

NUEVA CRÓNICA Y BUEN GOBIERNO (1616): LA
BIBLIA EN LA ESCRITURA DE UNA NUEVA
HISTORIA ESPIRITUAL DE LAS INDIAS

DANIEL SANTA ISAZA

UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA
FACULTAD DE COMUNICACIONES Y FILOLOGÍA
EL CARMEN DE VIBORAL, COLOMBIA
2021

NUEVA CRÓNICA Y BUEN GOBIERNO (1616): LA *BIBLIA* EN LA ESCRITURA DE
UNA NUEVA HISTORIA ESPIRITUAL DE LAS INDIAS

Daniel Santa Isaza

Trabajo de investigación presentado como requisito
para optar al título de Magíster en Literatura

Asesora:

María Eugenia Osorio
Ph.D. Philosophy Doctor con Área Mayor en Literatura

Línea de Investigación:

Literaturas Coloniales

Universidad de Antioquia
Facultad de Comunicaciones y Filología
El Carmen de Viboral, Colombia
2021

*A Dios, que es propicio a mí,
pecador*

*A Melisa, que tantas veces
por amor ha dicho sí*

ÍNDICE

Agradecimientos.....	6
Resumen y palabras clave.....	7
1. INTRODUCCIÓN.....	8
1.1 Estado de la cuestión.....	10
1.2 Objetivos.....	17
1.3 Marco Teórico.....	17
1.3.1 Sujeto colonial.....	17
1.3.2 Transculturación.....	18
1.3.3 Semiosis colonial.....	20
1.4 Marco Metodológico.....	21
2. ANÁLISIS	
2.1 La Biblia en la comprensión del sujeto colonial del Nuevo Mundo.....	26
2.1.1 COMO DIOS CRIÓ EL MUNDO [EN] SEYS DÍAS: Guamán Poma y la autopercepción de un sujeto colonial.....	27
2.1.2 PRI[ME]R GENE[RACIÓ]N DEL MVNDO: el sujeto colonial y la reproducción de la historia bíblica.....	32
2.1.3 SEGVNDA EDAD DEL MVNDO: el sujeto colonial y su interpretación de un nuevo pasado histórico.....	34
2.1.4 Deuina escritura de Dios por boca de los sanctos profretas: un sujeto colonial productor de discursos prohibidos.....	43
2.1.5 Pachacamac versus Trinidad: sobre “un solo Dios uerdadero que crió y rredimió a los hombres”.....	49
2.1.6 Un sujeto colonial intermedio y un discurso simplificado.....	51
2.2 La Nueva crónica como hecho transcultural.....	56
2.2.1 La Nueva crónica: un juego de tensiones.....	56
2.2.2 EL CAPÍTVLO PRIMERO DE CONZEDERACIÓN y la lógica de lo religioso, político y social.....	59
2.2.3 “Conzederación del autor” y las incorporaciones de carácter funcional.....	65
2.2.4 La Nueva crónica como corpus doctrinal y signo ideológico.....	69
2.2.5 De José María Arguedas a Guamán Poma: transmutaciones e incertidumbres en la acción transculturadora.....	76
2.3 Semiosis colonial: de lo bíblico-profético en el sistema de signos ilustrados de la Nueva crónica.....	80

2.3.1 Del porqué de la <i>semiosis colonial</i> como categoría de análisis de la <i>Nueva crónica</i>	82
2.3.2 La <i>Nueva crónica</i> y su iconografía de herencia europea.....	84
2.3.3 El sacrificio de Isaac ilustrado en términos de composición.....	87
2.3.4 El sacrificio de Isaac ilustrado: ¿un decir fuera de lugar?.....	96
2.3.5 El Mapamundi de las Indias y La ciudad del cielo ilustrados en términos de composición.....	99
2.3.6 De lo bíblico-profético en el Mapamundi de las Indias y La ciudad del cielo.....	106
3. CONCLUSIONES.....	115
Bibliografía.....	120

AGRADECIMIENTOS

La primera vez que leí entre líneas la *Nueva crónica y buen gobierno* de Felipe Guamán Poma de Ayala, se produjo en mí ese doble sentimiento de asombro e incredulidad. No supe interpretar cómo un indio del Perú, a pesar de la sombra de dolor que España trajo a esta parte del Nuevo Mundo, hubo de formular un texto ilustrado tan bello, complejo, extenso y enigmático. Cuál sería mi maravilla cuando descubrí que ahí, entre esas páginas que testimonian un mundo andino que todavía se resiste a la modernidad deshumanizada, se abría paso un entramado diverso de textos bíblicos. Entonces vi reunidas dos de mis grandes pasiones: la *Biblia* y el resto de la literatura.

Agradezco, aunque suene fantasioso, a este Guamán Poma que acabó por volverse mi amigo, y que en la fuerza de su sangre, de su pueblo, volvió a levantar, hace 109 años, su grito de resistencia en la misma voz de José María Arguedas.

A María Eugenia Osorio, en cuyos consejos pude notar sin falta la virtud alentadora de la sinceridad. En su calidad de directora me interpeló siempre con una sonrisa en el rostro.

A la Universidad de Antioquia, que en su ambicioso proyecto de regionalización me abrió las puertas al vasto mundo del conocimiento —del cual sé tan poco—, y que tuvo justa diligencia para formarme primero como Periodista y ahora como Magister en Literatura.

A mi esposa, que en este proceso se ha esmerado por ser mi ayuda idónea, es decir, alguien con quien conversar.

A mi hermana Katherinne; fue ella quien dio el primer paso por mí.

A mi familia y esa fe incomprensible que depositan en todo lo que hago.

A mis colegas de la Maestría en Literatura de la Seccional Oriente. Con ellos compartí un amor sencillo por la literatura.

Resumen

La *Nueva crónica y buen gobierno* (1616) del indio ladino Felipe Guamán Poma de Ayala es, en esencia, una de las más notables evidencias testimoniales del profundo proceso de mestizaje espiritual que sucedió en las Indias del Perú durante la campaña colonialista emprendida por España a principios del siglo XVII. Se trata de un manuscrito autógrafo que condensa, por un lado, al menos dos prácticas discursivas (texto e ilustraciones), y, por el otro, variadísimas visiones del mundo y la existencia según las cosmogonías propias de Occidente y dicha región de los Andes. Entonces, Guamán Poma, siguiendo las lógicas propias de un *sujeto colonial colonizado* (Adorno), apela a su conocimiento bíblico para penetrar en un espacio de autopercepción profundamente encausado por el nuevo pasado histórico del cual es especial intérprete. Así, el juego de tensiones que se da entre valores simbólicos heredados y, en la otra orilla, valores simbólicos aprendidos de una cultura externa, se convierte en la intrínseca evidencia del hecho *transcultural* (Rama) mismo que representa la *Nueva crónica*. El singular aparato de sentidos semióticos corporizados en las ilustraciones de Guamán Poma amplían, desde la base teórica de la *semiosis colonial* (Mignolo), una nueva y más intensa expectativa de interpretación del manuscrito peruano, del ideal social y moral que propone, de su coherencia intertextual y su inagotable visión bíblico-profética de la realidad de los indios.

Palabras clave

Nueva crónica, Guamán Poma, *Biblia*, sujeto colonial, transculturación, semiosis colonial, Indias del Perú.

1. INTRODUCCIÓN

Cuando el indio letrado Felipe Guamán Poma de Ayala concluyó en 1616 la intrincada redacción de *El primer nueva corónica y buen gobierno* [sic], guardaba la esperanza de que, al leerla, el rey de España, Felipe III, conociera de primera mano la realidad que atravesaba el mundo andino ante la incursión del sistema colonialista. En su manuscrito autógrafo, propuso el establecimiento de un nuevo orden de gobierno fundado sobre el equilibrio de poderes y leyes de convivencia social que menguaran, por citar algunos ejemplos, el mestizaje desbordado, la explotación racial y el maltrato injustificado contra los indios en medio del fragor de las cruzadas evangelizadoras emprendidas, con la venia de la Corona, por la Iglesia Católico-Romana.

Atribuyendo suma eficacia a la escritura, los españoles impusieron desde su llegada al Nuevo Mundo el aprendizaje de su lengua, ya como instrumento de legitimación religiosa, ya para que los nativos tomaran amor a la nación de los conquistadores (Lienhard, 1990). Era imperioso convencerlos de la necesidad de desterrar la idolatría, de civilizarse para el trato entre las gentes y el libre desarrollo del comercio, y así, con tanta diversidad de lenguas, no llegaran a confundirse como se habían confundido los insumisos de la torre de Babel. Si bien los europeos se apropiaron, desde su propio orden discursivo, de la inabarcable complejidad de las sociedades amerindias, estas, por su parte, se vieron obligadas a modificar sus formas de expresión, su lengua, para interpretar a como diera lugar las nociones generales de la vida del mundo occidental; aprendieron —con sangre— a leer y escribir para luego producir, desde su perspectiva, textos que describieran la abrumadora coyuntura social que se vivía en el Virreinato del Perú (Quispe, 2006).

La apertura sistemática de la lengua occidental (español) y, en un ámbito más reducido pero escalonado, de su código alfabético, condujo a la ruptura de las formas de pensamiento cosmogónico de los indios, su comprensión del mundo, de la vida, de la muerte, de sus esquemas de orden social en todo el sentido de la palabra. No tuvieron más opción que adoptar los dogmas judeocristianos por medio de instrucciones doctrinales y lecciones básicas de teología bíblica, y acabaron por ser, hasta hoy, la cara más descarnada del

mestizaje espiritual. Desde 1572, cuando concluyó la conquista del Imperio incaico, hasta la fecha de redacción de la crónica guamanpomiana¹, mucho había cambiado en el Perú.

Pero la violencia del discurso colonial fue más allá del tributo indígena, los trabajos forzados, la venta de oficios, el monopolio comercial y la constitución de la hacienda “feudal”. Lo colonial tenía que ver, también, con una ideología que usó los fundamentos más escolásticos del catolicismo para cimentar el poder de la élite hispana y la constitución de una sociedad estamental en la que unos habían nacido para mandar y otros para obedecer (Torres, 2016, p. 117).

En medio del descalabro social que produjo la conquista, Guamán Poma, que había nacido en Ayacucho en 1534, hincó su bandera de resistencia. Habiendo aprendido español, adoptado costumbres españolas y habiéndose declarado formalmente católico, elaboró un argumento con la forma y el modo de decir de los opresores. Entonces, formulada sobre los únicos códigos textuales legítimos para la Corona Española (el castellano), pero con préstamos del quechua, la *Nueva crónica* se convirtió posteriormente en un instrumento de denuncia contra la barbarie y las tensiones entre indios, esclavos y conquistadores, y aunque el indio ladino —aquel que habla quechua, su lengua materna, y español aprendido de oídas (Glave, 2013, p. 40)— ofreció, más por espíritu conciliador que por renuncia, la hegemonía total sobre sus “Indias del Perú” al rey de las otredades, sugirió sin florituras un cesamiento inmediato de los agravios. Por todo esto, la *Nueva crónica y buen gobierno* es, en la magnitud de sus 1200 páginas, 39 capítulos y 397 ilustraciones, una de las obras de la literatura iberoamericana que de manera más excepcional describe, con una compleja red de información, el *sujeto colonial* del Virreinato del Perú² (Chang, 2015).

Pero el peruano quiso ir más allá: Guamán Poma no se agotó únicamente en su esfuerzo de denuncia sino que reconstruyó asimismo detalles singulares de la historia del Imperio incaico como las cuatro edades de los indios³, su genealogía primigenia, sus reinados y virreinos, y el esquema de poder bajo el cual funcionaba la sociedad de su tiempo. De hecho, nuestra hipótesis es que la abundante alusión a relatos del canon bíblico dentro de la

¹ Este término es acuñado por Carmen Boullosa (2006) en el texto “El Guaman Poma de Raquel Chang”, publicado en la Revista de la Universidad de México. Nosotros lo usaremos con regularidad.

² Los detalles sobre el inabarcable valor de esta obra no serían tangibles sin el afortunado descubrimiento del manuscrito original ocurrido 293 años después en la Biblioteca de Copenhague, Dinamarca, encuadrado en pergamino con el código 2232 de la Colección Real. Fue el investigador alemán Richard A. Pietschmann, director de la Biblioteca de Gotinga, quien dio el anuncio del hallazgo al mundo académico, y desde ese año (1908) se convertiría en uno de los muchos científicos de la etnografía, la historia, la antropología, la literatura, entre otras disciplinas, que verían en el texto uno de los objetos de análisis más ricos hasta nuestros días.

³ Se trata del Uari Uira Cocha Runa, Uari Runa, Purun Runa y Auca Runa (De Ayala, 2011, pp. 49-78).

crónica develan que, además de apelar al poder de la autoridad política a través de la adopción de la lengua del poder, Guamán Poma modeló una versión distinta de la historia del origen y destino de los indios del Perú plenamente coherente con la versión oficial de la historia de la Iglesia Católico-Romana sobre el origen y el destino de los hombres, es decir, la concerniente a Adán, Jesús y el Apocalipsis¹. Si lo hizo más como artilugio retórico para ganar el favor de la autoridad religiosa, o más por convicción de orden espiritual, ya tendremos tiempo de debatirlo. Sabemos, sí, que se trata de una visión legendaria de la historia preincaica dentro del cuadro de la historia antigua universal² (Cardich, 2003).

1.1 Estado de la cuestión

No es casualidad que, a la fecha, puedan ser hallados en las bases de datos bibliográficas una cantidad creciente de artículos especializados referentes al fenómeno de trastrocamiento de los paradigmas religiosos en este manuscrito autógrafo de principios del siglo XVII (Galinier y Moliné, 2013; Quispe, 2006; Adorno, 2014; et. al). En realidad, es cada vez más frecuente, cuando se habla del texto guamanpomiano, toparse con conceptos como “estrategia teológica”, “mediación teológica”, “paralelismo religioso”, “rebelión y religión”, y con palabras como “*Biblia*”, “pecado”, “Dios”, “salvación”, “moral”, entre otras que ejemplifican tesis muy plurales sobre el activismo religioso del autor. Poco a poco la mirada de los colonialistas ha pasado de circundar las márgenes del historicismo y la etnografía a secas, a penetrar, desde el terreno de la literatura, en el vasto armazón de sincretismos religiosos que componen la obra.

De esta circunstancia nace el hecho de que Gonzalo Lamana (2014) defina la *Nueva crónica* como “un texto didáctico organizado por una estructura teológica cuyo objetivo es producir en el lector una forma radicalmente nueva de ver el mundo” (p. 103). Recordemos, al respecto de esta afirmación, que para modificar la narrativa general de la historia prehispánica, Guamán Poma ampara y difunde la ideas del creacionismo y el desarrollo de

¹ A la hora de citar los títulos de los libros de la *Biblia* en esta investigación, no utilizaremos comillas dobles ni cursiva.

² Consideramos que esta afirmación responde a la mezcla de cosmogonías (incaica y cristiana) que propone el manuscrito peruano como tal, cosa absurda para los historiadores y teólogos europeos. Se trata de un discurso completo donde las fronteras de las formas de la fe y las visiones de la historia universal son subvertidas, cuestionadas, reafirmadas, borradas y replanteadas según la realidad colonial de la que su autor fue testigo presencial.

las sociedades en Oriente Medio siguiendo, desde luego, las evidencias que prescriben los relatos del Pentateuco. Confluyen allí elementos indispensables de la narrativa bíblica que sustentan el sentido argumental del texto como la caída del hombre, el pecado natural, el diluvio, las profecías, el nacimiento, muerte y resurrección de Cristo y la difusión de su mensaje.

Pero, ¿cómo surge esta versión de la historia andina de Guamán Poma? ¿Es resultado de una lectura aprendida de la *Biblia*? Lamana atribuye el hecho al conocimiento que Guamán Poma tenía de textos como *Historia de las Indias* (1561) y *Apologética historia sumaria* (1526) de Bartolomé de las Casas, y sobre todo a *Historia natural y moral de las indias* (1590) de José de Acosta, porque dichas obras contenían las versiones predominantes de la historia oficial. Y es que de las muchas atribuciones que se toma Guamán Poma en su crónica, una de ellas es el traslado de un dogma esencial para Occidente¹ al Nuevo Mundo, pues le vemos describiéndose como hijo de “nuestro padre Adán y [...] nuestra madre Eua”, y explicando cómo de los descendientes de los hijos de Noé “unos éstos envió Dios a las Yndias, al Mundo Nuevo deste rreyno, fue uira cocha español. Y acá al primero yndio le llamaron Uari Uira Cocha Runa” (De Ayala, 2001, p. 925)². Sin embargo, por esta versión autoincluyente del repoblamiento del Nuevo Mundo en el marco de la cronología bíblica, diríamos, como Lamana, que Guamán Poma desafía la historia bíblica misma:

Por lo tanto, la historia bíblica es implícitamente desafiada; no hay un lugar privilegiado en el cual *la* historia, con H mayúscula (la historia universal, aquella que es relevante para todos) tiene lugar, ni hay, tampoco, una gente que sabe la verdad primero y luego la comparte con el resto. La historia de Guaman Poma *es* global y universal, pero no del modo en que lo son las historias de Acosta, las Casas, o Cabello. De esta drástica reconfiguración espacial y temporal del mapa se sigue que los indios no estaban en una tierra fuera del espacio y el tiempo hasta la llegada de los españoles; la Historia con mayúscula ni había llegado en un barco español, como el Requerimiento, Acosta u Oré implícitamente declaraban, ni era subsecuente y derivativa, como las Casas lo hacía (2014, p. 113).

¹ Nos referimos con esto al origen del hombre por creación y designación divina, tal y como lo relata el libro de Génesis en los dos primeros capítulos. Guamán Poma circunscribe la aparición de los indios en el Nuevo Mundo en un periodo de tiempo posdiluvial, más exactamente 5.000 años A.C. según la cronología bíblica.

² Las citas textuales y las ilustraciones de la *Nueva crónica y buen gobierno* son tomadas de la versión facsimilar publicada en Internet el 15 de mayo del 2001 con el nombre de “El Sitio de Guamán Poma”, cuya transcripción estuvo a cargo de Rolena Adorno, John Murra y Jorge Urioste. Si bien esta investigación no es del orden lingüístico, respetamos la transcripción literal de los textos por cuanto nos permiten conservar el espíritu mismo de la obra.

Ahora bien: Rolena Adorno (1987), la investigadora estadounidense especializada en la historia y la literatura de la América colonial, da a entender que la estrategia discursiva de Guamán Poma es apenas una de las muchas evidencias de la fundamentación religiosa de su obra. Ella señala que, en un acto de singular contraargumentación, el autor también se vale de los juicios morales que usan los colonizadores para generar temor de condenación entre los indios, y los aplica con rigurosa igualdad para reprobar sus crímenes y pecados: “Waman Puma aprovecha el discurso religioso cristiano creado para la autorreflexión espiritual y moral de los andinos y lo recrea colocando este *espejo* frente a los mismos europeos” (1987, p. 31). En este sentido, comprendamos que declaraciones de Guamán Poma como “el maldeto y soberbioso que no teme a Dios ni a la justicia” (2001, p. 924) y “aués de conzederar que el ynfierno fue hecho para los malos soberbiosos, enubidente de su Criador” (2001, p. 953), vienen a ser elementos de persuasión discursiva en contra de los dueños de la retórica cristiana.

Pero hay algo más por considerar en este debate: la teología bíblica como instrumento de mediación. Nada más expresivo y notorio que la puesta en escena de una idea como la de “indios cristianos” en el contexto religiosamente violento y exclusivo del Virreinato. Cuando Guamán Poma dibuja dos indios de rodillas elevando plegarias al cielo con rosarios y crucifijos en las manos (2001, p. 821), está revelando su carácter pluricultural. Su maestría persuasiva parte del equilibrio que le imprime a la relación entre la cultura andina y a la iconografía europea de trasfondo cristiano. Esta es la piedra angular de las reflexiones aportadas por Fernando Amaya Farías (2012) bajo el concepto de “estrategia teológica mediadora” (p. 13). Para Amaya, parece perfectamente claro, digamos, que tanto el alfabeto como conjunto de símbolos empleados en el sistemas de comunicación español, y la *Biblia* como fundamento religioso de Occidente, son para Guamán Poma “instrumentos mediadores para emprender la defensa de los indígenas” en el contexto de la evangelización colonial (p. 18).

Aquí conviene detenerse en la imagen de *sujeto colonial* correspondiente al buen salvaje o indio devoto que, avanzando en el texto de Amaya titulado “Conflicto colonial andino y mediación teológica en la crónica de Guamán Poma”, encontramos. La asimilación de esta nueva figura de posición social en el Perú fue lenta y ambivalente, entre otras cosas, por la negativa de las autoridades sacerdotales de permitirles, en un principio, participar de

los sacramentos. Al otro extremo se hallaba el indio idólatra, el salvaje (el difícil de cristianizar), y cuya resistencia resultó siendo justificadora de agresivas campañas de evangelización. Amaya parece ubicar a Guamán Poma en el centro:

El cronista considera que las religiones indígenas son relevantes para el cristianismo, pues los indios han mostrado desde antes de la implantación de la iglesia colonial, que practicaban la justicia, guardaban los mandamientos y adoraban al dios cristiano con otro nombre, a pesar de no ser conscientes de eso [...] Frente a este presupuesto religioso, el cronista construye un paralelismo teológico entre las tradiciones religiosas andinas y el cristianismo, para señalar las coincidencias, las continuidades y las contradicciones entre las dos tradiciones (2012, p. 20).

¿A qué se debe el afán conciliador de Guamán Poma?, ¿es acaso el efecto de un impulso de fe cristiana no fingida (2 Timoteo 1:5)?¹ La respuesta de Fernando Amaya es que el Dios creador del hombre, que justamente es resignificado con el croquis de los relatos bíblicos, puede ser presentado “catequéticamente en clave andina”, es decir, integrando textos del Génesis y elementos de la cultura autóctona. Según él, Guamán Poma “realiza una 'proyección' de la raíz lingüística indígena hacia la palabra 'creación' en el sentido cristiano, para mostrar que con el término y el significado indígena permanece el sentido teológico cristiano de la creación” (las comillas simples son mías) (Amaya, 2012, p. 23). Se diría, pues, que estudiado desde un horizonte netamente bíblico, el cronista del Perú sincroniza los dogmas andino y occidental para darle al nativo del Nuevo Mundo un lugar notorio en la extensa cadena de eslabones de la historia universal, y explicar el enorme abismo de diferencias que existe entre indios y colonizadores como el resultado de un complejo proceso de diversificación que venía desarrollándose desde el día mismo de la creación.

Este camino implicó para el cronista separarse de las otras teorías sobre el origen de los indios, como las que él mismo menciona [...]. En este sentido, se explica que para el cronista la historia andina solamente sea parte del gran universo bíblico (creación, patriarcas, profetas), y por eso se pregunta por el origen de los indios en ese proceso (Amaya, 2012, pp. 21 y 24).

¹ Todas las citas bíblicas son tomadas de *Las Sagradas Escrituras. Versión Antigua* (popularmente conocida como la *Biblia del Oso*), traducida de los textos originales en Hebreo y Griego al Español por Casiodoro de Reina (1569), apoyada en el Nuevo Testamento de Francisco de Enzinas (1543) y en el Nuevo Testamento con Salmos y Proverbios de Juan Pérez de Pineda (1556), y cotejada posteriormente con la revisión de Cipriano de Valera (1602) y con subsiguientes revisiones con el fin de actualizar la ortografía y la gramática sin perder el sentido de la traducción original. Esta elección metodológica responde a que se trata de una de las primeras traducciones del texto sagrado a una lengua vernácula (español), y a que la fecha de su aparición (1567) es anterior a la publicación de la *Nueva crónica*.

Por supuesto que existen otras representaciones de resistencia teológica tocantes a los agravios de la hegemonía española en las Indias. Dejando de lado los argumentos meramente dogmáticos, Guamán Poma pasa a cuestionar las injusticias y los excesos de poder que tienen lugar en una cotidianidad a todas luces violenta del Virreinato. No olvidemos que el cronista presenció y a la postre dio testimonio ilustrado de cómo Francisco Pizarro quemó vivo dentro de su propia casa a su abuelo Guamán Chava (2001, pp. 398-399), y de la decapitación de Atahualpa Inka a manos del mismo conquistador (2001, pp. 392-393). El dilema moral del indio católico parece debatirse entre la exaltación heroica de las víctimas y la condenación del proceder de los victimarios. De Atahualpa Inka dice que “murió mártir cristianícimamente”, y de Pizarro, empleando la retórica del pecado, que, tras apropiarse con muchos sacerdotes del oro, la plata y las piedras preciosas del Perú, “con la cudicia se embarcaron” y “Ues aquí cómo le echa a perder al enperador con la soberbia” (2001, p. 393). De este modo, los hechos históricos aparecen atravesados por la balanza de la moral cristiana traída a colación por Guamán Poma.

Llegamos, pues, a la denuncia sobre la avaricia de clérigos y emperadores, a saber, culpables de los dos primeros pecados capitales según el orden de Santo Tomás de Aquino: soberbia y avaricia. Sobre este supuesto, Raquel Chang-Rodríguez añade que Guamán Poma se vale de su estrategia discursiva “para mostrar la transgresión [...] y acusar a los europeos de idólatras” (1988, p. 187). Si la decapitación de indios, práctica “normalizada” en el Virreinato, no llega a tener peso argumental, lo tienen, sí, los pecados capitales de quienes condenan el pecado:

En este contexto vale recordar que para que el pecado sea considerado mortal, la persona, con conocimiento y deseo, debe haberle dado la espalda a Dios por preferir otra cosa; en tanto permanezca en esa actitud no puede contarse entre el rebaño cristiano. Faltándole la gracia y caridad divinas, vive cortada de la vida en Cristo y, para los efectos de la religión, está muerta (1988, p. 188).

Así, cumpliendo las condiciones para que el pecado sea mortal (extrema gravedad de la transgresión, conocimiento cabal de lo terrible del pecado por cometerse y consentimiento completo), conquistadores, clérigos y emperadores son catalogados por Guamán Poma como burladores de la fe cristiana, transgresores y candidatos directos a la condenación. Entonces, uniendo Historia con Teología, lo americano y lo europeo, eleva el justo proceder de los indios sobre el de los invasores, deslustra las acciones de estos últimos, los disminuye en el plano moral y cuestiona “su derecho y capacidad para gobernar las Indias” (1988, p. 190).

Tal contraposición de sentidos, incontrovertible desde cualquier punto de vista teológico, resulta demasiado contundente en la defensa del incario.

Es significativa la importancia que tuvieron los catecismos en la amonestación de los actos pecaminosos en los que cualquier individuo de la sociedad del periodo colonial pudiera incurrir. Recordemos que el Tribunal de la Inquisición de Lima ya tenía plena injerencia desde 1569 y que sus miembros, buena parte de los cuales era especialista en materia de doctrina religiosa y teológica, tenían a cargo la tarea de evaluar los contenidos de los escritos delatados y, además, de las declaraciones de los procesados (Guibovich, 2001, p. 213). De forma paralela a documentos como el *Tercer catecismo y exposición de la doctrina cristiana por sermones* (1585), compuesto en Lima por encargo del Tercer Concilio para la evangelización de los indios, los manuales de confesión también gozaron de amplia distribución por ser considerados herramientas con función normativa. En “Confesando el pecado de los Andes: del siglo XVI hacia nuestros días” (1993), Regina Harrison pone de manifiesto el papel fundamental de los informes de Polo de Ondegardo¹ (1500-1575) para la caracterización de la práctica de la confesión indígena. Este es, precisamente, el punto del debate al que ahora nos queremos dirigir, porque tanto el medio (manuales de confesión) como el acto (confesión indígena) no pueden rehuir al espectro doctrinario y religioso de la cuestión.

Guamán Poma estimula, en particular, la confesión² de los indios sobre los excesos de la sexualidad, porque su conocimiento del catecismo y la doctrina cristiana le llevaría a enfatizar esta categoría de pecado (Harrison, 1993). Recordemos que, en el ámbito católico, la confesión de los pecados llegó a convertirse en un eficaz medio para regular la conducta de los indios y sus colectividades (Arcuri, 2018). De ello da evidencia el capítulo de “Los deberes sacramentales de los padres de doctrina” en la *Nueva crónica* cuando dice:

Y al yndio y a la yndia le enseñe cómo lo a de confesarse de cada pecado y le dé a entender al dicho penitente la culpa del pecado mortal o uenial, soltero, furnicación cimple, y del casado, adulterio; y de la parienta, yncisto; y del uirgo con donzella o donzel uírgenes,

¹ El texto *Los errores y supersticiones de los indios, sacados del tratado de averiguación que hizo el Licenciado Polo* (Ondegardo, 1559), que trata de la religión andina, fue usado en el Segundo y Tercer Concilio Provincial de Lima (1567 y 1582, respectivamente).

² Entre 1582 y 1630, la difusión del sacramento de la confesión transformó profundamente la religiosidad indígena en contacto con el catolicismo, y aunque fue una práctica instaurada en el siglo XII, cobró pleno apogeo tras el inicio del Concilio de Trento en 1545. Véase: Estenssoro, Juan Carlos. (2001). El simio de Dios. Los Indígenas y la Iglesia frente a la evangelización del Perú, siglos XVI-XVII. *Bulletin de l'Institut français d'études andines* 30.3, pp. 455-474.

estupro; del sacrelego con persona rreligiosa dedicada a Dios, adulterio; con saserdote, cierbo de Jesucristo se dize sacrelego, adulterio esperitual, el mayor pecado del cristiano y de la cristiana (2001, p. 630).

Como si fuera religioso ordenado, Guamán Poma se apropia de las tácticas de adoctrinamiento colonial propias de los fieles de la Iglesia Católico-Romana, cuyos fundamentos morales están claramente fusionados con documentos eclesiales (Julia, 2001, pp. 415-467). Estos, a su vez, resumen a conveniencia la ley mosaica y otros pasajes neotestamentarios relativos al pecado sexual como Éxodo 20:14, Mateo 5:28 y Génesis 38:24, pues a pesar del gran proyecto evangelizador, “parece que en el dominio de la sexualidad existe una fuerte resistencia a la enseñanza de la Iglesia” (Harrison, 1993, p. 180).

Claro que el manuscrito contiene evidencias más contundentes de intertextualidad con el texto sagrado. Resaltemos, por ejemplo, el caso de “El capítulo de las edades del mundo” (2001, pp. 22-32), donde el autor maneja con precisión datos genealógicos que resultan complejos aún para un estudioso promedio del texto sagrado. Solo en este capítulo, que abarca 5 de las 1200 páginas, Guamán Poma hace referencia al Génesis, Éxodo, Jueces, 1 de Samuel, 1 de Reyes, 2 de Reyes, 1 de Crónicas y 2 de Crónicas¹, si bien se excusa de antemano por si llega a incurrir en un error estadístico:

Questo se escriue consederándose que no se puede sauer tanto ni de tantos años, porque el mundo está ya uiejo, que sólo Dios en su secreto saue todo lo pasado y lo uenedero. No puede pazar con lo determinado de Dios, cino sólo ymaginar que a millones de años desde que se fundó el mundo, según para el castigo de Dios. Estubo el mundo lleno de hombres que no cauí y estos no conoció al Criador y Hazedor de los hombres (2001, p. 23).

Llegando a este punto, cabe preguntarse por la influencia de la *Biblia* en la escritura de una nueva historia espiritual de Indias del Perú, partiendo del análisis de las referencias intertextuales que existen entre el texto sagrado y *Nueva crónica y buen gobierno* de Felipe Guamán Poma de Ayala. Responder a esta pregunta exige una mirada, ya no a fenómenos aislados como la práctica de la confesión entre indios, el señalamiento del pecado de los colonizadores, la estrategia teológica mediadora y el origen adánico de los indios según su

¹ La “QVINTA EDAD DEL MVNDO, desde el nacimiento de Nuestro Señor y Salvador Jesucristo”, registra por lo menos cincuenta nombres entre reyes persas, césares y emperadores. Adorno (2001) afirma que “después de referir la descendencia hebrea hasta el momento de su conquista [sic] por Ciro y los persas, continúa su versión de la historia antigua en pp. 31-32 al ofrecer una lista cronológica de los reyes de los persas. Sigue después con la lista de los emperadores romanos y los de Oriente y Occidente después de la división definitiva del imperio” (p. 31).

autor, sino a las tres categorías de análisis sobre las cuales reposa esta investigación: *sujeto colonial*, *transculturación* y *semiosis colonial*.

1.2 Objetivos

General

Analizar las referencias intertextuales entre la *Biblia* y la *Nueva crónica* de Guamán Poma, y su papel en la escritura de una nueva historia espiritual de las Indias.

Específicos

1. Describir la influencia que cumple el texto sagrado en la comprensión del *sujeto colonial* del Nuevo Mundo.
2. Examinar las variables que hacen de la *Nueva crónica* un hecho *transcultural*.
3. Develar, según los principios de la *semiosis colonial* y las leyes generales de la composición pictórica¹, el carácter bíblico-profético de tres ilustraciones² de la *Nueva crónica*.

1.3 Marco teórico

1.3.1 *Sujeto colonial*

Juzgamos apropiada para nuestra investigación la delimitación propuesta por Rolena Adorno (1988) sobre la categoría de análisis de *sujeto colonial*, como un concepto que define tanto al colonizador como al colonizado. En este contexto, el emisor de los discursos, a saber, el colonizador, no necesariamente está representado por un individuo europeo, sino que su criterio definitorio depende de la presentación que este hace de una visión europeizante del mundo, o en otras palabras, una visión que concuerda con los valores de la Europa imperial: “este *sujeto colonial* produce un discurso estereotípico que representa los valores de la cultura

¹ No nos interesa ahondar en la teoría de la composición pictórica como si esta fuera otra categoría de análisis, sino aplicar las reglas generales de la misma a las ilustraciones seleccionadas. El hecho es que entendemos que los dibujos del texto peruano se salen, por el tiempo en que fueron producidos, de los márgenes de lo que hoy es una teoría madura y completa de la composición pictórica, y, por ende, deben ser observados a partir de las herramientas que nos brinda la interdisciplinariedad. Queremos, por eso, hacer uso del margen de interpretación que otorga el análisis de los objetos de estudio de la *semiosis colonial*, apoyándonos en conceptos generales como los propuestos por Arnheim (2006) y García (s.f.), y no en grandes cuerpos teóricos.

² Se trata del sacrificio de Isaac (2001, p. 26), el Mapamundi de las Indias (2001, p. 1001) y La ciudad del cielo (2001, p. 952).

masculina, caballeresca y cristiana”, (1988, p. 55). Pero, ¿cómo entendía el colonizador al *sujeto colonial colonizado*? Según Adorno, los métodos de observación utilizados por cronistas, poetas, misioneros y teólogos, consistían en detectar en los nativos similitudes y oposiciones:

El modelo epistemológico era la similitud, y consciente o inconscientemente, [...] elaboraban modelos y marcos comparativos al tratar de reconocer, comprender y clasificar la humanidad americana. Aparte de la semejanza, otro modelo relacional era el de la oposición; la antítesis se utilizaba como un modo significativo de conceptualización y conocimiento (1988, p. 56).

Se trata, desde luego, de modelos fácilmente comprobables en los capítulos de carácter denunciador de la crónica, porque allí son comparables las dos visiones de la realidad que atravesaba el mundo andino. Con todo, la respuesta que buscamos solo es viable tras un proceso de reconstrucción del discurso caballeresco del *sujeto colonial colonizador* y del discurso indianista del *sujeto colonial colonizado*. Recordemos, pues, los tres escenarios propuestos por Adorno: el *sujeto colonial colonizado* en el discurso caballeresco militar del colonizador, el *sujeto colonial colonizado* como lector y productor de discursos, y el *sujeto colonial colonizado* como productor de discursos (puntualmente) históricos. Guamán Poma viene a ocupar un lugar preeminente en los dos últimos; es un *sujeto colonial* que, como demostraremos más adelante, se ubica estratégicamente en la frontera del conocimiento occidental y el ancestral, percibe y crea nuevos modelos de la historia que más le concierne. Es decir, Guamán Poma habita el adentro (por lo que es en esencia, un indio), y escribe desde el afuera (por lo que ha aprendido y leído), y su discurso discurre continuamente entre esos mismos espacios.

1.3.2 Transculturación

Prosigamos con la descripción del problema semántico que suscita la definición de los términos *aculturación* y *transculturación*, con el fin de alcanzar mayor precisión conceptual en la demarcación de nuestros objetivos. Reconocemos que el significado de ambas palabras ha sido objeto de sucesivos debates. Sobre el primero, hubo un intento de definición riguroso por parte de Redfield, Linton y Herskovits en la década de 1930 (Pérez-Brignoli, 2017, p. 98), y el segundo, por su parte, fue propuesto por el antropólogo cubano Fernando Ortiz una década después como una noción más pertinente que la de *aculturación*. De hecho, la obra de Ortiz titulada *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* (1987) “fue prologada por el

antropólogo polaco Bronislaw Malinowski, quien bendijo el vocablo y le dio así entrada oficial en la capilla de los antropólogos” (Pérez-Brignoli, 2017, p. 98). Luego, en 1957, Gonzalo Aguirre Beltrán, en *El proceso de aculturación*, confirmó el buen camino del cubano en la proposición de dicho concepto, diferenciándolo, con el cuidado de un relojero, de otros como *ad-culturación* y *ab-culturación* (raíces de *aculturación*).

Se partió del falso supuesto de que aculturación indicaba, en rigor, la adquisición de una distinta cultura. Hemos visto que aculturación significa, sencillamente, contacto de culturas. En consecuencia, la introducción de la nueva voz no aclaró el concepto, sino que, por el contrario, condujo a una mayor confusión. La partícula *trans* no expresa la idea, como quieren algunos, de interacción o acción recíproca; denota, exclusivamente, paso de un lugar a otro. [...] *ad-culturación* indica unión o contacto de culturas; *ab-culturación*, separación de culturas, rechazo; y *trans-culturación* paso de una cultura a otra. En el proceso de aculturación, las ideas de separación y de paso no constituyen la cualidad propia o médula del fenómeno y sí, en cambio, la de contacto y unión, según adelante veremos. Todo ello viene a confirmar la corrección del uso castellano de la voz aculturación (1957, p. 11).

Pero no se puede negar que en la palabra *aculturación* hay, por el uso que se le ha dado, una carga semántica negativa, pues en los procesos de *aculturación* “casi siempre hay una cultura que aparece como dominante y más fuerte” en razón a que “los contactos culturales están tejidos invariablemente sobre relaciones de poder” (Pérez-Brignoli, 2017, p. 98). Ahora bien, ¿con qué fundamento Beltrán distingue el concepto de *transculturación* sobre el de *aculturación*? Además de partir de los postulados de Ortiz, explica que se propuso la adopción de la voz *transculturación* considerando que la partícula formativa *trans* expresaba mejor el tránsito de una cultura a otra y sus repercusiones. Así, da la impresión de que, en este punto, las diferencias entre ambos conceptos son mínimas, y por lo tanto su aplicación parece estar determinada más por el gusto de los historiadores que por la separación radical de sus sentidos. Incluso, hay quienes intuyen que ambos conceptos son intercambiables, “con la condición de que se defina bien que se trata de procesos de contacto cultural que ocurren en múltiples direcciones y que siempre implican relaciones de poder y de dominación” (Pérez-Brignoli, 2017, p. 108).

No podemos obviar la reafirmación que el antropólogo polaco Bronislaw Malinowski hace del término acuñado por Ortiz, cuando dice, en su prólogo, que se trata de “un proceso en el cual ambas partes de la ecuación resultan modificadas”, y a partir del cual surge “una nueva realidad, compuesta y compleja; una realidad que no es una aglomeración mecánica de caracteres, ni siquiera un mosaico, sino un fenómeno nuevo, original e independiente” (1987, p. 5). En este sentido, acogemos en principio el concepto de Ortiz como determinante

para nuestra investigación, porque además de agrupar las características de renuncia de una cultura para llegar a *ser* otra, describe, además, el tránsito mismo hacia el cambio:

Entendemos que el vocablo *transculturación* expresa mejor las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra, porque éste no consiste solamente en adquirir una distinta cultura, que es lo que en rigor indica la voz anglo-americana *aculturation*, sino que el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una parcial desculturación, y, además, significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse de *neoculturación* (Ortiz, 1987, p. 96).

Esta evolución sucesiva del término nos lleva indefectiblemente hasta los postulados de Ángel Rama consignados en *Transculturación narrativa en América Latina* (2008). Allí, el crítico latinoamericano propone, sin oponerse por completo a Ortiz, una idea de *transculturación* un tanto más amplia, como un proceso en el que tienen lugar una serie de pérdidas, selecciones, redescubrimientos e incorporaciones en el fenómeno de reestructuración del sistema cultural, y como tal una articulación viva y dinámica que es la que diseña la estructura funcional de una cultura. De hecho, sobre la posición de Ortiz, Rama asegura que “revela resistencia a considerar la cultura propia, tradicional, que recibe el impacto externo que habrá de modificarla, como una entidad meramente pasiva o incluso inferior, destinada a las mayores pérdidas, sin ninguna clase de respuesta creadora” (2008, p. 40). Así, a lo largo de las consideraciones de estos autores¹, llegamos a una conceptualización más robusta del término *transculturación*, eliminando la posibilidad de recurrir al de *aculturación* no porque resulte inadecuado para nuestra investigación sino porque vemos que queda completamente absorbido conceptualmente por el primero.

1.3.3 *Semiosis colonial*

Al respecto de nuestra tercera categoría de análisis (*semiosis colonial*), no cabe duda que Walter Mignolo introdujo tesis a nuestro modo de ver irremplazables hasta hoy. Tal y como acontece con el concepto de *transculturación*, que resulta de la evolución-ampliación-reemplazo del término *aculturación*, la categoría de análisis de *semiosis colonial* nace de la necesidad de expandir el marco de operación del *discurso colonial*, mismo que busca desliteraturizar los estudios coloniales. En *De la hermenéutica y la semiosis colonial al pensar descolonial* (2013), el semiólogo argentino incluye en el marco de este concepto “no

¹ Véase también: Cornejo-Polar, Antonio. (2003). *Escribir en el aire*. Lima: Latinoamericana Editores.

sólo aquellos tipos de mensajes abarcados por la noción ‘discurso’, sino también aquellas prácticas semióticas de origen indígena que no tomaban la forma de discurso verbal o escrito” (p. 16). La extensión de sentido que implica *semiosis colonial*, entonces, abre un nutrido campo de análisis sobre khipus, códices mesoamericanos, staffs andinos y cada una de las manifestaciones sónicas que tienen lugar en una situación colonial; para la muestra un botón, las ilustraciones de Guamán Poma.

Mirándolo así, el concepto de *semiosis colonial* nos libera “de la tiranía de la escritura y la desventaja de multiplicar una abundante terminología ya existente”, y profundiza en las interacciones semióticas de resistencia, adaptación y control en las que un *sujeto colonial colonizado* como Guamán Poma trata de encontrar un nuevo locus de enunciación en medio de una constante guerra de decires:

‘Semiosis colonial’ puede encontrar su lugar en expresiones ya acuñadas y respetables tales como ‘historia colonial’, ‘arte colonial’, ‘economía colonial’, etcétera. En resumen, la noción de ‘semiosis colonial’ abarca los estudios coloniales centrados en el dominio del lenguaje (‘lenguaje’ en el sentido amplio de signos visuales y aurales, y no en el sentido restringido de la lingüística frasal y sus derivados en el campo del ‘análisis del discurso’) (Mignolo, 2013, p. 134).

No sobra recalcar que estas categorías de análisis son abordadas, en retrospectiva con el texto peruano, en los tres capítulos que conforman este trabajo de investigación, y que guardan concordancia con el orden en que las hemos propuesto: (1) *sujeto colonial*, (2) *transculturación*, (3) *semiosis colonial*. Cada una de ellas se corresponde, respectivamente, con los aspectos en los que hemos dividido nuestra hipótesis: (1) que la *Biblia* cumple un papel relevante en la comprensión del *sujeto colonial* del Nuevo Mundo y su pasado relativo, (2) que la *Nueva crónica* de Guamán Poma es, en sí misma, un hecho *transcultural* y (3) que algunas ilustraciones de la *Nueva crónica* guardan, según los principios de la *semiosis colonial*, un trasfondo bíblico-profético.

1.4 Marco Metodológico

Lo que ahora nos interesa observar, es el procedimiento de selección-ordenación de textos al que nos ceñiremos exclusivamente en el primer capítulo. Recordemos que nuestra pregunta problematizadora apunta a la influencia de la *Biblia* en la resignificación de la cosmogonía o la historia espiritual de las Indias del Perú, partiendo del análisis de las referencias intertextuales que existen entre el texto sagrado y *Nueva crónica*. Para hablar del

concepto de *intertextualidad*, no sobra recordar las anotaciones de Iván Villalobos Alpízar (2003), quien lo explica como una relación de reciprocidad, en nuestro caso, entre dos textos, “en un espacio que trasciende el texto como unidad cerrada” (p. 138) y en el que no existe tabula rasa; hay, en un proceso de *intertextualidad*, transmisión de saberes y poderes.

Desde esta perspectiva, entendemos que todo texto fijo (como la *Nueva crónica*) implica una relación, ya mayúscula, ya minúscula, con un texto anterior (como la *Biblia*). Para Pilar López Mora (2007), si cada texto es en realidad un “mosaico de citas” en el que la absorción, y, si se quiere, la transformación de los textos antes leídos por el escritor es inevitable, es necesario desvelar aquello que está oculto con más o menos intención:

La intertextualidad se puede definir como una característica del discurso, entendido este como unidad comunicativa, que consiste en una relación de dependencia con otros discursos o clases de discurso (casi siempre esto último) en un juego intencional entre el emisor y los destinatarios de un mensaje que aportan al discurso —mediante la inferencia y la deducción de contenidos implícitos— una lectura adicional que se suma a la información proporcionada (2007, p. 48).

Fue la teórica búlgaro-francesa Julia Kristeva (1981) la primera en introducir el concepto¹. Gerard Genette (1989) lo retomó luego, esta vez aplicado al término “transtextualidad” y dividido en cinco categorías de trascendencia textual que ya nos ocuparemos en describir. En *Semiótica 2* (2010), puntualmente en el capítulo titulado “El discurso extranjero en el espacio del lenguaje poético: La intertextualidad. El paragramatismo”, Kristeva define la “intertextualidad” así:

El significado poético remite a significados discursivos distintos, de suerte que en el enunciado poético resulten legibles otros varios discursos. Se crea, así, en torno al significado poético, un espacio textual múltiple cuyos elementos son susceptibles de ser aplicados en el texto poético concreto. Denominaremos a este espacio intertextual. Tomado en la intertextualidad, el enunciado poético es un subconjunto de un conjunto mayor que es el espacio de los textos aplicados a nuestro conjunto (2010, p. 67).

Kristeva expone tres niveles de relaciones intertextuales: Negación total (la secuencia extranjera del texto es totalmente negada y el sentido del texto referencial resulta invertido), Negación simétrica (el sentido general lógico de los dos fragmentos es el mismo) y Negación parcial (solo se niega una parte del texto referencial). Pero Genette, en *Palimpsestos. La*

¹ No obstante, Bajtín (1986) ya había propuesto el concepto de dialogismo como aquella “la relación de un enunciado con otros enunciados”. Véase: Marinkovich, Juana. (1998). El análisis del discurso y la intertextualidad. *Boletín de filología*, 37.2, pp. 729-742.

literatura en segundo grado (1989), va más allá. En analogía con aquel “significado poético” de Kristeva, explica:

El objeto de la poética (decía yo poco más o menos) no es el texto considerado en su singularidad (esto es más bien asunto de la crítica), sino el architexto o, si se prefiere, la architextualidad del texto (es casi lo mismo que suele llamarse «la literariedad de la literatura»), es decir, el conjunto de categorías generales o trascendentes -tipos de discurso, modos de enunciación, géneros literarios, etc.- del que depende cada texto singular. Hoy yo diría, en un sentido más amplio, que este objeto es la transtextualidad o transcendencia textual del texto, que entonces definía, burdamente, como “todo lo que pone al texto en relación, manifiesta o secreta, con otros textos” (1989, p. 9).

Por secuencia lógica, vamos a referirnos a los cinco tipos de trascendencia textual propuestos por el crítico francés. El primero de ellos, denominado “Intertextualidad”¹, se refiere a la relación de copresencia entre dos o más textos, es decir, eidéticamente y frecuentemente, como la presencia efectiva de un texto en otro. El segundo tipo es el “Paratexto”², que está constituido por la relación menos explícita y más distante que el texto propiamente dicho mantiene con su paratexto: título, subtítulo, prefacios, advertencias, prólogos, notas al margen, epígrafes, ilustraciones, y otros tipos de señales “que procuran un entorno [...] al texto y a veces un comentario oficial u oficioso del que el lector más purista y menos tendente a la erudición externa no puede siempre disponer tan fácilmente como desearía y lo pretende” (1989, pp. 11-12). Del tercer tipo de trascendencia textual, a saber, la “Metatextualidad”, dice Genette que es el “comentario” que une un texto a otro texto, que habla de él sin citarlo, e incluso sin nombrarlo; en suma, relación crítica por excelencia. El quinto nivel de trascendencia textual es la “Architextualidad”. Esta categoría implica una relación completamente muda que, como máximo, “articula una mención paratextual (títulos, como en *Poesías*, *Ensayos*, [...]) o subtítulos: la indicación *Novela*, *Relato*, *Poemas*, etc., que

¹ Según el autor, la forma más explícita y literal de la *intertextualidad* es la práctica tradicional de la cita, es decir, las comillas dobles (“”), con o sin referencia precisa. Explica luego: “en una forma menos explícita y menos canónica, el plagio [...] que es una copia no declarada pero literal; en forma todavía menos explícita y menos literal, la alusión, es decir, un enunciado cuya plena comprensión supone la percepción de su relación con otro enunciado al que remite necesariamente tal o cual de sus inflexiones, no perceptible de otro modo” (1989, p. 10).

² Entendido por Genette en el sentido ambiguo que funciona en adjetivos como parafiscal o paramilitar. El autor ejemplifica esta categoría con el caso de *Ulysse* de Joyce, cuyos capítulos contenían, en el momento de su publicación, títulos que los relacionaban con episodios de la *Odisea*. Dice: “Cuando aparece en libro, Joyce elimina esos intertítulos que poseen, sin embargo, una significación «capitalísima». Estos subtítulos suprimidos, pero no olvidados por los críticos, ¿forman o no parte del texto de *Ulysse*? Esta pregunta embarazosa, que dedico a los defensores del cierre del texto, es típicamente de orden paratextual. En este sentido, el «avant-texte» de los borradores, esquemas y proyectos previos de la obra pueden también funcionar como un paratexto” (1989, p. 12).

acompaña al título en la cubierta del libro), de pura pertenencia taxonómica” (1989, p. 13). No obstante, hay casos en que no existen tales categorizaciones, lo que puede explicarse, por ejemplo, como rechazo del autor por ver su obra vinculada a una clasificación específica. Incluso, Genette considera que la novela no se designa explícitamente como novela por estar ceñida a dicha categorización, ni el poema llega a ser poema por estar enmarcado en esa calificación:

En último término, la determinación del estatuto genérico de un texto no es asunto suyo, sino del lector, del crítico, del público, que están en su derecho de rechazar el estatuto reivindicado por vía paratextual. [...] Pero el hecho de que esta relación sea implícita y sujeta a discusión [...] o a fluctuaciones históricas [...] no disminuye en nada su importancia. La percepción genérica, como se sabe, orienta y determina en gran medida el «horizonte de expectativas» del lector, y por tanto la recepción de la obra (1989, pp. 13-14).

Cerramos la enumeración de estas categorías con la “Hipertextualidad”, entendida como toda relación que une un texto B (hipertexto) a un texto anterior A (hipotexto), en el que se injerta de una manera que no es la del comentario. En otras palabras, existe “hipertextualidad” cuando un texto B se deriva, ya sea descriptiva o intelectualmente, de un texto A; o, en un caso distinto, cuando el texto B no habla en absoluto del texto A, pero no podría existir sin él. A modo de explicación: el hipertexto resulta del hipotexto tras un proceso de transformación en el que el primero evoca, explícitamente o no, al segundo, y sin necesidad de hablar de él o citarlo.

Tales son, en síntesis, los tipos de trascendencia textual que aplicaremos como herramienta procedimental en el primer capítulo, con el fin de demostrar la efectiva relación intertextual, más o menos explícita, entre la *Biblia* y *Nueva crónica*. Ya en el segundo y tercer capítulo dejaremos de lado las categorizaciones de intertextualidad según Genette, y nos centraremos en aplicar y explicar en la *Nueva crónica* las categorías de análisis de *transculturación* y *semiosis colonial* respectivamente, esta última en contraste con las leyes generales de composición pictórica que se cumplen de manera puntual en tres ilustraciones de Guamán Poma.

De este modo, considerando que el universo de documentos consultados no proponen un análisis amplio de esta naturaleza, cabe señalar que el aporte de nuestra investigación al ámbito del estudio de las literaturas coloniales se expresa en nuevas perspectivas sobre la relación efectiva que existe entre los textos del canon bíblico y los textos de dicho periodo histórico, así como su papel en la configuración del sentido cosmogónico, espiritual, o, si se

quiere, religioso de estos; sus nuevas versiones y visiones del mundo, del origen de la especie humana, de su presente, de su fin.

2. ANÁLISIS

2.1 LA BIBLIA EN LA COMPRENSIÓN DEL *SUJETO COLONIAL* DEL NUEVO MUNDO

Para entender la categoría de análisis de *sujeto colonial* empleada por Rolena Adorno (1988), es necesario separar las aguas de las aguas¹: a un lado tenemos al *sujeto colonial colonizado* y al otro al *sujeto colonial colonizador*. Enmarcados en una serie de relaciones naturalmente conflictivas, ambos se mueven, en teoría, en la misma dirección: explicar (quizá definir) por medio de discursos, el lugar de la humanidad americana en el cuadro de la historia universal. De allí que el europeo del siglo XVI utilizara modelos de comparación como la semejanza y la oposición para identificar, conocer y clasificar a los nativos del Nuevo Mundo dentro de ese espectro reducido de posibilidades que ofrecía la versión oficial de la historia promulgada en el Viejo Continente. Ya fuera cronista, poeta, misionero o tratadista teológico, el *sujeto colonial colonizador* se ocupaba de la categorización del amerindio según sus similitudes y diferencias (conflictos y acuerdos) con los esquemas antropológicos de Occidente. Cumplió, al mismo tiempo, con el papel de emisor y receptor de discursos que intentaban conceptualizar aquello —de por sí irreductible— que observaba con asombro en el mundo recién descubierto, y, en nuestro caso, en el Virreinato del Perú. Ya Adorno ha indicado, para ser más concretos, que el *sujeto colonial colonizador* se define no por quién es sino por la visión que presenta del Nuevo Mundo:

No importa si el que habla es europeo o no; el criterio definitorio de este sujeto es la presentación de una visión europeizante, esto es, una visión que concuerda con los valores de la Europa imperial. A lo largo de esta discusión, “el sujeto colonial colonizador” y “el europeo” servirán como un tipo de “shorthand” para referirse no a algún *yo* particular, sino a cualquier *visión* colonizador[a] (1988, p. 56).

Esa “visión europeizante” o “colonizadora” hecha a la medida de los valores de la Europa imperial, cuyo propósito es clasificar los discursos de cualquier índole del *sujeto colonial colonizador*, vienen a ser en realidad los valores de la cultura masculina, caballerisca y cristiana. Veamos, por ejemplo, que los poemas épicos y las novelas de caballerías se convirtieron en relatos de celebración de la conquista americana, tanto así que

¹ Nos permitimos utilizar, en función de la retórica, esta expresión bíblica de Génesis 1:6-7, porque ilustra con precisión la idea de separación que queremos expresar sobre conceptos que tienen tantas diferencias como los sujetos que catalogan.

llegó a establecerse una relación entre la lectura de dichas novelas y la acción de los conquistadores (1988, p. 57). Con todo esto, el acierto de Adorno para entender la dinámica en la que el *sujeto colonial colonizador* construye su visión de las Indias, radica en la aplicación del concepto de *focalización*: la diferencia y la relación entre el agente que ve (*sujeto colonial*), el agente que comunica, lo que es visto (Nuevo Mundo) y la visión —compréndase versión— que dicho agente presenta sobre lo que es visto (discurso). Por fortuna, esta separación de elementos excluye la probabilidad de que la versión sobre lo que es visto “se destaque con la ilusión de ser neutral, universal o inocente”; se trata, en suma, de un método de observación más plural y seguro, y a la vez menos susceptible a la aceptación no refutada de *una* sola visión o de la versión de un solo *sujeto colonial*:

La relación entre el discurso caballeresco y el indianista se puede reconstruir por tres vertientes: Primero, la figura del amerindio, focalizado por una visión europeizante, dentro del marco del discurso caballeresco militar; segundo, la figura del amerindio, de nuevo focalizado por una visión europeizante, como lector de discursos europeos y como creador de discursos nativos; tercero, el sujeto colonial amerindio como productor de discursos históricos y focalizador del europeo colonial (1988, p. 57).

Ajustarnos a las tres vertientes propuestas por Adorno para reconstruir la relación entre el discurso caballeresco y el indianista, así como a la aplicación del concepto de *focalización*, es imperioso en nuestro propósito de explicar el papel que cumple la *Biblia* en la comprensión del *sujeto colonial* del Nuevo Mundo. Entremos, pues, en esta misma lógica, al universo de posibilidades que nos ofrece Guamán Poma como *sujeto colonial colonizado* y su versión europeizante, en este caso bíblica, de la historia espiritual de las Indias registrada en su *Nueva crónica y buen gobierno*.

2.1.1 COMO DIOS CRIÓ EL MUNDO [EN] SEYS DÍAS¹: Guamán Poma y la autopercepción de un *sujeto colonial*

Si, como indica Tieffemberg (2004), “una reestructuración del cosmos en la perspectiva andina solo es posible desde lo sagrado” (p. 223), el argumento creacionista traspuesto por Guamán Poma del Génesis a la *Nueva crónica* cobra sentido². La

¹ El sistema de subtitulación de este trabajo se deriva, a veces, de citas paratextuales de la *Nueva crónica* que resumen de manera contundente el pensamiento del Guamán Poma.

² No abordaremos en este capítulo la división del mundo andino en cuatro *suyus*, a saber, Chinchaysuyu (al norte), Collasuyu (al sur), Antisuyu (al este) y Contisuyu (al oeste). Estas divisiones “estaban representadas en el *Consejo real de estos reinos* donde al inca, en el centro, se le ve rodeado por los gobernadores de cada

sobreposición de las culturas amerindia y europea en términos históricos y teológicos que el autor expone en el capítulo titulado “Prólogo al lector cristiano” (2001, p. 13), no es, en la coherencia general del propósito de la *Nueva crónica*, un ejemplo de vana retórica. Por el contrario, el esquema de la prehistoria que salta a la vista a lo largo de la crónica de Guamán Poma es tan amplio y rico en relaciones intertextuales, en mapas cronológicos, en fechados prehistóricos, en caracterizaciones de etapas culturales de los incas, entre otros rasgos, que parece imposible abarcarlo para captar todo su valor (Cardich, 1971).

Al evocar el relato bíblico de la creación, otra vez el manuscrito guamanpomiano se convierte en un vehículo que reconfigura de manera considerable la memoria histórica de los indios del Perú. Esta vez el “cristiano lector” es el destinatario de un texto que soporta una visión novedosa —no nueva— del origen del mundo y los hombres que, sin embargo, es el resultado del contexto que vive el autor. Ya Rappaport y Cummins (2016) han afirmado que “solo aquellos referentes históricos que eran legalmente aceptables en la cosmovisión española fueron transmitidos por escrito para los futuros lectores” (p. 4). En efecto, la intención religiosa del cronista es clara:

PARA QVE ueáys, cristiano lector, de las marauillas y merced que Dios hizo para el bien de los hombres, que como Dios crió el mundo seys días, y para rredimir el mundo y los hombres trauajó treynta y tres años y murió y perdió la uida y por el mundo y por los hombres (2001, p. 13).

El orden de los enunciados que utiliza Guamán Poma parecen mantener una coherencia perfecta. Las “marauillas” de las que el “cristiano lector” debe tener plena conciencia catalogan el acto mismo de la creación narrado en Génesis 1 y 2; la “merced que Dios hizo para el bien de los hombres”, por su parte, califica el ministerio activo de Jesús que, como indica Lucas 3:23, comenzó a los treinta años. Entonces, relata el autor que, para “rredimir el mundo y los hombres” Cristo “perdió la uida por el mundo y los hombres”, y lo hace como un calco de la doctrina de la salvación en que la muerte de Cristo, mencionada en el Nuevo Testamento por lo menos 175 veces, cumple el más importante de los papeles.

uno de los cuatro *suyus* del Imperio Inca” (Holland, 2008, p. 104). Existían dentro de la división cuatripartita de Cuzco subdivisiones en las que las áreas de Collasuyu y Contisuyu estaban ubicadas en Hurim Cuzco (Cuzco Bajo), y las áreas de Chinchaysuyu y Antisuyu pertenecían a Hanan Cuzco (Cuzco Alto). Es cierto que cuando Tieffemberg hace alusión a “una reestructuración del cosmos” se está refiriendo más concretamente a dicha organización espacial del Imperio Inca (Tawantinsuyu) y no al relato bíblico de la creación de Génesis 1 del que trata este capítulo de la *Nueva crónica*, pero consideramos que sirve como ejemplo para ilustrar la autoridad de *lo sagrado* (la *Biblia*) en la que Guamán Poma se soporta para escribir una nueva historia espiritual de las Indias en lo tocante al principio de los tiempos.

Aquí, la función religiosa de la *Nueva crónica* se desarrolla a la par de la función de la doctrina bíblica general, pues Guamán Poma dicta, aunque con palabras distintas, lo mismo que Juan: que Dios “ha enviado a su Hijo para ser aplacación por nuestros pecados”¹; o como el dicho que indica que el Hijo de Dios se hizo Hijo de los hombres para que los hijos de los hombres llegaran a ser hijos de Dios.

Viracocha o Pachacamac, el ser supremo creador del cielo y de la tierra por el cual, según el padre José de Acosta, los incas tenían conocimiento del Dios de los cristianos (2008, p. 155)², quedan anulados en este apartado de la crónica. De quien proviene y en quien recae la intensidad del discurso de Guamán Poma es el Dios de los Judíos, Jehová-Elohim, cuyo significado básico es el fuerte, líder poderoso, deidad suprema; aquel que “crió” (*bará* en hebreo; *asa*, que traduce “hacer o construir”; *yasar*, que significa “formó”) el mundo, es decir, los cielos y la tierra, en seis días³:

Sauiendo lo mejor de los tienpos y años, hizo a nuestro padre Adán y a nuestra madre Eua, el cielo y la tierra y la agua y uiento, pezes y animales, todo para los hombres, y el cielo para poblarnos a los hombres. Y para ello murió nuestro señor Jesucristo y nos enbió el Espíritu Sancto para que fuésemos alumbrados con su gracia (2001, p. 13).

Esta expresión del dogma cristiano de la creación, entendido en todo el sentido de la palabra como un fundamento capital de la fe católica, nos muestra a un *sujeto colonial productor de discursos históricos*, de visiones cosmogónicas favorables para la empresa europea imperial. Al mismo tiempo, la figura intelectual del autor concuerda con la del *sujeto colonial* focalizador que simpatiza con el proyecto colonial europeo. Asombra comprobar,

¹ 1 Juan 4:14 dice: “Y nosotros hemos visto, y testificamos que el Padre ha enviado a su Hijo para ser Salvador del mundo”. Véase también: Mateo 20:28, Juan 3:16, Romanos 5:8, 1 Corintios 15:3, Filipenses 2:8 y 1 Timoteo 2:5-6.

² Veamos el particular argumento de Acosta: “Primeramente, aunque las tinieblas de la infidelidad tienen escurecido el entendimiento de aquellas naciones, pero en muchas cosas no deja la luz de la verdad y razón algún tanto de obrar en ellos; y así comúnmente sienten y confiesan un supremo señor y hacedor de todo, al cual los de Pirú llamaban *Viracocha*; y le ponían nombre de gran excelencia como *Pachacamac* o *Pachayachachic* —que es «creador del cielo y tierra»— y *Usapu* —que es «admirable»— y otros semejantes. A éste hacían adoración —y era el principal que veneraban— mirando al cielo. Y lo mismo se halla en su modo en los de México, y hoy día en los chinosxi y en otros infieles. Que es muy semejante a lo que refiere el libro de los *Actos de los Apóstoles* haber hallado San Pablo en Atenas, donde vió un altar intitulado *Ignoto Deo* —al «Dios no conocido»—, de donde tomó el apóstol ocasión de su predicación diciéndoles: «al que vosotros veneráis sin conocerle, ése es el que yo os predico». Y así, al mismo modo, los que hoy día predicán el Evangelio a los indios no hallan mucha dificultad en persuadirles que hay un supremo Dios y Señor de todo, y que éste es el Dios de los cristianos, y el verdadero Dios” (2008, p. 155).

³ Según Génesis 1, el primer día de la creación Dios hizo la luz; el segundo los cielos; el tercero la Tierra con todos sus árboles y frutos, así como los mares; el cuarto el sol, la luna y las estrellas; el quinto las aves y los seres del mar; y el sexto los animales de la tierra y al hombre, varón y hembra, a imagen y semejanza suya.

sin embargo, que Guamán Poma desarrolla papeles diversos en su intento de comprensión de la realidad histórica: por un lado, dialoga con el discurso colonial del conquistador que, en términos de Adorno (1988), era estimado como científico, objetivo, razonado, en plena relación con el dominio del intelecto; por el otro, teje un discurso nativo que tiene también carácter subjetivo y que procura la restauración de la historia “destacando la sociedad autóctona como agente activo (no como víctima) de su propio destino” (1988, p. 64).

Entiéndase bien: Génesis, cuya paternidad literaria generalmente ha sido atribuida a Moisés, es un libro tocante al principio de muchas cosas: el mundo, el hombre, el pecado, la civilización, las naciones e Israel (Caldwell, 2011). Por eso, entre la literatura del Oriente Próximo, es un libro único en su clase en razón a que es considerado como el fundamento genético del resto de los libros de la *Biblia*. El hecho de que la *Nueva crónica* contenga, en el caso específico del “Prólogo al lector cristiano”, referencias de tipo intertextual sobre el Génesis, es una confirmación de que la categoría de *sujeto colonial como productor de discursos históricos* es perfectamente atribuible a Guamán Poma, ya que el haber sometido voluntariamente su discurso en medio de la guerra de la conquista se interpreta como la prueba de lealtad al monarca español y la doctrina de la verdadera religión:

Su respuesta a la visión que despreciaba a las multitudes americanas por haberse dejado conquistar fácilmente, era inscribir en su propio discurso la evidencia de los valores - prudencia, ingenio y valor- de cuya falta se les acusaba. Responde así de un golpe al discurso que le pintaba como cobarde y cruel, como idólatra perdido. La solución adecuada era recrear el discurso caballeresco, apropiándose de los valores de la milicia cristiana (Adorno, 1988, p. 65).

Pero hay más. Antes de concluir el prólogo, Guamán Poma da un salto temporal significativo hasta uno de los acontecimientos más importantes de la fe cristiana narrados en el libro de los Hechos: se trata del día de Pentecostés¹, cuando Dios “nos envió el Espíritu Sancto para que fuésemos alumbrados con su gracia”. Dice la *Biblia*:

Cuando se cumplieron los días de las siete semanas, estaban todos unánimes juntos; y de repente vino un estruendo del cielo como de un viento vehemente que venía con ímpetu, el cual llenó toda la casa donde estaban sentados; y se les aparecieron lenguas repartidas, como de fuego, que se asentó sobre cada uno de ellos. Y fueron todos llenos del Espíritu Santo, y comenzaron a hablar en otras lenguas, como el Espíritu Santo les daba que hablasen. Y hecho este estruendo, se juntó la multitud; y estaban confusos, porque cada uno les oía hablar su

¹ Datado en el año 30 d.C.: (Hechos 2:1-13). Pentecostés era la cuarta de las fiestas anuales de los judíos (después de la Pascua, los panes sin levadura y los primeros frutos), y ocurría 50 días después de esta última. Según Caldwell (2011), “era el nombre griego para la fiesta judía de las semanas, llamada así porque caía siete semanas [...] después de los primeros frutos” (p. 1094). Este día marcó el comienzo de la Iglesia primitiva.

propia lengua. Y estaban atónitos y maravillados, diciendo: He aquí ¿no son galileos todos éstos que hablan? ¿Cómo, pues, les oímos nosotros hablar cada uno en su lengua en que somos nacidos? (Hechos 2:1-4, 6-8).

Subyace en el relato guamanpomiano una suerte de declaración testimonial. Al referir la frase “fuésemos alumbrados con su gracia”, defiende de algún modo el poder que en teología reviste a la tercera persona de la Trinidad: el Espíritu Santo. Lo que evidencia la *Biblia* es que, en experiencias similares¹, quienes presenciaban una manifestación del Espíritu Santo —también llamado como el Consolador (Juan 14:16)— de inmediato se convertían y, en consecuencia, pasaban a ser miembros del cuerpo de Cristo (la Iglesia). La forma verbal “fuésemos” da a entender un proceso de inclusión personal en el misterio de la obra del Espíritu Santo. Guamán Poma se dice indio del Perú, pero alumbrado por la gracia del Espíritu del Dios de los Judíos, es decir, bautizado por el beneplácito de la providencia divina como forma de identificación con el mensaje cristiano y con el grupo cristiano. Estamos ante el texto de un *sujeto colonial* cuya autopercepción está imbuida de tipologías religiosas en las cuales su categoría de amerindio adquiere, poco a poco, un nuevo significado.

En concordancia, la base teológica del relato guamanpomiano pone ante nuestros ojos una visión del mundo que debe ser entendida según la naturaleza transculturadora de la vida indígena colonial. En ese espacio de tiempo, nuestro indio ladino emerge entre el enorme entramado de signos y representaciones de *sujetos coloniales colonizadores* y *sujetos coloniales colonizados*, como un autor heterogéneo “en su uso de los nuevos códigos culturales” (Rappaport y Cummins, 2006, p. 57). De ahí que Adorno (1995) postule una categoría aún más adecuada a las que hemos mencionado: el *sujeto de escritura* “que participa de ambas tradiciones culturales pertinentes —la europea tanto como la andina— para abogar por su posición” (p. 42), o sea, la que implica un sincretismo armónico de lo sagrado y trascendente.

¹ Véase también: Hechos 4:8, 31; 6:3, 5; 7:55; 9:17 y 13:9, 52.

2.1.2 PRI[ME]R GENE[RACIÓ]N DEL MVNDO: el *sujeto colonial* y la reproducción de la historia bíblica

Novedosas perspectivas surgen en la comprensión de las estrategias discursivas de los indios del Virreinato del Perú a partir del estudio de los testimonios de Guamán Poma. Los textos de la *Nueva crónica*, entendidos no como enunciados letrados inmóviles, herméticos o invariables, sino como “un tejido discursivo cuya unicidad dialógica incorpora voz y cuerpo, habla y espacio, lengua y tiempo, palabra y cosmovisión” (Espino, 2006, p. 95), representan una conceptualización distinta del origen de los hombres del Nuevo Mundo. Para Chang (1982), el discurso de Guamán Poma articula incluso su posición como emisor con la historia de la producción y publicación de su manuscrito, “para formar una trilogía donde descubrimos la visión andina de hechos tantas veces narrados por cronistas europeos” (p. 538). Tal es el caso de “El capítulo de las edades del mundo” (2001, pp. 22-32)¹, donde Guamán Poma extracta la historia del pueblo hebreo desde el tiempo de los patriarcas hasta el reinado de Sedequías², es decir, justo en el momento de la deportación de Judá a Babilonia a manos del rey Nabucodonosor³.

Antes de enlistar el orden genealógico de los descendientes de “ADÁN I de su muger Eua”, Guamán Poma manifiesta al respecto del primero que fue creado por Dios en cuerpo y ánima, o, como explica Génesis 2:7, “formó, pues, el Señor Dios al hombre del polvo de la tierra, y sopló en su nariz el aliento de vida; y fue el hombre un alma viviente”. En términos teológicos, una anotación de este tipo remite a la identificación del hombre (criatura) con Dios (creador), por el hecho de haber sido formado a su imagen y semejanza⁴ (no nos referimos a imagen y semejanza físicas), como si su vida proviniese del aliento de Dios. A propósito, conviene advertir la incuestionable relación hipertextual que germina en este

¹ La mayoría de los textos bíblicos a los que Guamán Poma hace alusión en este capítulo se encuentran en los libros de Génesis, Éxodo, Jueces, 1 de Samuel, 1 de Reyes, 2 de Reyes, 1 de Crónicas y 2 de Crónicas. Sorprende comprobar que en tan solo 5 de las 1200 páginas de la *Nueva crónica*, el autor consigna datos genealógicos que resultan, además de complejos, extensos. Al respecto, Caldwell dice: “el libro de Reyes está dividido en dos partes (1 de Reyes y 2 de Reyes) y puede ser confuso. Al principio hay que seguir la historia de una nación, luego la de dos y finalmente la de una de las dos. En total se mencionan 39 reyes. ¡Con razón hace falta ser un experto bíblico para mantener todos los detalles en orden!” (2011, p. 358).

² Salvo algunas excepciones, cada referencia a un patriarca en la *Biblia* abarca cuatro detalles: (1) el nombre, (2) la edad cuando le nace el primer hijo, (3) los años que vive después y (4) la edad de morir.

³ Véase: 2 Reyes 24:8-25:30, 2 Crónicas 36:11-21 y Jeremías 52.

⁴ Génesis 5:1-2 dice: “Este es el libro de la descendencia de Adán. El día en que creó Dios al hombre, a la semejanza de Dios lo hizo; macho y hembra los creó; y los bendijo, y llamó el nombre de ellos Adán, el día en que fueron creados”.

capítulo de la *Nueva crónica* (un hipertexto, en términos de Genette) en correspondencia con la *Biblia* (hipotexto). Ciertamente es que el manuscrito peruano no habla directamente del texto sagrado, pero es igual de cierto que no podría existir, por lo menos en este apartado, sin él. Ya Genette ha demostrado que el hipertexto resulta del hipotexto tras un proceso de transformación en el que el primero evoca, explícitamente o no, al segundo, y sin necesidad de aludirlo directamente o citarlo (1989, p. 14):

Adán engendró a Seth, Seth engendró a Enos, Enos engendró a Caynam [Cainán]. Caym [Caín] mató a Abel; éste salió la casta de negros por envidia. Edeficó la primera ciudad; llamóla Enoch porque un hijo suyo se llamaua acá. Caynam [Cainán] engendró a Malaleel, Malaleel engendró a Lareth [Jared], Lareth engendró a Enoth, el que está en el paraíso. Su padre deste, a Amelh [Lamec], fue de linage de Caín. Tubo tres hijos y una hija: Jael [Jabal] enuentó las cauanas, otro hijo, Tubal [Jubal], enuentó el órgano y la uigüela y canto de órgano. Tabalcaym [Tubalcáin] enbentó el arte de labrar hierro, la hija, Noema [Naama], enuentó el hilar. Enochen engendró a Matuzalem. Este dicho Matuzalem beuió en el mundo más que todos, mil y quarenta y tantos años, pero más ueuió Adán y Eua. Matusalén engendró a Lamech, Lamech engendró a Noé. Estos dichos hombres, cada uno de ellos y sus multiplicos, beuieron muy muchos años. Sólo Adán y Eua ueuiría dos o tres mil años. Parerían de dos en dos² y ancí fue nesesario henchir el mundo de gente (2001, p. 23).

El enunciado se remonta a Génesis 4:8, pasaje que relata la muerte de Abel a manos de Caín, y se extiende hasta el capítulo 5:30. Poco conviene atestiguar la coherencia del orden con el que Guamán Poma presenta este “árbol genealógico” de los primeros eslabones del pueblo judío; es ya notorio que parte de Génesis 5:6 y, a medida que avanza en el relato — por llamarlo de algún modo—, va retrocediendo hasta Génesis 4 para introducir las historias de Caín, Abel y los tres hijos de Lamec. Hemos de señalar, por otra parte, tres vacíos estadísticos cuyas causas son realmente difíciles, y además innecesarias, de conjeturar¹. No referimos, en primer lugar, a la cantidad de años de vida que Guamán Poma le atribuye al ya mítico Matusalén cuando alega que “beuió en el mundo más que todos, mil y quarenta y tantos años” cuando en realidad vivió 969 (Génesis 5:27). De igual modo, dice de Adán y Eva que vivieron más años que “Matuzalem”, cuando Génesis revela que Adán vivió 930 años (5:5). Finalmente, imputa una determinada cantidad de años a Eva, dato inexistente en los textos bíblicos: “Sólo Adán y Eua ueuiría dos o tres mil años. Parerían de dos en dos y

¹ Guamán Poma excusa su propensión al error al advertir, sobre este entramado de nombres, “Questo se escriue consederándose que no se puede sauer tanto ni de tantos años, porque el mundo está ya ueiejo, que sólo Dios en su secreto saue todo lo pasado y lo uenedero. No puede pazar con lo determinado de Dios, cino sólo ymaginar que a millones de años desde que se fundó el mundo, según para el castigo de Dios. Estubo el mundo lleno de hombres que no cauí y estos no conoció al Criador y Hazedor de los hombres” (2001, p. 23).

ancí fue necesario henchir el mundo de gente”. ¿Cómo interpretar, desde lo estrictamente literario, atribuciones como esta? ¿Qué relato histórico pretende crear Guamán Poma?

Hay otro aspecto entre tantos del que queremos echar mano. La descripción que Guamán Poma hace sobre Enoc al referenciarlo como aquel que “está en el paraíso”, o que “desapareció, porque le llevó Dios”, tal y como traduce *La Biblia del Oso*, es, según nuestro criterio, una evidencia de la plena aceptación y el reconocimiento de la veracidad de los milagros ocurridos a lo largo de la historia del pueblo judío como signos del poder de Dios y de la recompensa prometida a los hombres fieles. Por otro lado, resulta curiosa la explicación que da sobre el origen de “la casta de negros por envidia”, a saber, los descendientes de Caín, entendiendo tal ilustración como un modo particular de reproche. Lo que interpretamos es que este *sujeto colonial* utiliza una estrategia argumentativa excepcional. Adoptando el carácter de indio cristiano que conoce a fondo las Sagradas Escrituras, condena la actitud destructora de los hombres ejemplificada en el delito acaecido por Caín. Aunque la *Biblia* no enseñe nada sobre “la casta de negros por envidia”, estas valoraciones de lo bueno y lo malo, esta suerte de conciencia moral, conforman un paralelo vital en el marco de la tradición cristiana que no es obviado por el autor; se refleja el acierto de quien es obediente, leal y humilde (2001, p. 931), y el desacierto de quien atenta contra la vida de sus semejantes. ¿Dónde están ubicados los conquistadores? ¿Dónde los amerindios como él? La vitalidad del discurso guamanpomiano nos conduce a interpretar, sin temor a equivocarnos, que los “blancos occidentales” reciben así el apelativo peyorativo de “negros por envidia”. Salta a la luz, bajo cuerda, el contrasentido implícito en las exposiciones obre las nociones de moralidad en la *Nueva crónica*. Es la palabra —protagonista y canal— la *forma* que todo lo soporta, porque sabe Guamán Poma que en ella recobran poder sus maneras del decir: escribir “negros por envidia” en un texto cuyo destinatario fue claramente previsto, es anular las posibilidades de veracidad de otros discursos sobre moralidad, porque lo que no es confirmable en las obras resulta poco creíble en las palabras, escritas.

2.1.3 SEGUNDA EDAD DEL MUNDO: el *sujeto colonial* y su interpretación de un nuevo pasado histórico

La crítica literaria Mercedes López-Baralt (1995) describe el intenso mestizaje lingüístico, genérico y discursivo de la *Nueva crónica*, y más sucintamente la superposición

de roles de su autor (indio ladino, cristiano, autor, pintor, escribano, traductor, consejero real, predicador, etc.) con la expresión italiana *un ballo in maschera*, o sea, *un baile de máscaras* andino (p. 71). Un pensamiento similar expone Aranibar (2017) cuando advierte al lector de la *Nueva crónica* sobre lo fácil que es perder la brújula en el afán de examinar y detenerse en la multitud de intereses que ocupan al autor. Para el historiador peruano, la de Guamán Poma es una personalidad rica en matices, su sentido del humor es acusado, su inteligencia aguzada y su intuición para penetrar el interior de las cosas, enorme (p. 16). No rechazamos del todo la apreciación de López y Aranibar sobre la multiplicidad de colores que adquiere la voz del autor sobre todo porque encierra en signos de admiración la recurrente preeminencia del discurso religioso adquirido y replicado por el indio peruano. Pero, ¿a qué viene esto?

No cabe duda que, en ciertos momentos, la retórica sermonaria de la *Nueva crónica* predomina sobre el impulso narrativo de tipo histórico. Por ejemplo, las primeras páginas de la carta guamanpomiana, pensada (para) y dirigida al Rey de España, intentan (haciendo las veces de prólogo) construir una red de sentidos introductorios, de máscaras verbales que concordaran a plenitud con los símbolos devotos adoptados y divulgados por quien habría de ser el receptor mismo del mensaje. ¿Para qué? Para persuadirlo de reformar la empresa colonial y sugerir un nuevo orden de gobierno que garantizara la suerte futura de las Indias (Ortega, 1984, p. 204). Es como si, al principio del juego retórico, Guamán Poma pusiera sobre la mesa sus cartas de juego, o sea, como confirmándole a su interlocutor que ambos están hablando el mismo idioma simbólica y literalmente. Sin embargo, la distancia geográfica, étnica y social que separan a Guamán Poma y al Rey de España le imponen al primero “la necesidad de establecer *ab initio* sus credenciales. Se trata de autorizar su propia voz” (López, 1995, p. 70). ¿De qué credenciales hablamos? De los hitos insoslayables de la doctrina cristiana que debe señalar en su crónica: la creación de los hombres por voluntad divina (Génesis 1-3), el juicio sobre el mundo por medio del diluvio universal (Génesis 6-9), la confusión de lenguas en la Torre de Babel (Génesis 11:1-9) y otros menos citados como el arrebatamiento de Elías por medio de un torbellino (2 Reyes 2) o la descripción al detalle de la descendencia de Noé (Génesis 11:10-28):

SEGVNDA EDAD DEL MVNDO, desde el arca de Noé, del [di]luuio, says mil y seycientos doze años: Mandó Dios llouer quarenta días y quarenta noches, aún pesó cin escanpar y esto uastó para anegar el mundo. Primero cintió Helías el estruyendo y el tenblor de la tierra y el toruellino que trastornaua los montes. Y después desta tenpestad, ciguióse aquel ayre delgado en que uenía Dios y sesaua el castigo de Dios y ancí quedó castigado el mundo por mandado

de Dios. Noé salió del arca y plantó uña y de ello hizo uino y biuió del dicho uino y se enborrachó. Y sus hijos ydeficaron la torre de Babelonia; por mandado de Dios tubieron de [sic] deferentes lenguages que antes tubieron una lengua. En esta edad uiuieron los hombres quatrocientos o trecientos años. Mandó Dios salir desta tierra, derramar y multiplicar por todo el mundo. De los hijos de Noé, destos dichos hijos de Noé, uno de ellos trajo Dios a las Yndias; otros dizen que salió del mismo Adán. Multiplicaron los dicho[s] yndios, que todo lo saue Dios y, como poderoso, lo puede tener aparte esta gente de indios. En tiempo deluio, como dicho es, engendró Noé a Arphaxad, Arphaxad engendró a Sali [Sala], Sali engendró a Heber, Heber engendró a Phalig [Peleg], Phalig engendró a Reu, Reu engendró a Sarug [Serug], Sarug engendró a Nachor [Nacor], Nachor engendró a Tharé [Taré], Tharé engendró a Abrahán. Salió de la tierra de los caldeos y destroyeron a los dichos sodomestras, que comensó los primeros ydolos del rrey niño. Y se comensó la dicha moneda. Abrahán y su linage comensaron a serconcidarsea. Y sacrificó a Dios con su hijo (2001, p. 25).

Nos hallamos frente a un hecho testimonial que da cuenta del mundo personalísimo de un *sujeto colonial* particular, un hecho testimonial en el que convergen diversas interpretaciones de un “nuevo” pasado histórico. En él, Guamán Poma expone sus modos de representación de hechos religiosos ya sea como simpatizante o como represor de la heterodoxia religiosa (Chaupis y Aguilar, 2016, pp. 172-173). Es este el emblema del mundo colonial entendido como una “amalgamación, un mundo de límites constantemente borrosos” (2016, p. 69) que depende de la reivindicación del sujeto creador que lo interpreta, o sea, el cronista:

En efecto, si como tenemos entendido cada sujeto se define en una relación con los objetos con quienes se contacta y en una interacción intersubjetiva, la cultura, que es un tejido de relaciones, estará compuesta y caracterizada por el tipo de relaciones que en su interior se establecen por los sujetos entre sí y entre ellos y los objetos del mundo, sean éstos valores, cosas, pasiones, productos de la naturaleza, etc. (Moreno, 1991, pp. 3-4).

Sí, valores y pasiones, tales como la doctrina bíblica completa en la que Guamán Poma se concentra con ímpetu. Cada reflexión de su crónica, cada reproducción de “trozos” de la historia bíblica, cada alusión a patriarcas, apóstoles y fieles es el resultado de su propio tejido de relaciones, su propia apuesta discursiva: él está buscando la plena comprensión de un pasado que su pueblo antes no conocía, como buscándole el sentido, las grietas, los silencios en los que él (y los indios en general) tuvieran lugar. Por eso, en la segunda de las cinco edades del mundo, el cronista “da fe” de la anegación del mundo en medio del diluvio universal: “Y después desta tenpestad, ciguióse aquel ayre delgado en que uenía Dios y sesaua el castigo de Dios y ancí quedó castigado el mundo por mandado de Dios” (2001, p. 25). Aquel “ayre delgado” no es más que el viento que Dios hizo pasar sobre la tierra (Génesis 8:1b) para hacer cesar las aguas:

Y se cerraron las fuentes del abismo, y las ventanas de los cielos; y la lluvia de los cielos fue detenida. Y se tornaron las aguas de sobre la tierra, yendo y volviendo; y decrecieron las aguas al cabo de ciento cincuenta días (Génesis 8:2-3).

Entonces, partiendo de Noé y extendiéndose —genealógicamente hablando— hasta Abram¹, el cronista reitera, y a nuestro modo de ver justifica, la tesis del juicio divino derramado sobre la tierra a causa de las múltiples iniquidades de los hombres². Nos da la impresión que Guamán Poma quisiera trasladar, para efectos de la coyuntura social de su tiempo, la sentencia explicativa de Dios para anunciar el diluvio: “Y dijo el Señor: No contendrá mi espíritu con el hombre para siempre, porque ciertamente él es carne” (Génesis 6:3). Ya sea que se trate de una referencia al Espíritu Santo conteniendo con la humanidad por sus “herrerías”, o del espíritu que Dios había puesto en los seres humanos y que no habría de permanecer —en el sentido de que la humanidad estaba condenada a la muerte—, el cronista testifica, con el uso de palabras superlativas, digamos, como aquellas que revisten de certeza un elemento particular de su discurso, que: “y así quedó castigado el mundo por mandado de Dios” (p. 25). Entonces, esta teología aplicada al descalabro moral de la conquista, tiene suma legitimidad para Guamán Poma:

Su discurso entonces se convierte en un “yo acuso la falta de orden, yo acuso un saber deficiente, yo acuso por medio de una taxonomía de crímenes y pecados suficientemente extensa como para servir de base a todo un nuevo orden jurídico”. Acusa en especial la falta de castigos commensurables a las transgresiones, la irregularidad de su aplicación (Castro, 1995, p. 132).

Hemos de señalar que la referencia de temporalidad de la “SEGUNDA EDAD DEL MUNDO” no son perfectas. Este hecho resulta admisible en un manuscrito cuyo autor sencillamente traslada relatos de la *Biblia* con fines ilustrativos, a veces catequéticos, no del todo doctrinarios; para ello no hacía falta guardar correlaciones herméticas con antiguos períodos de la historia del Oriente Próximo. Urgía, sí, agrupar u ordenar de forma inusitada un nuevo relato de la realidad o, como explica Julio Ortega (1986) sobre los usos plurales del discurso guamanpomiano, hacer de la *Nueva crónica* una suerte de máquina de la memoria que preservara el orden de la cultura nativa, la lógica de su sentido, pero también “un

¹ El nombre de Abram es cambiado por Abraham en Génesis 17:5, y significa “padre de multitudes”.

² La inminencia del juicio de Dios contra la impiedad y el pecado de la humanidad es ilustrada de igual modo por Jesús en Lucas 17:20-37, un pasaje profético que remite al día de la manifestación del reino de Dios según la ciencia escatológica. En este caso, el pecado de las generaciones de Noé y Lot es comparado con el pecado de la generación del tiempo de Jesús.

instrumento mediador que transforme el dato occidental en dato aborigen para, en seguida, presentar el dato aborigen en su propia racionalidad y dentro del nuevo orden del mundo cristiano-español” (p. 205).

La opinión de Ortega de que, como amerindio, Guamán Poma “no se limita a comprobar la diferencia de lo nuevo” sino que trasciende a reordenarlo dentro de sus propios códigos, se acopla a la perfección a la explicación que queremos dar sobre los vacíos en el fechado que el cronista insinúa al respecto de los patriarcas judíos. Nótese que Guamán Poma une dos relatos distantes en el tiempo: el diluvio y la “ascensión” de Elías al cielo en un torbellino. Al iniciar, señala que “Mandó Dios llover quarenta días y quarenta noches, aún pesó cin escanpar y esto uastó para anegar el mundo”, pero de inmediato añade que “Primero cintió Helías el estruyendo y el tenblor de la tierra y el toruellino que trastornaua los montes”. Para él no importa que el diluvio esté datado en el 5.000 a.C. y la vida de Elías en el 874 a.C.; ambos eventos están separados por poco más de 4.100 años según las líneas de tiempo del Antiguo Testamento siempre susceptibles al error; ni siquiera suponemos que Guamán Poma se haya preguntado por esto. De todos modos, el texto refuerza la imagen del *sujeto colonial productor de discursos históricos*, entendido por Ortega simplemente como un *sujeto histórico* que da cuenta de sus roles a partir del cambio y el desorden, y a nombre de la reforma y el orden. El discurso de Guamán Poma es modelador: “suma los testimonios para persuadir y cataloga el pasado para sostener el porvenir; esto es, empieza en el origen (en la *Biblia* y el Incario) para diseñar el porvenir (el Imperio y las Nuevas Indias)” (Ortega, 1986, p. 209).

Por otro lado, salta a la vista el interés exclusivo del cronista por los relatos de los arrebatamientos de los profetas vivos al cielo (ya venía de aludir a lo ocurrido con Enoc en “La primera edad del mundo”). Veamos, al respecto, el testimonio bíblico del milagro obrado sobre la humanidad de Elías, mismo que el autor incorporó en su *Nueva crónica*: “Y aconteció que, yendo ellos hablando, he aquí, un carro de fuego con caballos de fuego apartó a los dos; y Elías subió al cielo en un torbellino” (2 Reyes 2:11). Para Aranibar (2017), “por asociación de ideas del pasaje de Gen 8:1 en que dios da término al diluvio [...] salta HP¹ a una cratofanía ajena a la anterior, la aparición de Yahvé ante el profeta Elías² [...] y su

¹ Abreviatura de Huaman Poma.

² 1 Reyes 19:11-12 dice: “Y él le dijo: Sal fuera, y ponte en el monte delante del SEÑOR. Y he aquí el SEÑOR que pasaba, y un gran y poderoso viento que rompía los montes, y quebraba las peñas delante del

ascensión celeste” (p. 570). En concordancia, interpretamos la insistencia del cronista por relatar las grandes efemérides de la *Biblia* como una urgencia personal por revestir con vigor religioso un texto que eventualmente sería juzgado en el proceso de censura de la inquisición. Sin importar la exactitud con que los hechos históricos en que se desenvuelve la narrativa bíblica sean codificados, o mejor, incorporados al cúmulo de ideas sobre el mundo que heredó Guamán Poma, el hecho en sí mismo da cuenta de un modelo discursivo particularmente rico; tienen lugar en él diversas formalizaciones de lo occidental, didácticas evangelizadoras, discursos que hacen las veces de “una máquina de la memoria” (Ortega, 1986, p. 205) y un enorme repertorio de voces que confirman las cualidades excepcionales de la *Nueva crónica* y de su autor.

Ahora, el cronista se ocupa en el relato de una historia del periodo posdiluvial: “Noé salió del arca y plantó uña y de ello hizo uino y biuió del dicho uino y se enberrachó”¹. La referencia exacta en la *Biblia del Oso* es Génesis 9:20-21: “Y comenzó Noé a labrar la tierra, y plantó una viña; y bebió del vino, y se embriagó, y se descubrió en medio de su tienda”. Es curioso notar que Guamán Poma, así como Pablo de Mera (1614), omite la descripción, a todas luces llamativa, sobre la desnudez de Noé. Lo que sí indica es que los hijos de este (en realidad fueron descendientes lejanos) “ydeficaron la torre de Babelonia²”, donde Dios hubo de confundir las lenguas de quienes pretendían llegar hasta el cielo y hacerse a un nombre de renombre —valga la cacofonía— por si fueren esparcidos sobre la faz de toda la tierra (Génesis 11:4). Una vez más, este relato en particular sobre el desafío directo al mandato de Dios por parte de los humanos³ es solo un eslabón en la extensa cadena de acontecimientos enmarcados en los libros del Pentateuco, y sobre los cuales el cronista demuestra tener por lo menos parcial conocimiento.

Ahora bien, ¿cómo interpreta Guamán Poma, en el marco del mestizaje cultural del que fue testigo, aquel relato de que “por mandado de Dios” los hombres “tubieron de [sic]

SEÑOR; mas el SEÑOR no estaba en el viento. Y tras el viento un terremoto; mas el SEÑOR no estaba en el terremoto. Y tras el terremoto un fuego; mas el SEÑOR no estaba en el fuego. Y tras el fuego una voz apacible y delicada”.

¹ El soldado, cronógrafo y astrólogo español Pablo de Mera, relata con asombrosa exactitud este mismo pasaje. En su libro titulado *Tratado del cómputo general de los tiempos [...]*, escribe: “En esta primera edad mando Dios a Noe hazer el arca, y hecha vino el diluio, y salieron ocho personas. Duro hasla Noe, desde Adán. Salió del arca, y planto viñas. Del fruto hizo vino, y beuio, y fe embriago. Esto fue al principio de la segunda edad” (1614, p. 90).

² Torre de Babel (Génesis 11:1-9).

³ Véase Génesis 9:1.

deferentes lenguages que antes tubieron una lengua”? ¿Había surgido un interrogante sobre las implicaciones que tuvieron lugar en el Nuevo Mundo a causa de la diferencia de lenguas entre conquistadores y conquistados? Si, como manifiesta Héctor Pérez-Brignoli, los contactos culturales en Hispanoamérica estaban determinados, entre otros factores, por la aceptación de la supremacía de la lengua castellana y la escritura por parte de los indios (2017, p. 103), no es del todo atrevido tomar como ejemplo la Torre de Babel para preguntarnos qué tipo de abstracción tuvo que sortear Guamán Poma como *sujeto colonial colonizado*. ¿Acaso podía hallarse un contexto histórico más propicio que el Virreinato del Perú para que Guamán Poma se sintiera identificado con este relato bíblico en especial? Y, de nuevo, si la variedad lingüística de la *Nueva crónica* denota a cabalidad tal coyuntura, ¿por qué no es válido el paralelo entre la historia del Antiguo Testamento y la historia de la cual estaba siendo testigo desde su posición de *sujeto colonial productor de discursos históricos*?

Pero este plurilingüismo es efectivo porque además del quechua Guamán Poma utiliza otras lenguas nativas, como el aymara, y es importante discutir su relación con las mismas. La *Corónica* es, como sabemos, un gran archivo textual: Guamán utilizó todos los modelos discursivos que pudo conocer para reajustarlos a su propia necesidad expositiva, a su estrategia comunicativa cultural, de manera que la convención retórica de esos repertorios adquiere en su crónica una operatividad semiótica decisoria; pero, además, la *Corónica* es un archivo de voces, un magnífico escenario oral, donde escuchamos la palabra remota de los grupos étnicos tanto como las voces urgidas de los sectores sociales en formación; en este sentido, hay una oralidad pre-textual, una actualidad espectacular de lo hablado, que proviene incluso de la actividad escritural porque Guamán Poma se presenta como el intérprete de las voces sin escritura, que le hablan y le informan para que él registre luego en su *Corónica* las noticias y las quejas (Ortega, 1986, p. 205-206).

Guamán Poma es un indio letrado que rehúye a la idea de hilvanar argumentos profundamente teológicos. De hecho, simplifica su lenguaje, lo amasa a su antojo y le sale al paso a los hechos enigmáticos e inexplicables con bella sencillez: “Multiplicaron los dicho[s] yndios, que todo lo saue Dios y, como poderoso, lo puede tener aparte esta gente de indios” (2001, p. 25). Ese “que todo lo saue Dios” implica soberanía divina, como si Guamán Poma defendiera la potestad de Dios para abstenerse de revelar a los hombres asuntos solo competentes a su omnisciencia; como quien plantea, en un tono no del todo explícito, el eterno interrogante del porqué Dios ocultó a los indios del Nuevo Mundo de los ojos del resto del mundo hasta terminado el siglo XV. Como dijo Lucas en Hechos 1:7, parafraseando a Jesús: “No es vuestro saber los tiempos o las sazones que el Padre puso en su sola potestad”.

Exceptuando el error cometido por Guamán Poma al omitir el nombre de Sem y reemplazarlo por el de Noé¹, la descendencia descrita al final del texto de la “SEGVNDA EDAD DEL MVNDO” es inequívoca. Los nueve descendientes de Sem —no de Noé, como afirma el autor— mencionados en la *Nueva crónica*, corresponden exactamente a los nueve que menciona la *Biblia*.

En tiempo deluuiio, como dicho es, engendró Noé a Arphaxad, Arphaxad engendró a Sali [Sala], Sali engendró a Heber, Heber engendró a Phalig [Peleg], Phalig engendró a Reu, Reu engendró a Sarug [Serug], Sarug engendró a Nachor [Nacor], Nachor engendró a Tharé [Taré], Tharé engendró a Abrahán (2011, p. 25).

Como Guamán Poma no menciona la cantidad exacta de años que vivió cada uno de los descendientes de Sem, cosa que sí ocurre en Génesis 11:10-26², es probable que el texto del que partió para transcribir dicha descendencia sea 1 de Crónicas 1:24-27: “Sem, Arfaxad, Sela, Heber, Peleg, Reu, Serug, Nacor, Taré, y Abram, el cual es Abraham”. No obstante, no hay que desconocer que el estilo narrativo con el que el indio ladino presenta tal descendencia compagina más con el pasaje de Génesis, pues la mención consecutiva de “engendró a” no está presente en 1 de Crónicas. Sea como fuere, Guamán Poma ordena nuevamente la narrativa de la tradición histórica judeocristiana. Se descubre ante nuestros ojos una suerte de artefacto óptimo para despertar la conciencia cristiana y lo que podríamos interpretar como un esquema demostrativo de quien va más allá del encuentro superficial con los conceptos de la nueva fe. Guamán Poma retrocede a los orígenes, transcribe las genealogías bíblicas en una misma edad del mundo en la que alumbra con potencia la figura del *indio adánico*; entonces, “el mundo andino de las Indias del Perú está configurado en el orden global”

¹ Para Aranibar (2017), el error se debe a una falla al copiar una lista ajena de Jerónimo de Chaves. Véase: Chaves, Jerónimo de. (1584). *Chronographia o reportorio de tiempos, el mas copioso y precisso, que hasta ahora ha salido a luz. Compuesto por Hieronimo de Chaues y agora nueuamente añadido* [sic]. Sevilla.

² “Estas son las generaciones de Sem: Sem, de edad de cien años, engendró a Arfaxad, dos años después del diluvio. Y vivió Sem, después que engendró a Arfaxad quinientos años, y engendró hijos e hijas. Y Arfaxad vivió treinta y cinco años, y engendró a Sala. Y vivió Arfaxad, después que engendró a Sala, cuatrocientos tres años, y engendró hijos e hijas. Y vivió Sala treinta años, y engendró a Heber. Y vivió Sala, después que engendró a Heber, cuatrocientos tres años, y engendró hijos e hijas. Y vivió Heber treinta y cuatro años, y engendró a Peleg. Y vivió Heber, después que engendró a Peleg, cuatrocientos treinta años, y engendró hijos e hijas. Y vivió Peleg, treinta años, y engendró a Reu. Y vivió Peleg, después que engendró a Reu, doscientos nueve años, y engendró hijos e hijas. Y Reu vivió treinta y dos años, y engendró a Serug. Y vivió Reu, después que engendró a Serug, doscientos siete años, y engendró hijos e hijas. Y vivió Serug treinta años, y engendró a Nacor. Y vivió Serug, después que engendró a Nacor, doscientos años, y engendró hijos e hijas. Y vivió Nacor veintinueve años, y engendró a Taré. Y vivió Nacor, después que engendró a Taré, ciento diecinueve años, y engendró hijos e hijas. Y vivió Taré setenta años, y engendró a Abram, y a Nacor, y a Harán” (Génesis 11:10-26).

(Adorno, 2014, p. 28); nos parece, sin duda, que Guamán Poma ofrece tantas respuestas como preguntas.

Llegando al final de la “SEGVNDA EDAD DEL MVNDO”, el cronista cierra, a su modo, el sobrevuelo de referencias a los primeros 22 capítulos de Génesis. Esta vez evoca la legendaria partida de Abraham de Ur de los caldeos (Génesis 11:31-12:9), la destrucción de Sodoma y Gomorra (Génesis 18:16-19:38), la circuncisión como señal del pacto (Génesis 17) y la orden que Dios le da a Abraham de sacrificar a su hijo Isaac¹ (Génesis 22). Veamos:

Salió de la tierra de los caldeos y destroyeron a los dichos sodomestras, que comensó los primeros ydolos del rrey niño. Y se comensó la dicha moneda. Abrahán y su linage comensaron a serconcidarsea. Y sacrificó a Dios con su hijo (2001, p. 25).

Como el texto no registra más que una enumeración a secas de acontecimientos antiguotestamentarios, fijaremos nuestra mirada solo en una particularidad del mismo: el curioso “sodomestras”, que vuelve a aparecer 1076 veces como “sodomistas” en la *Nueva crónica* (Araníbar, 2017), debe entenderse como sodomitas, o sea, los naturales de Sodoma, aunque puede aceptarse también como adjetivo calificativo de quienes practican, según la *Biblia*, cierto tipo de pecados como la relación sexual entre varones². Las 1076 veces que esta palabra es usada por Guamán Poma sirven para evadir el uso de lenguaje grosero y formas más vulgares como “buharro, bujarrón, marión, [...] puto, bugre, [...] marica, [...] buheo, etc.” (p. 571); refieren, en suma, a quienes practican la sodomía. Al respecto, 1 de Reyes 14:24 dice: “y hubo también sodomitas en la tierra, e hicieron conforme a todas las abominaciones de los gentiles que el SEÑOR había echado delante de los hijos de Israel”. El negativo peso semántico que encierra el adjetivo, por la cantidad de veces que es utilizado por Guamán Poma, servirá para condenar, más adelante, otras manifestaciones del pecado propias del Virreinato del Perú; le da a la *Nueva crónica* una suerte de carácter de contrato

¹ En el tercer capítulo de esta investigación nos detendremos a analizar la ilustración correspondiente a este acontecimiento.

² Génesis 19:4-5 dice: “Y antes que se acostasen, cercaron la casa los hombres de la ciudad, los varones de Sodoma, todo el pueblo junto, desde el más joven hasta el más viejo; y llamaron a Lot, y le dijeron: ¿Dónde están los varones que vinieron a ti esta noche? Sácanolos, para que los *conozcamos*” (cursiva mía). La palabra “conocer”, según su raíz hebrea, es usada en la *Biblia* en una gran variedad de sentidos (figurativamente, literalmente, eufemísticamente, inferencialmente), tal y como lo indica James Strong (2003) en su Diccionario de Palabras Hebreas y Arameas. En este caso, la entendemos como referencia al encuentro sexual según lo narrado en Génesis 4:1; 4:17; 19:8, etc. Génesis 24:16, por ejemplo, dice: “Y la doncella era de muy hermoso aspecto, virgen, a la que varón no había *conocido*; la cual descendió a la fuente, y llenó su cántaro, y se volvía” (cursiva mía).

social, de manifiesto moral cuya utilidad viene a derivarse del peso autoritativo que le otorga el hecho de ser un retrato general de las Sagradas Escrituras.

2.1.4 Deuina escritura de Dios por boca de los santos profetas: un sujeto colonial productor de discursos prohibidos

La primera referencia intertextual entre la *Nueva crónica* y la *Biblia* es puramente alusiva, es decir, según lo propuesto por Genette, una forma todavía menos explícita y menos literal de intertextualidad: “un enunciado cuya plena comprensión supone la percepción de su relación con otro enunciado al que remite necesariamente tal o cual de sus inflexiones, no perceptible de otro modo” (1989, p. 10). Veamos:

[...] como Dios nos amenaza por la deuina escritura de Dios por boca de los santos profetas [sic] Heremías a que entremos a penitencia y mudar la uida como cristianos, como el profeta rrey Daud nos dize en el pezalmo, “Domine Deus salutis meae,” donde nos pone grandes miedos y desanparos de Dios y grandes castigos que nos a de enbiar cada día, como el precursor San Ju[an]4 Bautista traxo los amenazos, azotes y castigos de Dios para que fuésemos en[frena]dos y emendados en este mundo (2001, p. 1).

El primer enunciado de este fragmento sugiere intertextualidad con Jeremías, el segundo de los cinco libros catalogados como profetas mayores¹, al que remite necesariamente la más inmediata de sus inflexiones: “Heremías a que entremos a penitencia y mudar la uida como cristianos”. Tres pasajes de la *Biblia* pueden ser emparentados con el texto de Guamán Poma: Jeremías 7:3b, 3:22a y 18:11b. El primero dice: “convertíos, hijos rebeldes”; el segundo: “conviértase ahora cada uno de su mal camino, y mejorad vuestros caminos y vuestras obras”; y el tercero: “mejorad vuestros caminos y vuestras obras”. Si bien es cierto que Guamán Poma no alude a un pasaje concreto de la *Biblia* sino al “tremendismo” de Jeremías, un hombre “lleno de quejumbres, amenazas y castigos divinos a tutiplén” (Araníbar, 2017, p. 533-534), cierto es que el mensaje del profeta (627-585 a.C.²) competió sobre todo a Judá (reino del Sur). De cualquier modo, tales advertencias sobre el pecado de los hombres llegan a tener, según lo entendido por Guamán Poma, pleno sentido para los

¹ Los cinco libros de los profetas mayores son: Isaías, Jeremías, Lamentaciones, Ezequiel y Daniel.

² Las fechas corresponden al ministerio activo de Jeremías —que a propósito inició a los 20 años— y no a su nacimiento y muerte.

gentiles¹ del siglo XVII, y así mismo lo da a entender en otros apartados (analizados más adelante) sobre la doctrina de la gracia a partir de la muerte de Cristo.

La segunda mención que hace Guamán Poma de la *Biblia* corresponde a un Salmo del rey David: “[...] como el profeta rrey Daud nos dize en el pezalmo, ‘Domine Deus salutis meae’, donde nos pone grandes miedos y desanparos de Dios y grandes castigos que nos a de enbiar cada día” (2001, p. 1). Se evidencia una relación intertextual de copresencia entre ambos textos, es decir, de la presencia efectiva de las Sagradas Escrituras en la *Nueva crónica*. Aquí, el indio traslada solo un versículo con la práctica tradicional de la cita (en el original, guiones en vez de comillas) que resulta particularmente complejo de rastrear por estar escrito en latín y por su ubicación —distinta en *La Vulgata*— en *La Biblia del Oso*: “[...] como el profeta² rrey Daud nos dize en el pezalmo, ‘Domine Deus salutis meae’, donde nos pone grandes miedos y desanparos de Dios y grandes castigos que nos a de enbiar cada día”. Es curioso que el texto sugiera sentimientos de miedo, desamparo y castigo cuando el contexto del texto bíblico evoca más bien una súplica por ayuda y salvación divinas. De hecho, el versículo completo en *La Vulgata* es el correspondiente al Salmo 87:23³: “Intende in adiutorium meum, Domine Deus salutis meæ”, que traducido es “Ven en mi ayuda, oh Dios de mi salvación”. *La Biblia del Oso*, por su parte, dice: “Oh SEÑOR, Dios de mi salud, día y noche clamo delante de ti” (Salmo 88:1b) y “SEÑOR, oye mi oración, y venga mi clamor a ti” (Salmo 102:1).

El artificio de Guamán Poma es la exposición de un discurso que condena, por medio de la palabra, los malos proceder de los “enfieles”, “yndios” e “ydúlatras” no confesados, y de los “padres y curas de las dichas dotrinas y de los dichos mineros y de los dichos caciques prencipales y demás yndios mandoncillos, yndios comunes y de otros españoles y personas” (2001, p. 1). Si su disertación concuerda o no con el verdadero sentido religioso de las

¹ “Entre los judíos, dicho de una persona o una comunidad: Que profesa otra religión”, (RAE, 2018).

² Aunque David no es contado oficialmente dentro del grupo de profetas del Antiguo Testamento, varios de sus Salmos son de carácter profético, especialmente en lo tocante a la primera venida de Cristo o su reinado eterno. Véase: Salmos 22, 45, 110, entre otros. Sería apresurado atribuir el hecho de que Guamán Poma denominara a David como “profeta” a un conocimiento profundo del carácter profético de dichos Salmos. Preferimos más bien achacar tal denominación a la autoridad moral y la atemporalidad que para Guamán Poma seguían teniendo las Sagradas Escrituras.

³ En *La Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum Editio* (1979), el texto citado aparece, al igual que en *La Biblia del Oso*, en el Salmo 88:1. En otras versiones como la *Biblia sacra vulgatae editionis Sixti V.P.M. iussu recognita atque edita* (1598) no aparece ni en el Salmo 87:23 ni en el 88:1. La que citamos arriba es *La Biblia Vulgata Latina* traducida por Felipe Scio de San Miguel en 1795.

referencias bíblicas o la interpretación purista de las mismas, es una cuestión que nos sugiere nuevas perspectivas sobre el proceso de reescritura que Guamán Poma emprende. Lo que importa destacar es la carga teológica, y en cierto modo persuasiva, que le imprime a su texto a todas luces condenatorio, cuyo fin es el desenmascaramiento de un sistema religioso y político que no responde a la doctrina que promulga (Chang, 1988). Guamán Poma “se vale así del poder que ejerce la comunicación escrita [...] para elaborar su reclamo y criticar el sistema colonial” (Amaya, 2012, p. 13) y las políticas eclesiásticas de la Corona que, desde el Tercer Concilio de Lima, habían visto en la palabra un vehículo privilegiado para la transmisión del mensaje cristiano (Estenssoro, 2003).

Los sermones de Juan el Bautista¹ son los que mejor encajan con el discurso condenatorio de Guamán Poma. A parte de llamarlo “precursor”² —adjetivo calificativo bíblicamente correcto—, le atribuye al profeta palabras amenazantes, “azotes y castigos de Dios para que fuésemos en[frena]dos y emendados en este mundo”. Más coherente —teológicamente hablando— a lo expuesto alrededor del Salmo de David, en este caso el indio cierra su argumento citando a uno de los más férreos profetas, en realidad el último de los profetas según Mateo 11:13. La predicación de Juan el Bautista cumple así con la descripción guamanpomiana sobre el propósito de su crónica:

Y en aquellos días vino Juan el Bautista predicando en el desierto de Judea, y diciendo: Arrepentíos, que el Reino de los cielos se acerca. [...] Y viendo él muchos de los fariseos y de los saduceos, que venían a su bautismo, les decía: Generación de víboras, ¿quién os ha enseñado a huir de la ira que vendrá? Haced pues frutos dignos de arrepentimiento, [...] Ahora, ya también el hacha está puesta a la raíz de los árboles; y todo árbol que no hace buen fruto, es cortado y echado en el fuego (Mateo 3:1-2, 7, 10).

Y es que, aunque su manuscrito se habría inspirado en obras de instrucción religiosa como el *Tercero catecismo y exposición de la doctrina christiana por sermones* (1585) del padre José de Acosta (1540-1600) y el *Símbolo cathólico indiano* (1598) de fray Luis

¹ Tanto Jeremías (profeta mayor) como David (rey de Israel) son mencionados en Hebreos 11, un pasaje conocido comúnmente como “la galería de los héroes de la fe”. El primero es mencionado de forma indirecta y el segundo de forma directa en el versículo 32. Sin embargo, la doctrina cristiana le atribuye la misma importancia a Juan el Bautista en razón a lo dicho por Jesús en Mateo 11:11: “De cierto os digo, que no se levantó entre los que nacen de mujer otro mayor que Juan el Bautista”.

² Según la RAE (2018), “que precede a otra persona o cosa, generalmente anunciándola o haciéndola posible”. El calificativo puesto por Guamán Poma es preciso, pues Juan el Bautista aparece en los cuatro Evangelios como el antecesor (anunciador-precursor) de Jesús. Ver Juan 1:6-37; Mateo 3:11-12 y Marcos 1:7-8.

Jerónimo de Ore¹ (1554-1630), el peso teológico del discurso de Guamán Poma es la piedra angular que le permite juzgar tanto a la comunidad religiosa como el comportamiento de toda la sociedad colonial (Adorno, 2001). Tenemos, en consecuencia, que el propósito de la crónica de ser “útil y prouechoso y es bueno para emienda de uida para los cristianos y enfieles”, no sería efectivo si no referenciara a los profetas bíblicos como en efecto lo hizo. La descripción del propósito de la crónica es netamente hipertextual. Haciendo las veces de hipertexto, el discurso de Guamán Poma debe ser entendido en su relación con su hipotexto (la *Biblia*) aunque no lo mencione directamente. Así, la *Nueva crónica* se deriva descriptiva e intelectualmente de la *Biblia*; no habla de ella en el sentido estricto de la palabra sino que la evoca, pero no podría existir sin ella.

Ahora bien: notemos que en la quinta línea de la primera página, el indio ladino califica su manuscrito autógrafo como “útil y prouechoso y [...] bueno para emienda² de uida para los cristianos y enfieles” (2001, p. 1). El relativo autoelogio que emanan las primeras palabras de Guamán Poma era común en los autores que solicitaban la impresión de una obra (Aranfbar, 2017, p. 530). Tal enmienda de vida, ligada a la anulación de la idolatría y la práctica de la confesión, no es más que la consecuencia natural de la obediencia a la “deuina escritura de Dios” revelada al mundo “por boca de los sanctos profretas”. Por eso, para darle peso argumental a su discurso, Guamán Poma pone en relieve los nombres de estos tres héroes del judeocristianismo: Jeremías, David y Juan el Bautista.

Resulta evidente, entonces, la “doctrina del miedo” con la cual Guamán Poma aprendió y a la postre transmitió los relatos bíblicos. Pero no es del todo extraño que su discurso bordee las márgenes de la amenaza y el miedo, y mucho menos que sugiera castigo, azotes y enmiendas, si entendemos dicho discurso en función de los ideales de “la santa fe y las buenas costumbres” que los censores esperaban, como era lógico en pleno periodo contrarreformista, encontrar explícitos en los libros de principios del siglo XVII (Adorno, 1988, pp. 62-63). Lo que nos interesa señalar en relación a los fragmentos antes aludidos no solo es la probada intertextualidad que existe entre la *Nueva crónica* y la *Biblia* al remitirnos

¹ De la misma manera —y aunque nunca se lo nombra— está presente en la *Nueva crónica* el *Tratado de las doce dudas* (1564) de Bartolomé de Las Casas. Es probable también que conociera, aunque no de primera mano, las obras de San Agustín y Santo Tomas (Tieffemberg, 2004, p. 215).

² Según Aranfbar, Guamán poma usa 14 veces la palabra emienda, 4 veces emiende y “una exótica ymienda” (2017, p. 530).

a varios libros del texto sagrado (Jeremías, Salmos y los Evangelios), sino el hecho de si Guamán Poma cumple o no con las características del *sujeto colonial productor de discursos prohibidos* descrito por Adorno.

Que Guamán Poma estableciera semejanzas entre judíos e indios, juzgando también a estos últimos como destinatarios —por voluntad divina— de los textos bíblicos propios de los hebreos (“nos pone grandes miedos y desanparos de Dios y grandes castigos que nos a de enbiar cada día”), era de por sí una atribución probablemente plausible en el marco de la normativa evangelizadora establecida para la Provincia eclesiástica del Perú (López, 2011). Y decimos “probablemente” porque los facultados por el Tercer Concilio de Lima (1582-1583) para emprender cualquier actividad evangelizadora, o simplemente para hablar de Dios, no eran indios como Guamán Poma por muy letrados y cristianos que fueran, sino procuradores de las iglesias, cabildos, órdenes religiosas y consultores teólogos. La simple lectura de las disposiciones del Tercer Concilio de Lima nos permite determinar que los indios no eran más que *sujetos coloniales colonizados*, y en consecuencia únicamente receptores —nunca emisores— de la doctrina enseñada por los *sujetos coloniales colonizadores*.

[...] la evangelización andina debutará en una etapa posterior, *primero bajo la égida de los agustinos y, más tarde, de los jesuitas*. Con estos últimos, por cierto, la cristianización del Perú se diseñó desde una perspectiva acorde a los nuevos tiempos y a sus objetivos: más ortodoxa, menos dialogante, expurgadora sistemática de todo lo que progresivamente se irá incluyendo bajo el concepto de «herejía». Ello significaba acomodarse a las líneas pastorales y estéticas con que el catolicismo contrarreformista se venía revistiendo desde las reflexiones y conclusiones elaboradas por el Concilio de Trento (1545-1563). Conclusiones que ya habían tenido eco en el Perú durante el Segundo Concilio Limense (1567), pero que sólo se aplicarían con sistematicidad luego de la aprobación por Madrid del decreto tridentino, que afirmaba la autoridad de los obispos (1574) y, sobre todo, a partir del Tercer Concilio Limense (1582-1583) (Valenzuela, 2006, p. 492) (cursiva mía).

Entonces, ¿es el fragmento de la primera página de la *Nueva crónica* un discurso a la vez legítimo y prohibido? Responder a este interrogante implica también una mirada a las relaciones y semejanzas que Guamán Poma establece entre judíos e indios¹, claro está, en el fragmento del texto sobre el cual estamos discutiendo. Consideremos, primero, que no era

¹ Según Adorno (1988), “la búsqueda de evidencias de relaciones con la cultura hebrea respondería a la necesidad de encontrar formas familiares en las practicas de la gente nueva y desconocida. [...] En suma, la búsqueda de semejanzas y la elaboración de comparaciones, por un lado, entre el amerindio y el hebreo, y por otro, el amerindio y el moro o el morisco, revelan los procesos de fijar la alteridad apoyándose en la semejanza” (p. 63).

bien visto por los censores que productores de discursos como Bernardino de Sahagun (1499-1590) y Fray Diego de Duran (1537-1588) en México, o Guamán Poma en el Perú, documentaran los ritos y prácticas de las sociedades amerindias porque, valga la insistencia, no concordaban con los ideales de la fe cristiana, con las políticas de Trento y los modos correctos de vivir (Adorno, 1988, pp. 62-63). El punto es que Guamán Poma no solo retrata a las Indias del Perú en sus ritos y prácticas, sino que las vincula con el pueblo de Israel en el sentido de que, para él, los textos bíblicos también tienen validez espiritual para los indios del Nuevo Mundo. Esta tesis de que ambos pueblos están cobijados por un mismo orden espiritual, es además un gesto afirmativo a la idea de que los indios son descendientes de Adán¹ por designación divina, lo que, por las razones ya expuestas, es en definitiva un germen de conflicto teológico en el Virreinato del Perú. ¿Cómo podría un pueblo de idólatras, de iletrados, de “salvajes” (por buenos que fuesen), tener parte en la historia antigua?

No olvidemos, por ejemplo, que el padre jesuita de la Compañía de Jesús, José de Acosta (1540-1600), a quien se le atribuye la redacción de las actas del Tercer Concilio de Lima, en el que participó como teólogo consultor, y también en la traducción del Catecismo que mandó a elaborar dicho Concilio (López, 2011, p. 58), rechazaba la noción de que los indios descendían de los hebreos (Rivara, 2006, pp. 28-30), lo que a pequeña escala retrata la resistencia de las autoridades católico-romanas ante cualquier discurso de un orden similar. Más aún, podría pensarse que al difundir las sentencias morales de carácter bíblico por medio de la citación de patriarcas y profetas, Guamán Poma actuaba a favor de la ruta sugerida por el Tercer Concilio de Lima, o sea, la de subsanar las falencias que habían perjudicado la efectiva cristianización del mundo indígena. Pero no. La pregunta es, en cambio, ¿qué interés alimentó al Concilio de Trento y las políticas eclesiásticas de la Corona a preferir la difusión de textos catequéticos y doctrinarios antes que los bíblicos? Y en ese sentido, ¿la comprobada intertextualidad entre la *Nueva crónica* y la *Biblia* pudo revestir el discurso de Guamán Poma de un carácter políticamente prohibido?

Ya hemos descubierto que la de Guamán Poma es a cabalidad la figura de un *sujeto colonial colonizado productor de discursos prohibidos*. Decimos “prohibidos” no por la versión transmitida sobre lo que es visto, que a leguas es una visión europeizante en lo tocante

¹ Más adelante ampliaremos esta visión guamanpomiana sobre el origen y destino de los indios, su vinculación directa con los descendientes de Noé en el periodo posdiluvial y la designación divina del Uari Uira Cocha Runa (primer indio o “indio adánico”) en el Nuevo Mundo.

a lo estrictamente religioso, sino por el agente que comunica (un indio). Para él, tanto hebreos como indios son destinatarios fijos de las leyes de las Sagradas Escrituras; más adelante, tanto indios como españoles son reprendidos con sus discursos sobre el “buen cristiano”. Entonces, Guamán Poma reduce las márgenes que separan a conquistadores y conquistados, y le da a las Indias un sitio antes negado en el marco de la historia universal (Chang, 1988). Tal discurso es además un signo de resistencia: puede no ser clérigo facultado para la evangelización de los indios, menos aún descendiente de Abraham para cumplir la ley mosaica¹ y atender las amonestaciones de los profetas, pero conoce, como hombre con alma, ambas cosas a profundidad. Por eso, entendemos su estrategia discursiva, su paralelismo teológico (Amaya, 2012, p. 20) como características de un *sujeto colonial colonizado productor de discursos prohibidos* —aunque legítimos para la Iglesia Católica-Romana— que ponen a judíos, españoles e indios bajo un mismo estándar moral.

2.1.5 Pachacamac versus Trinidad: sobre “un solo Dios verdadero que crió y rredimió a los hombres”

Tras analizar el concepto de lo sagrado en el mundo inca a través de los documentos jesuíticos secretos *Exsul ummeritus Blas Valera populo suo* (1618) e *Historia et rudimenta linguae piruanorum* (1638), Laura Laurencich (2003) afirma que para el sacerdote jesuita e historiador italiano Anello Oliva² (1574-1642) existía un parecido notable entre la religión de los incas y la religión cristiana. Parafraseando a Oliva, Laurencich explica que, así como en el mundo griego los dioses individualizan aspectos de Dios como el Pallade (sabiduría de Dios), Saturno (eternidad de Dios), Mercurio (inteligencia de Dios) y Venere (amor de Dios), los incas adoraban algunos aspectos de Dios como el Pachacamac (Dios invisible), Viracocha (Dios encarnado), Ynti (Sol), Quilla (Luna), Amaru (serpiente), Uturuncu (jaguar), entre otros. De hecho, confirma la existencia de tres cantos sacros quechuas que registran lo que sería una forma de sincretismo religioso entre la cosmogonía inca y lo cristiano:

¹ Ver Éxodo 20.

² El sacerdote jesuita Giovanni Anello Oliva, también conocido como el padre Oliva, fue un historiador italiano que se radicó desde 1597 en el Virreinato del Perú. Allí escribió, en 1598, la *Historia del Reyno y provincias del Perú y varones insignes en santidad de la Compañía de Jesús*. Es poco probable que Guamán Poma haya tenido algún tipo de contacto con él, pues el círculo de clérigos y frailes con que el autor de la *Nueva crónica* se relacionaba era exclusivamente dominico.

[...] parece que los Incas veneraban una tríade de dioses muy importantes en el cielo: Yllapa, Ynti y Pariacaca, y que este último asumió luego en sí mismo a Pachacamac-Viracocha. [...] Es decir, a la luz de estos cantos, se puede tal vez intentar delinear el sincretismo efectuado por los incas [...] no hay que olvidar que los evangelizadores pueden haber contribuido a este sincretismo presentando a los andinos el Dios cristiano eterno y creador, cuya figura puede haber influenciado la de Pachacamac que los cronistas nos proporcionan (Laurencich, 2003, s.p.).

Acudimos a este paradigma en razón a las características del texto de la tercera página de la *Nueva crónica*, cuyo argumento central implica una enorme carga teológica. No es este el caso en que Guamán Poma refiere aspectos específicos de los dioses de los incas, sino que, siendo indio letrado, o mejor, indio católico, evoca a la manera de oración a la Trinidad de Dios como función descriptiva: “Dios Padre, Dios Hijo, Dios Espíritu Santo, un solo Dios verdadero que crió y rredimió a los hombres y al mundo y su madre, la uirgen Santa María, y a todos los sanctos y sanctas y ángeles del cielo. Amén” (2001, p. 3).

Sorprende observar cómo el indio dialoga con el lenguaje del judeocristianismo, entendiendo el misterio de la Trinidad¹ como la existencia de un solo Dios en cuya “unidad de la divina esencia hay tres personas coeternas e iguales en todo, de la misma sustancia, pero distintas en la subsistencia” (Caldwell, 2011, p. 1319). Consideremos, entre muchos otros pasajes que pueden ser aludidos², un fragmento del Evangelio de Juan:

Felipe le dijo: Señor, muéstranos el Padre, y nos basta. Jesús le dijo: ¿Tanto tiempo hace que estoy con vosotros, y no me has conocido, Felipe? El que me ha visto a mí, ha visto al Padre; ¿cómo, pues, dices tú: Muéstranos el Padre? ¿No crees que yo soy en el Padre, y el Padre en mí? Las palabras que yo os hablo, no las hablo por mi propia cuenta, sino que el Padre que mora en mí, él hace las obras. Creedme que yo soy en el Padre, y el Padre en mí; de otra manera, creedme por las mismas obras. De cierto, de cierto os digo: El que en mí cree, las obras que yo hago, él las hará también; y aun mayores hará, porque yo voy al Padre. Y todo lo que pidiereis al Padre en mi nombre, lo haré, para que el Padre sea glorificado en el Hijo (Juan 14:8-13).

El Dios de la *Biblia*, aprendido y profesado por Guamán Poma, es la medida para desenmascarar la misma idolatría que condena en otros apartados de su crónica, porque solo así la comunidad y sus miembros pueden “actuar en el espíritu de la corrección fraterna”

¹ Como tal, el término “Trinidad” no se halla en el Antiguo Testamento. Existe, no obstante, una idea del mismo en los versículos que usan el plural *Elohim* y pronombres plurales al referirse a Dios (Génesis 1:1, 26; Isaías 6:8). El Nuevo Testamento, por el contrario, claramente señala esta natural condición de Dios: el Padre es Dios (Juan 6:27; Efesios 4:6), el Hijo es Dios (Hebreos 1:8), el Espíritu Santo es Dios (Hechos 5:3-4). Teóricamente hablando, el Antiguo Testamento insinúa la Trinidad y el Nuevo Testamento la materializa.

² Véase también: Mateo 3:13-17, 28:16-20; 2 Corintios 13:14; 2 Tesalonicenses 2:13-14; 1 Timoteo 2:5-6; Judas 20-21; Tito 3:4-6; Gálatas 4:4-7, 5:16-26 y Efesios 5:18-21.

(Chang, 1988, p. 190). ¿Por qué? Porque se trata de un Dios trino en quien Dios Padre nutre el accionar del Hijo, y en quien el Espíritu Santo es el canal de inspiración de “gracia para escriuir y notar buenos egenplos, para que de ello tome todos los christianos, y cienbre y plante, para que echen buena fruta y cimiente para el servicio de Dios Nuestro Señor” (2001, p. 3). Este texto, aún enmarcado dentro de la descripción del propósito de la *Nueva crónica*, concibe al Dios de la *Biblia* como quien no puede ser excluido de dicho propósito, o sea, como inseparable de su proyecto de *buen gobierno*. El de Guamán Poma es el Dios trino, o “la santícima trinidad, un solo Dios uerdadero” (2001, p. 21), porque considerarlo de otro modo sería, en términos bíblicos, un ídolo, un dios hecho según sus deseos y a su antojo. La contracara sería Pachacamac, Viracocha, Ynti, Amaru, Uturuncu y otros. Él opta, en cambio, por el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo para no “confiar en alguien que no es Dios” (Gutiérrez, 1988, p. 236) sino en Aquel que tiene una *palabra* y una intención sobre la Historia humana.

2.1.6 Un sujeto colonial intermedio y un discurso simplificado

Si bien es cierto que para el año en que Guamán Poma concluyó la redacción de la *Nueva crónica* (1616) tanto indios como españoles subsistían físicamente juntos, no podría decirse lo mismo sobre sus planos espirituales. En términos de apropiación de lo divino, los amerindios existían en un estado del ser que era anterior a la evangelización; los españoles, en cambio, insistían en imitar —ahora apelando a la fuerza— los esfuerzos de los apóstoles por re-enfocar, mediante la enseñanza de los Evangelios, las acciones idolátricas o manifestaciones erróneas de veneración en el mundo mediterráneo de la Antigüedad (Rappaport y Cummins, 2016, p. 82). Es decir que, mientras las manifestaciones de adoración de los indios del Perú estaban determinadas según deidades como Viracocha (o supremo Dios), Pachamama (la Tierra), Mamacocha (el mar) y Urcuchillai (una estrella) (Acosta, 2008, p. 156), los españoles predicaban al Dios Trino de Adán, Noé, Abraham, Enoc, Elías, etc.

Guamán Poma, el indio cautivado por el espíritu la nueva fe, cumple el papel de *sujeto colonial intermedio* —o entre dos mundos—; echando mano de su muy particular discurso, reinterpreta la versión oficial (occidental) de la historia universal e introduce, en medio de la gran tesis bíblica de los tiempos y las edades, un signo propio, un guiño de su identidad que

reconcilia las “diferencias” que habían separado al Viejo y el Nuevo Mundo. Entonces, suprimiendo tan enormes brechas espirituales, viene a decir que “de los hijos de Noé, destos dichos hijos de Noé, uno de ellos trajo Dios a las Yndias; otros dizen que salió del mismo Adán” (2001, p. 25). En esencia, el cronista vincula su pasado al pasado del colonizador — también definido por Arguedas (2011) como vencedor—. El signo propio, el guiño de identidad al que nos referimos es justamente ese, el indio que “salió del mismo Adán” y que en la potestad inescrutable del Dios de Israel fue llevado a las Indias. Estamos hablando, en resumen, del *Uari Uira Cocha Runa* [los hombres de la edad Wari Wira Qucha] (2001, p. 925), a quien hemos querido llamar *indio adánico*.

Es esta la razón por la cual Guamán Poma no refuta, ni en el más mínimo punto, la veracidad de los relatos bíblicos incorporados en su crónica. La suya es una interpretación reveladora que, a la vez, cumple el papel de contrato: para aceptar como hecho irrefutable lo narrado en la “SEGVNDA EDAD DEL MVNDO”, es menester que aparezca allí la figura del *indio adánico* o, en términos bíblicos, el primero de su condición enviado al Mundo Nuevo. Se trata del indio emparentado con los descendientes de los hijos de Noé, y por defecto con Noé mismo; aquel *tipo* o puente directo con (o de) la doctrina de la salvación, con el Evangelio, con Cristo. Por eso, Guamán Poma cumple el papel de *sujeto colonial intermedio*, no de uno aculturado, o en otras palabras, no de quien renuncia totalmente a su alma para tomar la de los vencedores, sino de quien reúne en sí mismo una larga herencia de mitos ancestrales y la parte generosa, humana, de los opresores. En semejanza a lo que “gritó” José María Arguedas, Guamán Poma no es un aculturado sino “un peruano que orgullosamente, como un demonio feliz habla (piensa, cree, actúa) en cristiano y en indio, en español y en quechua” (2011, p. 12). Podríamos, incluso, atribuirle la misma descripción que Cornejo Polar (2003) bosqueja sobre el autor de *Los ríos profundos* (1986) y narrarlo como un sujeto que “se escurre a través de mil y una figuraciones más o menos efímeras”, cuya utopía de la *Nueva crónica* no se reduce a los límites de una “síntesis conciliante” sino de un artefacto retórico, inteligente al fin de cuentas, que da testimonio de su propia pluralidad múltiple, inclusive contradictoria, “que no abdica frente al turbador anhelo de ser muchos seres, vivir muchas vidas, hablar muchos lenguajes, habitar muchos mundos” (2003, p. 199).

Lo que la *Nueva crónica* denota hasta ahora es una enumeración cuasi esquemática de los episodios y doctrinas más sugerentes de la historia bíblica, como el mapa de quien da

saltos sobre las piedras más grandes y visibles de un enorme río. El hecho de que este *sujeto colonial intermedio* no se apresure a argumentar, con amplias explicaciones, la veracidad de esas versiones de la historia todavía chocantes para sectores específicos de la sociedad colonial, da cuenta del pleno cumplimiento de las normas decretadas por el Tercer Concilio de Lima cuando de escribir instrucciones doctrinales se trataba.

Recordemos que, en el contexto de la colonización de las Indias del Perú, confluían rasgos idiomáticos, lingüísticos, culturales, semiológicos y comunicativos tan complejos que los emisarios y predicadores de la fe cristiana tuvieron que concentrarse en diseñar una serie de *formas del decir* que garantizaran el éxito de sus actividades sermonarias en todas las esferas de la sociedad. En *Más allá de la ciudad letrada: letramiento indígena en los Andes* (2016), Rappaport y Cummins revelan la existencia de una división binaria de tecnologías simbólicas de la comunicación cristiana (texto e imagen) que fueron instrumentalizadas de múltiples formas para la instrucción doctrinal de los indios. Por ejemplo, cuando el Tercer Concilio de Lima tuvo que crear, en 1571, los sermones estandarizados que habrían de ser predicados en quechua a lo largo y ancho de América durante los siguientes 200 años, los textos se redactaron siguiendo unos estándares claros en términos dialectales, estilísticos y terminológicos. Para la muestra un botón: la sistematización del idioma queda representada, por ejemplo, “en un subgénero de sermones cuyo propósito era infantilizar” (Rappaport y Cummins, 2016, p. 84).

Si volvemos la mirada al prólogo del *Tercer catecismo y exposición de la doctrina cristiana por sermones* (1867), notaremos cómo José de Acosta instruye al predicador sobre el carácter que debían tener los sermones:

[...] así también es menester que esta misma Doctrina se les propusiese à los Indios en tal modo, que no solo la percibiesen, y formasen concepto de estas verdades christianas; pero también se persuadiesen à creerlas, y obrarlas como se requiere para ser salvos: y para esto es necesario diferente estilo, y ha de ser como Sermon, ò Plática del Predicador, y tal que enseñe y que agrade, y mueva a los oyentes, para que así reciban la Doctrina de Dios, y la guarden. [...] Se ha tenido en cuenta de que la Doctrina sea de cosas esenciales; y las que son mas importantes se repitan muchas veces: y el estilo sea humilde, y facil, y razones llanas, ò similares que persuadan lo que es contra errores, ò visios mas usados entre Indios [sic] (1867, p. 11).

Los sermones debían responder no solo a las carencias espirituales de los naturales del Nuevo Mundo, sino también al precepto de que la mayoría eran iletrados. Los pedagogos religiosos suponían que la capacidad de apropiación de lo divino por parte de los indios era muy inferior a la suya y, en consecuencia, el argumento nuclear de los sermones terminaba

apelando a la emoción más que a la razón. De hecho, los diferentes estilos de predicación terminaron dependiendo de la clase social y la capacidad intelectual de los miembros de la congregación, impidiendo, de paso, como en un efecto redundante, que los indios logaran un estado superior de intelecto y, por qué no, de letramiento.

Vemos, entonces, que Guamán Poma entiende las particularidades del diálogo sobre lo sagrado que debe sostener con indios, clérigos y gobernantes. Este *sujeto colonial colonizado* que produce discursos históricos y prohibidos, y que además habita entre dos mundos, deambula a su gusto por las márgenes de su propio argumento. La *Nueva crónica* es la amalgama de las perspectivas históricas y religiosas de un indio que supo verlas desde un ángulo nunca antes sospechado. Por eso esta crónica respalda a cabalidad, y a fuerza de detalle, la idea de un hecho transculturador que pone en perspectiva, en el mismo espacio, un pasado relativo, un presente variable y un futuro ideal cuya perspectiva bíblica rebosa sustancialmente la esperanza nunca alcanzada del *buen gobierno*.

Hemos hecho hasta aquí un repaso por las particularidades de un *sujeto colonial* que, a propósito de figurar como reproductor de la historia bíblica, penetra en un espacio de autopercepción profundamente encausado por un nuevo pasado histórico del cual es especial intérprete. A lo que apuntan las dos primeras edades del mundo y otros pasajes de la *Nueva crónica* es a describir, al uso de un discurso simplificado, el papel que cumple la *Biblia* en la comprensión del *sujeto colonial* del Nuevo Mundo. En este orden de ideas, lo que nos proponemos en el siguiente capítulo es un análisis de las variables de ese espacio simbólico habitado por Guamán Poma. Decimos “variables” porque, en efecto, el término suscita tensiones, pérdidas e incorporaciones de carácter funcional, visiones fronterizas sobre lo religioso, político y social que hacen de la *Nueva crónica* un hecho transcultural. Descubriremos a un cronista que potencia su discursos condenatorio (en términos morales), que compara, que elogia y rechaza, que construye aparatos retóricos sobre verdades míticas o simbólicas y, sobre todo, que nunca juega el juego del aculturado. Es el cronista quien ahora habita entre dos mundos, que a pesar de las incertidumbres propias del proceso transculturador, sabe que su acción creadora transforma indefectiblemente lo ajeno antes de incorporarlo a su propio mundo. Esa es, por supuesto, la zona privilegiada de la realidad a la que se refería José María Arguedas (2011), aquella que solo puede ser habitada por *sujetos*

coloniales facultados para el ejercicio intelectual fronterizo, sujetos como Guamán Poma que hablan español y quechua.

2.2 LA NUEVA CRÓNICA COMO HECHO TRANSCULTURAL

En el capítulo anterior nos detuvimos a analizar, a la luz del manuscrito peruano, las formas y maneras como Guamán Poma cumple a cabalidad algunas categorías de análisis —la mayoría propuestas por Rolena Adorno (1988)— como *sujeto colonial colonizado*, *sujeto colonial productor de discursos históricos*, *sujeto colonial productor de discursos prohibidos* y *sujeto colonial intermedio*. Entre otras cosas, descubrimos a un cronista que presenta una visión del mundo que debe ser comprendida según la dinámica transculturadora de la vida indígena colonial, pues las dos tradiciones en las que se circunscribe —la europea y la andina— suponen, a propósito, un complejo sincretismo entre lo sagrado y lo trascendente. Por eso leemos a un Guamán Poma que se sabe conocedor de la *Biblia*, y que a partir de sus nociones de moralidad usa el contrasentido del argumento teológico para poner en tela de juicio las acciones de los colonialistas, y juzgarlos, implícita y explícitamente, como falsos heraldos de la fe y la piedad.

Ahora, siguiendo la ruta propuesta por Ángel Rama (2008) al respecto del concepto de *transculturación*, estudiaremos el retrato que hace la *Nueva crónica* de una cultura autóctona en permanente evolución, movida por su propia herencia de normas, creencias y comportamientos, pero también transformada por las situaciones que implicó la intromisión de la cultura europea. En ese sentido, veremos a un Guamán Poma que, gozando de plena libertad y aguzado espíritu creador, resiste en medio de un entorno de tensiones constantes, elabora discursos eclesiásticos singulares e instrumentaliza la letra para poner en realce su idea de buen gobierno, gobierno moral al fin de cuentas. Estas reflexiones desembocarán necesariamente en la descripción de las transmutaciones e incertidumbres que se producen en la acción transculturadora, partiendo, a grandes rasgos, de la propuesta intelectual del mismo José María Arguedas, cuya obra transita también, como la *Nueva crónica*, en una compleja red de sentidos que, no obstante, anulan la posibilidad de aculturación.

2.2.1 La Nueva crónica: un juego de tensiones

Ya nos habíamos referido, en la Introducción de este trabajo, al problema semántico que se ha generado alrededor de la definición de los términos *aculturación* y *transculturación*, entendido este último, según Rama, como un proceso en el que tienen lugar

una serie de pérdidas, selecciones, redescubrimientos e incorporaciones en el fenómeno de reestructuración del sistema cultural, y como una articulación viva y dinámica, que es la que diseña la estructura funcional de una cultura. Es cierto que, según lo indicado por Rama, el término acuñado por Fernando Ortiz (*transculturación*) revela “resistencia a considerar la cultura propia, tradicional, que recibe el impacto externo que habrá de modificarla, como una entidad meramente pasiva o incluso inferior, destinada a las mayores pérdidas, sin ninguna clase de respuesta creadora” (2008, p. 40). Sin embargo, el resto de consideraciones que el antropólogo cubano formuló sobre este concepto no fueron desde ningún punto de vista desechadas por Rama. En razón a ello, bien hicimos en explicar que, para efectos de este dilema, entenderíamos el concepto de Ortiz como determinante (por cuanto agrupa las características de renuncia de una cultura para llegar a ser otra, y describe, además, el tránsito mismo hacia el cambio), al igual que el de Rama, en razón a que:

[...] el concepto se elabora sobre una doble comprobación: por una parte registra que la cultura presente de la comunidad latinoamericana (que es un producto largamente transculturado y en permanente evolución) está compuesta de valores idiosincráticos, los que pueden reconocerse actuando desde fechas remotas; por otra parte corrobora la energía creadora que la mueve, haciéndola muy distinta de un simple agregado de normas, comportamientos, creencias y objetos culturales pues se trata de una fuerza que actúa con desenvoltura tanto sobre su herencia particular, según las situaciones propias de su desarrollo, como sobre las aportaciones provenientes de fuera (2008, pp. 40-41).

El doble sistema de comprobación del fenómeno transculturador bosquejado por Rama, puesto a prueba en el acontecimiento literario-sociológico de la *Nueva crónica*, conduce a perspectivas únicas que confirman no solo los eventos de necesario cumplimiento para que tenga lugar un hecho de *transculturación* particular, sino también aquellos símbolos teológicos que condujeron a Guamán Poma por una ruta específica de creación. La *Nueva crónica*, como evento significativo de la cultura de la comunidad latinoamericana, y en este caso peruana, ciertamente está compuesta de valores idiosincráticos cuyo génesis solo puede ser rastreado, en la lógica de sus sistemas de transmisión originales, en la historia de América anterior a la conquista según la tradición oral, los cantos ancestrales, las danzas y los tejidos¹. Pero aquí el evento es textual, no ágrafo, y da testimonio fiel de los valores idiosincráticos de las Indias del Perú, mismos que actuaron de una manera que nunca pudo ser prevista hasta

¹ Véase: Vivas Hurtado, Selnich. (2017). *Komuya uai. Poética ancestral contemporánea*. Medellín: Sílabas.

la llegada de este suceso: que un indio instrumentalice la letra —el alfabeto como medio de comunicación “proveniente de afuera”—, para edificar una evidencia robusta de lo que sucede cuando la “energía creadora” que mueve la herencia particular de una cultura se halla profundamente impulsada, o mejor, vivificada, por “aportaciones provenientes de afuera”, aquellas que en su momento causaron choque, conflicto, extrañeza, y que en el caso del texto de Guamán Poma fueron origen de un nuevo hecho transcultural.

La lógica de la *transculturación*, entonces, requiere de un *juego de tensiones* —vélgase también *intenciones*— entre valores idiosincráticos y valores adoptados de sistemas culturales distintos que, en la mayor de las veces, actúan como valores modernos o contrapuestos a lo antiguo o a lo clásico y establecido (RAE, 2019). Decimos *juego de tensiones* porque la *transculturación* implica más que “un simple agregado de normas”; implica combinación viva, confrontación de fuerzas, movimiento continuo. De aquí que la *Nueva crónica* explicita dos propósitos singulares: (1) esbozar una crónica de la historia andina y del Perú (valor idiosincrático) hasta el descubrimiento del Nuevo Mundo, y (2) proponer una reforma gubernamental del Perú virreinal (valor de un sistema cultural distinto) mediante una serie de vías de fundamento moral que resuelvan la conflictiva coyuntura que atravesaba la sociedad andina. Ambos propósitos, superpuestos y vinculados, ejercen el gran acontecimiento transcultural de la *Nueva crónica y buen gobierno*, dado por hecho desde el título mismo del manuscrito:

Un vínculo donde la esperanza y la memoria se relacionan de una manera conflictiva y tensa, y constituyen el presente. Ese vínculo está definido por la relación que hay entre las representaciones de la realidad pasada y presente y las acciones que se buscan con respecto a dicha realidad para construir el mundo al que se aspira (Rama, 2008, p. 83).

La acción transculturadora no se detiene en un solo lado de la balanza ni se restringe a uno solo de sus agregados o valores. Su fuerza efectiva radica, en palabras de Paula Andrea Restrepo, en la posibilidad de autodefinición, de producción de un horizonte de identificación y de transformación del saber “en acciones que orienten la vida colectiva” y que cambien “las acciones que guían la vida cotidiana en saber susceptible de ser enseñado, reflexionado y reelaborado” (2018, p. 84). Es justamente lo que sucede en la *Nueva crónica*: no es un tratado eminentemente histórico, ni eminentemente religioso, ni eminentemente político, ni eminentemente social. Es un nuevo aparato de sentidos, de *juego de tensiones* que, en contraste con lo señalado por Rama, no es excluyente, o sea, no demuestra un hecho

aculturador, cuya lógica reposa en la acción anuladora de alguno de los elementos que están en conflicto y movimiento. En cambio, el eco del gran sistema de sentidos bíblicos, que de cualquier modo es externo a la cultura precolombina, robustece el discurso de reestructuración social en la medida en que el autor reconoce —y no se equivoca en ello— que entre el sistema moral-eclesiástico y el sistema político (capaz de reformar las escalas inferiores de la sociedad), existe también una correspondencia de poderes y compromisos.

2.2.2 EL CAPÍTULO PRIMERO DE CONZEDERACIÓN y la lógica de lo religioso, político y social

Existen por lo menos cuatro fragmentos¹ de la *Nueva crónica* en los que Guamán Poma demuestra —ya por alusión al nombre del autor, por copia textual o parafraseo— su predilección por el *Memorial de la vida cristiana* (1566) y la *Introducción del símbolo de la fe* (1504-1588) del escritor dominico español Fray Luis de Granada (1505-1588). Ocurre, por citar solo uno de los casos, en el “CAPÍTULO PRIMERO DE CONZEDERACIÓN” (2001, p. 923-973), una sección del manuscrito construida bajo el modelo de la literatura ascética e instrucción religiosa de la época, y que aparece sustentada en meditaciones morales y acusaciones sobre el comportamiento social de los colonialistas españoles (Adorno, 2001, p. 923). Allí, el autor se dirige al “cristiano”, aquel que por su conocimiento de los mandamientos de la “santa madre yglesia de Roma” podría juzgarse como hombre recto y de buen proceder, en un discurso cuya intensidad va *in crescendo*; comienza refiriéndose al servicio al prójimo y concluye aludiendo al infierno.

Conzедera, cristiano, primeramente del se[r]juicio de Dios y luego del seruiçio de su Magestad y luego de buestros prógimos y luego de todos los males y daños que hazéys en tierra agena y luego cómo no seruís a Dios ni a la Uirgen María ni a sus santos y santas, ángeles y luego cómo os rrobáys a unos como a otros y soys soberbiosos y enteresables y no guardáys los mandamientos de Dios ni de la santa madre yglesia de Roma. Y saués que ay cielo y enfierno y no andáys justamente. Y acá conzederaldo de todo en buestra ánima (2001, p. 923).

La palabra “considerar” en cualquiera de sus categorías gramaticales aparece por lo menos 133 veces (Araníbar, 2017, p. 833) en la *Introducción del símbolo de la fe*. Decir, al modo de Guamán Poma, “conzедera”, es hacer referencia al interlocutor —llámese Rey, cristiano, colonialista, indio, lector—, es efectuar una especie de invitación a pensar y

¹ Véase las páginas 109, 369, 954 y 955.

analizar con atención aquello que el autor se dispone a decir o ha dicho. Es un verbo que invita a la acción, que de paso devela la importancia de lo que está escrito por la trascendencia y el beneficio que comporta. En el fondo, decir “conzederaldo de todo en buestra ánima”, según el hilo discursivo de Guamán Poma, es apelar a una pronta reforma de las obras, es llamar la atención sobre la necesidad de efectuar actos dignos de la fe cristiana según el modo de vida que les había sido enseñado por medio de las Sagradas Escrituras.

La cita anterior de la *Nueva crónica* no corresponde a un discurso condenatorio sobre los excesos de la sexualidad, como ocurre en “El capítulo de los padres de doctrina” (2001, pp. 574-688)¹, o contra el desliz habitual de un creyente cabal, por lo que no tiene cabida un análisis sobre la contradicción de las dos naturalezas (la del viejo y el nuevo hombre) que nos presenta Pablo en Romanos 7², sino que es una acusación contra los agravios que repercuten en la vida en comunidad (agresiones, muertes, robos) y que trastornan la armonía colectiva. En términos piadosos, este “conzedera” es una equivalencia de “piénsalo”, en un sentido igual al que usa Fray Luis de Granada; se trata de una expresión que alude al testimonio del cristiano cuyos frutos son contados como buenas obras que conducen a la vida eterna.

Observemos que Guamán Poma apela a la necesidad de que los cristianos del Nuevo Mundo sean testimonio de un justo proceder, no precisamente exaltando sus obras sino poniéndolas en tela de juicio: “Conzedera, cristiano, [...] todos los males y daños que hazéys en tierra agena y [...] cómo os rrobáys a unos como a otros y soys soberbiosos y enteresables y no guardáys los mandamientos de Dios” (2001, p. 923). Después del argumento moral, Guamán Poma señala el resultado o consecuencia que traen tales formas de vida a propósito

¹ Allí, Guamán Poma hace énfasis en esta categoría de pecado (1993, p. 176): “Y al yndio y a la yndia le enseñe cómo lo a de confesarse de cada pecado y le dé a entender al dicho penitente la culpa del pecado mortal o uenial, soltero, furnicación cimple, y del casado, adulterio; y de la parienta, yncisto; y del uirgo con donzella o donzel uírgenes, estupro; del sacrelego con persona rreligiosa dedicada a Dios, adulterio; con saserdote, cierbo de Jesucristo se dize sacrelego, adulterio esperitual, el mayor pecado del cristiano y de la cristiana” (2001, p. 630).

² Romanos 7:19-25 dice: “Porque no hago el bien que quiero; pero el mal que no quiero, éste hago. Y si hago lo que no quiero, ya no obro yo, sino el pecado que mora en mí. Así que, queriendo yo hacer el bien, hallo esta ley: Que el mal me es propio. Porque con el hombre interior, me deleito con la ley de Dios; mas veo otra ley en mis miembros, que se rebela contra la ley de mi mente, y que me lleva cautivo a la ley del pecado que está en mis miembros. ¡Miserable hombre de mí! ¿Quién me librará del cuerpo de esta muerte? La gracia de Dios, por Jesús, el Cristo, Señor nuestro. Así que, yo mismo con la mente sirvo a la ley de Dios, pero con la carne a la ley del pecado”.

contradictorias con la denominación del principio (“cristiano”): “Y saués que ay cielo y enfierno y no andáys justamente. Y acá conzederaldo de todo en buestra ánima” (2001, p. 923). Es evidente que este tipo de discursos guarda estrecha similitud con los “considera” de Fray Luis de Granada, pero lo que queremos señalar es que también puede ser emparentados con la *Biblia*. Ya Jesús había dicho algo similar según el registro del evangelio de Mateo, cuando condenó a los falsos profetas que se visten de mansas ovejas:

Por sus frutos los conoceréis. ¿Se cogen uvas de los espinos, o higos de los abrojos? De esta manera, todo buen árbol lleva buenos frutos; mas el árbol podrido lleva malos frutos. No puede el buen árbol llevar malos frutos, ni el árbol podrido llevar frutos buenos. Todo árbol que no lleva buen fruto, se corta y se echa en el fuego. Así que, por sus frutos los conoceréis (Mateo 7:16-20).

Y al final, de nuevo, la natural alusión a la condenación como ocurre en la *Nueva crónica*:

No todo el que me dice: Señor, Señor, entrará en el Reino de los cielos, sino el que hiciere la voluntad de mi Padre que está en los cielos. Muchos me dirán en aquel día: Señor, Señor, ¿no profetizamos en tu nombre, y en tu nombre sacamos demonios, y en tu nombre hicimos muchas grandezas? Y entonces les confesaré: Nunca os conocí; apartaos de mí, obradores de maldad (Mateo 7:17-23).

Sí, existe una relación argumentativa entre el “CAPÍTULO PRIMERO DE CONZEDERACIÓN” y el evangelio de Mateo. Ambos textos aluden a: (1) “se[r]juicio de Dios y [...] luego de buestrs prógimos” (Mateo 7:22, 21b, 20) y (2) “Y saués que ay cielo y enfierno y no andáys justamente” (Mateo 7:21a). Por eso, el que encabeza “El capítulo de las consideraciones” es un texto acusativo, un texto que da testimonio de otra categoría de *sujeto colonial* que cumple Guamán Poma, aquella referente al buen salvaje e indio devoto para quien el espectro social debe ser regido, regulado y sustentado por el espectro eminentemente espiritual.

Esta glosa de preceptos —no todos bíblicos— que sostienen el discurso acusatorio de Guamán Poma, vienen a derivarse de la conciencia de quien irrumpe también como sujeto político, como quien en verdad se inquieta por el estándar moral, de cualquier manera endeble, de su contexto social más próximo. Guamán Poma no solo funge como autor, lo hace también como sujeto epistémico, o sea, como quien expone un conjunto de conocimientos que condicionan las formas de entender e interpretar el mundo de su época específica; es sujeto histórico, social y cultural, cuyo texto es el retrato mismo de su identidad como sujeto del saber (Restrepo, 2018, pp. 83-84).

En razón a ello, el texto manifiesta una categorización u orden de prioridades: es menester, primero, servir a Dios; luego, rendir honor a su “Magestad” el Rey; acto seguido, servir a “buestros prógimos”. Una pirámide de escenarios así solo puede derivarse de quien, en términos coloniales, entiende el concepto religioso de “buen gobierno”. Estamos ante un rasgo innegable de la doctrina bíblica sobre la formación del cristiano y su relación con la colectividad¹: Guamán Poma deduce que ningún elemento de la sociedad colonial debe superponer tesis contradictorias moral y socialmente hablando, sino que el proceder del cristiano, en sumisión a Dios, debe estar regido por normas de conducta justas y benevolentes que permeen, como consecuencia natural, su comportamiento ante los demás, o sea, ante “buestros prógimos”. No erraba Jean-Philippe Husson cuando, en su estudio sobre la heterogeneidad de las oraciones cristianas en quechua registradas en la *Nueva crónica*, sostenía la tesis de que esta visión personalísima de Guamán Poma sobre la espiritualidad en razón de la sociedad se derivaba de la gran libertad que gozaba para la elaboración de discursos eclesiásticos:

Si bien en ellos el cronista expresa decididamente el fervor religioso, demuestra también el carácter muy personal de su espiritualidad. El Cristo a quien se dirige Guaman Poma es un Cristo portador de sus ideales políticos y de sus aspiraciones por una sociedad más justa y humana (2016, p. 341).

Nuestro autor entiende la trascendencia que puede tener el espíritu de obediencia bíblica en la conservación del orden de la sociedad colonial. Por eso menciona, primero, el servicio, que entendemos también como honra, a Dios. Pero este modo de servicio implica sujeción a las autoridades políticas y, por último, honra a los semejantes. No podemos obviar, entonces, al respecto del “se[r]juicio de Dios” (2001, p. 923), pasajes como Éxodo 23:25a (“Mas al SEÑOR vuestro Dios serviréis”) y Salmos 2:11 (“Servid al SEÑOR con temor; y alegraos con temblor”). Sobre el “seruicio de su Magestad” (2001, p. 923), por su parte, no sobra apuntar lo que dice Romanos 13:1 (“Toda alma se someta a las potestades superiores; porque no hay potestad sino de Dios; y las que son, de Dios son ordenadas”), Tito 3:1a (“Amonéstales que se sujeten a los príncipes y potestades, que obedezcan”) y 1 Timoteo 2:1-2a (“Amonesto pues, ante todo, a que se hagan rogativas, oraciones, peticiones, acciones de gracias, por todos los hombres; por los reyes y por todos los que están en eminencia”).

¹ La cosmogonía quechua, antes de estar constituida por una serie de concepciones metafísicas, era un código en el que “la religión y la política reconocían los mismos principios y la misma autoridad. Lo religioso se resolvía en lo social” (Mariátegui, 2007, p. 136).

Finalmente, veamos lo que dice la *Biblia* sobre el servicio de los “buestros prógimos”: “Si alguno quiere ser el primero, será el postrero de todos, y el servidor de todos” (Marcos 9:35b) y “Pues si yo, el Señor y el Maestro, he lavado vuestros pies, vosotros también debéis lavar los pies los unos de los otros” (Juan 13:14).

Ahora, Guamán Poma viene a hacer una advertencia sobre el papel del cristiano del Perú colonial, que es justamente el perfil de cristiano que la Iglesia intentaba proliferar a lo largo de los Andes a principios del siglo XVII. Si entendemos las “conzederaciones” guamanpomianas que hemos citado a la luz de los postulados de Juan Carlos Estenssoro (2001), entonces la exaltada formulación de cargos de Guamán Poma tiene una razón de ser no solo lógica sino también justificada. Estenssoro indica que “la primera sospecha que caerá sobre un cristiano nuevo”, en este caso “buenos¹ cristianos yndios, yndias” (p. 922), “es la de traicionar la fe, [...] lo que lo convertiría en un excluido o podría llevarlo (a él y en consecuencia a sus parientes consanguíneos o incluso a su comunidad entera) al punto cero de su integración social” (2001, p. 457). Es así como el retrato del cristiano nuevo andino delineado por Guamán Poma resulta sumamente problemático, pues es un tipo de cristiano que, por lo menos en este caso, niega los cánones regulatorios de una sociedad ideal (buen gobierno), e ignora “los diez mandamientos y el santo euangelio de Dios y los cinco mandamientos de la santa madre yglecia y las buenas obras de misericordia” (2001, p. 922). Consecuentemente, este arquetipo de indio de fe al que Guamán Poma no se cansa en mellar, riñe con la idea del *indio adánico* al que nos referimos en el primer capítulo de este trabajo de investigación, y, de ese modo, desmiente de manera parcial la nueva historia espiritual de las Indias del Perú que el autor esboza en su *Nueva crónica* mediante una compleja red de preceptos espirituales muy distintos a aquellos que respectan a la lógica ancestral.

Los cristianos a los que Guamán Poma escribe en “El capítulo de las consideraciones” ejercen formas de vida radicalmente distantes al ejercicio de la piedad bíblica, valor al cual aluden con insistencia los escritores neotestamentarios.² Los de la Indias del Perú son

¹ Entendemos este adjetivo de valor positivo como un recurso retórico, o como un formalismo similar a los que acompañan las misivas en relación a su destinatario, pues en el fragmento del texto de la *Nueva crónica* que nos ocupa los cristianos “yndios” e “yndias” tienen atributos (“soberbiosos y enteresables”) muy lejanos a la personificación de la bondad.

² Véase: Romanos 1:18; 1 Timoteo 2:2, 10; Tito 1:1 y 2 Pedro 1:3.

“cristianos nuevos” que suelen ser sorprendidos obrando males y daños en tierra ajena¹, como en una prolongación de los agravios perpetrados por los religiosos españoles que contradecían la fe y la conducta, signos que sostienen el equilibrio de la unidad común. El cronista se refiere a laicos que se roban —no *se aman* “entrañablemente de corazón puro” (1 Pedro 1:22)— los unos a los otros, y que son “soberbiosos y enteresables²”. Ya Pablo había condenado tales conductas en Tito 1:7 cuando indicó, al respecto de los requisitos de los ancianos de la iglesia (entiéndase también ministros *de la fe*), que no debían ser soberbios, ni iracundos, ni amadores del vino, ni heridores, ni codiciosos de ganancias deshonestas³ (“enteresable”).

Un proceder tal solo puede ser reformado a través de la advertencia que pone en perspectiva el destino eterno de las almas; entra en juego, ahora en el espectro textual, la misma lógica amenazante en la que estaba sustentado un gran porcentaje del arte religioso del periodo colonial⁴: “Y saués que ay cielo y enfierno y no andáys justamente” (2001, p. 923). El “Ya saués” (ya sabéis) es una transferencia de responsabilidad moral a los pecadores, como quien dice: “allá ustedes”. Luego, parece que Guamán Poma se esmera en parafrasear, seguramente en insospechada coincidencia, las palabras de Jesús, en especial el testimonio que se encuentra en Mateo 25:41 y 46: “Apartaos de mí, malditos, al fuego eterno preparado para el diablo y para sus ángeles; [...] E irán éstos al tormento eterno, y los justos a la vida eterna”. Entonces, el arte de persuasión narrativa de nuestro autor adquiere el más alto volumen cuando ultima: “[...] y no andáys justamente. Y acá conzederaldo de todo en buestra ánima” (2001, p. 923). Si, según la doctrina bíblica de la salvación, solo los justos⁵ van al

¹ En el tercer capítulo develaremos cómo Guamán Poma se resigna a aceptar el comportamiento desfavorable de los indios, esta vez en el marco de su idealización de las Indias del Perú materializada en el Mapamundi.

² Variación de “interesados” (Araníbar, 2017, p. 833).

³ 1 Timoteo 3:3 dice: “no amador del vino, no heridor, no codicioso de ganancias deshonestas, sino moderado, no litigioso, ajeno de avaricia”. Los vicios aquí descritos, en su mayoría comparables con los citados por Guamán Poma, eran corrientes en las ciudades griegas del siglo I d.C. (iglesia primitiva), y a ello se debe la insistencia del apóstol en condenarlas como acciones réprobas en la unidad de la fe cristiana (Caldwell, 2011, p. 1237). De ese modo, Guamán Poma incursiona en el ejercicio no certificado por la Iglesia del apostolado social, haciendo uso de una incalculable lista de regulaciones bíblicas y, para mayor efecto, a los mandamientos incuestionables de la “la santa madre yglecia de Roma” (2001, p. 922).

⁴ Véase: Rappaport, Joanne y Cummins, Tom. (2016). *Más allá de la ciudad letrada: letramientos indígenas en los andes*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario y Editorial Universidad Nacional de Colombia.

⁵ No nos detendremos a explicar las implicaciones del concepto de “justificación” según la disciplina teológica, pues nuestro núcleo de debate aquí es el aparato argumentativo del texto de Guamán Poma, mismo que carece, o mejor, ignora paradigmas doctrinales sumamente profundos (justificación, salvación, adopción,

cielo, y si los cristianos nuevos a los que se dirige el autor pecan por injustos, es evidente aquello que sugiere Guamán Poma: “y los que hicieron bienes, saldrán a resurrección de vida; mas los que hicieron males, a resurrección de juicio” (Juan 5:29). He aquí la trascendencia del primer apartado de “El capítulo de las consideraciones” de la *Nueva crónica* como hecho transcultural: el primer “conzederá” compila aquel aparato de sentidos que son, al tiempo, evidencias de la transformación del saber, dado que condensa lógicas eminentemente religiosas (se[r]juicio de Dios), eminentemente políticas (servicio de su Magestad) y eminentemente sociales (buestrós prógimos).

2.2.3 “Conzederación del autor” y las incorporaciones de carácter funcional

La función creadora más notoria que puede cumplirse en un proceso transculturante, según Rama (2008), es la reestructuración *general* del sistema cultural a partir de cuatro operaciones que, de juro, actúan de manera conjunta: (1) pérdidas, (2) selecciones, (3) redescubrimientos e (4) incorporaciones. Ciertamente hay conjunción en su accionar, aunque no estén regidas por parámetros de planificación orquestada; suceden en un orden tan propio como impredecible y con el concurso de distintos elementos de las culturas extranjera y propia, o sea, en una malgama de elementos que, como la cultura misma, confluyen en una dinámica que no puede ser predicha. Las mayores pérdidas las sufre la cultura autóctona o receptora, sí, pero tales detrimentos producen un alumbramiento de valores primitivos y “casi olvidados dentro del sistema cultural propio”. Dicho así, es la propia tradición la que abona el terreno para la activación de la capacidad selectiva de cada cultura. Eso ocurre a plenitud, suponemos, con la operación unísona de pérdidas, selecciones y redescubrimientos, pero la cuarta operación necesaria en el proceso transculturante, es decir, aquella que respecta a las incorporaciones, presenta, en el caso notable de la *Nueva crónica*, un nivel relativamente superior en materia de funcionalidad.

Rama comprende la articulación viva y dinámica de utensilios, normas, objetos, creencias y costumbres como un insumo insoslayable para el diseño de la estructura funcional

redención, santificación, etc.) que vieron su origen a partir de la Reforma Protestante iniciada por Martín Lutero en la primera mitad del siglo XVI. Para efectos de claridad, entendemos el término “paradigma” como “teoría o conjunto de teorías cuyo núcleo central se acepta sin cuestionar y que suministra la base y modelo para resolver problemas y avanzar en el conocimiento” (RAE, 2019).

de una cultura, y es allí donde la *Nueva crónica* cobra importancia, en la serie de incorporaciones de carácter funcional que Guamán Poma instrumentaliza para estructurar su gran argumento de regulación moral. Nos referimos, en este caso, a la “Conzederación del autor” (2001, p. 969), quizás el apartado de mayor grandilocuencia bíblica del “Capítulo de las consideraciones”, mismo que resuelve, en una suerte de breviario de tres páginas, las necesarias consideraciones (incorporaciones) sobre la historia bíblica y el “Día del juycio”.

La primera mitad de este subcapítulo de la *Nueva crónica* adquiere la forma de pretexto —ya en lo textual, ya en lo retórico—; allí, Guamán Poma hace memoria, de forma testimonial, del cohecho del que ha visto partícipes tanto a los “becitadores de la santa madre yglecia” como a los malos padres doctrinantes, además de otros agravios:

Aués de conzederar que los becitadores de la santa madre yglecia se haze otro señoría obispo y becita a los malos padres dotrinantes y le acohecha con dos mil pesos y le becita libre cin costas. ¡Buen saserdote!, auiendo rrobado y tiene media dozena de hijos y quitado todas las donzellas de los yndios y otras muy muchas cosas y daños y no ay rremedio. Y todo lo causa de decir y llamarse propetario, otro obispo, el becitador como el padre dotrinante. Y ancí an de ser padres de ýnteren y que den fianzas, aunque sea para estar un día en la dotrina. Acimismo el becitador dé fiansa abonado para la becita de estar en la rraya y jues a derechas. Conzederera, juez (2001, p. 969).

Como no hay remedio para la calamidad social ya denunciada, Guamán Poma *incorpora* el relato bíblico de la historia sagrada con el fin de potenciar una advertencia —más que suya, de Dios— contra las delaciones expuestas a lo largo del “Capítulo de las consideraciones”. Es decir: fabrica, implícitamente, una especie de comparación entre los dones de caridad, amor y justicia que son naturales en la deidad divina, y los pecados y transgresiones de los colonialistas españoles y los comisionados de la santa Iglesia de Roma para dar paso a la exposición de la teología aprendida sobre la Trinidad, la creación y, en términos de Juan de Patmos, el lago que arde con fuego y azufre (infierno):

Conzederación del autor: Uerdaderamente a uien conzederar y creer como cristiano fiel y católico que Dios tiene todo: Lo primero, caridad, amor y justicia. Y da salud del ánima y del cuerpo y alemento, rriquiesas. Que las tres personas es un Dios uerdadero, que [e]stán en un peso, todos yguales. Que primero hizo el cielo para los buenos y el mundo para multiplicar y el ynfierno para castigar los malos (2001, p. 969).

La expresión “[e]stán en un peso” es traducida por Aranibar como “de modo parejo” (2017, p. 844). En efecto, sugerimos que Guamán Poma la emplea como una expresión derivada de “las tres personas es un Dios uerdadero”, de manera que acaba por construir un enunciado de mayor hondura teológica sobre el Dios único en cuya unidad de la divina esencia hay tres personas coeternas e iguales en todo, de la misma sustancia, pero distintas

en subsistencia¹ (Caldwell, 2011, p. 1319). Esta relación entre los ultrajes que comienza por reprobador en este apartado y la naturaleza trina de la persona de Dios puede deberse, por un lado, al orden lógico de los acontecimientos que está por narrar, pues efectivamente inicia describiendo la caída Lucifer y la creación del mundo —y por ende es menester dar especial prioridad a la descripción del Creador—, y, por el otro, a que el autor construye su discurso a partir de elementos muy diversos y a menudo sin relación con el tema tratado, pero que por lo general remiten a cierta verdad, por ejemplo mítica o simbólica².

Para ahondar en la parte final de este apartado (“Que primero hizo el cielo para los buenos y el mundo para multiplicar y el ynfierno para castigar los malos”), es necesario que acudamos al libro de Isaías —por ser el Antiguo Testamento la fuente más citada por Guamán Poma— para poner a prueba su concepción sobre el cielo según las descripciones bíblicas. El libro del profeta mayor, en el capítulo 66:1, dice: “El SEÑOR dijo así: El cielo es mi trono, y la tierra, estrado de mis pies”. En este caso, la morada celestial es descrita como trono de Dios, pero en Juan 14:2-4 tiene la forma de un lugar con múltiples moradas para los salvos:

En la Casa de mi Padre muchas moradas hay; de otra manera os lo hubiera dicho; porque voy a aparejaros el lugar. Y si me fuere, y os aparejare el lugar, vendré otra vez, y os tomaré a mí mismo, para que donde yo estoy, vosotros también estéis.

Para Guamán Poma, aquella “Casa” aparejada (preparada) por Jesús, es un lugar al que solo los buenos tienen acceso para disfrutar del gozo perfecto y la comunión eterna con Dios, postura perfectamente natural en la doctrina cristiana según 2 de Pedro 3:13: “Pero esperamos cielos nuevos y tierra nueva, según sus promesas, en los cuales mora la justicia”. La práctica genuina de la bondad es, pues, la llave para acceder a la heredad del reino preparado desde la fundación del mundo, pues Jesús promete dicho galardón a quienes dan de comer al hambriento, dan de beber al sediento, dan posada al forastero, vestido al desnudo, medicina al enfermo, compañía al encarcelado (Mateo 25:34-40). Sin embargo, estas conductas son visiblemente contrarias a las que caracterizaban a los colonialistas y religiosos españoles en

¹ A propósito, en la página 839 de la *Nueva crónica*, Guamán Poma ilustra la “S[ANTÍCI]MA TRINIDAD” con el modelo convencional europeo y no a la manera de la mayoría de la iconografía de los artistas indios coloniales que frecuentemente la representaban en forma de tres figuras con caras y cuerpos idénticos (Adorno, 2001, p. 696).

² Esta afirmación, que es un parafraseo de Prévotel (2016, pp. 323-324) en su ensayo *Historia y memoria en la crónica de Guamán Poma de Ayala*, publicado en *La memoria del mundo inca. Guaman Poma y la escritura de la Nueva crónica* (2016), hace referencia, como el título lo indica, al grado de historicidad verídica de la obra guamanpomiana, pero viene muy acorde para ser aplicada a la descripción del grado de coherencia retórica que pretendemos esbozar.

su sistema de barbarie y aún en el ejercicio de la evangelización que, por defecto, se suponía piadoso. Este es el hecho por el cual el indio ladino instrumentaliza la Palabra de Dios e *incorpora*, en razón a las operaciones del proceso transcultural, referencias de la justicia divina, una justicia a todas luces superior a la terrenal, aquella por la cual clama “no ay rremedio”.

Mira, cristiano, qué mal y daño se me hizo como a pobre. ¿Qué me hará a otros pobres que no sauen nada y son más pobres y cin fabor? Después dizen los padres: “¡O qué mala dotrina!” Cómo no serán ricos se hazen todo esto. Dirés que los protetores a costa del rrey los pone para que defienda; antes ellos hurta y rroba y se conseja con ellos y no ay rremedio (2001, p. 919).

Ahora, el artefacto (la *Biblia*) de la cultura ajena ya *incorporado*, le ofrece un margen de maniobra retórica mucho mayor: “y el ynfierno para castigar los malos” (2001, p. 969). Llámese Abadón, Hades o Seol, el infierno es el lugar de castigo por el cual Guamán Poma exhorta a la reforma de las conciencias y las obras de visitadores, obispos, padres doctrinales, sacerdotes, propietarios de tierras y jueces, como aplicándoles la designación bíblica, a modo de contraargumentación, de quienes “profesan conocer a Dios; mas con los hechos lo niegan, siendo abominables y rebeldes, y reprobados para toda buena obra” (Tito 1:6). Cuán similar es la expresión de Guamán Poma a la que hallamos en Mateo 23:33: “¡Serpientes, generación de víboras! ¿Cómo evitaréis el juicio del quemadero¹?”.

El Dios trino, al que ha hecho alusión con anterioridad, es quien tiene potestad de echar en el “quemadero”. De esta suerte, vemos en la “tarea inventiva” propia de la neoculturación argüida por Fernando Ortiz (1987), que a propósito requiere del trabajo simultáneo entre dos fuentes culturales puestas en contacto, una categoría de acción transculturante perfectamente aplicable al discurso de Guamán Poma. ¿Hay pérdidas en materia del imaginario cosmogónico indígena?, con seguridad; la sola aplicación de discursos bíblicos sobre Dios y el destino eterno de las almas lo demuestra. ¿Existen selecciones y redescubrimientos forzosos o voluntarios de “atributos” de una cultura extraña? no se discute, por lo menos en materia de estrategia política. Pero suceden, sobre todo, múltiples incorporaciones sobre la idea de Dios, el hombre, la vida, la muerte, la justicia y el orden de la sociedad moral en una acción creadora de discursos que da evidencias de la estructura funcional de la cultura transculturada en las Indias del Perú de principios del siglo XVII.

¹ La *Biblia del Oso* aplica en algunos casos la palabra “quemadero” para designar al infierno. Véase: Mateo 5:22, 29; 10:28, 18:9, 23:25 y Lucas 12:5. “Infierno”, como tal, es mencionado en Santiago 3:6 y 2 de Pedro 2:4.

2.2.4 La *Nueva crónica* como *corpus doctrinal* y signo ideológico

Un proceso de *transculturación*, más allá de producir incorporaciones de carácter funcional —por lo menos en el orden discursivo— como demostramos anteriormente, también da pie a una profunda modificación de la estructura natural del simbolismo del campo interno, o sea, de la cultura receptora, sujeta siempre a las mayores pérdidas. De aquí que el pasado andino sea relativizado, o si se quiere personalizado, por Guamán Poma, a quien se le antoja cruzar relatos que hasta principios del siglo XVI eran, teóricamente, incontrastables e incompatibles. Mas lo que de allí surge es un nuevo universo de sentidos, un *corpus doctrinal* que responde a la función creadora de un *sujeto colonial* que, en su habitar entre dos mundos, ejerce un papel intelectual.

Fenómeno notable en los Andes de parte de quien goza de un gran talento medieval y humanista como efecto de su pertenencia a doctrinas y su cercanía (positiva y a veces negativa) con miembros de la Iglesia que se dedicaron a enseñar la cultura europea: así es descrita la *Nueva crónica* por parte del Maestro en Historia y Antropología Social, Sergio Alejandro Herrera (2012, p. 34). De las observaciones esgrimidas por el académico chileno, destaca aquella según la cual el texto peruano es un conjunto de lenguajes, acontecimientos y objetos culturales *de un pasado relativo* que en algunos aspectos no ha muerto en la actualidad. El adjetivo *relativo*, que nos previene de cualquier definición absolutista sobre la esencia viva de los imaginarios andinos anteriores a Guamán Poma, cobra para nosotros un sentido de estrecha relación con el efecto transculturador que una cultura o fenómeno cultural ejerce sobre otra:

[...] pero del que sólo tenemos (el pasado *relativo*), dada la acción colonialista/deculturadora de la sociedad española, referencias documentales ideológicamente signadas por la fagocitación cristianocentrista de las identidades e imaginarios locales, secularmente presentes en el patrimonio histórico y cultural, en las artes plásticas, las tradiciones e identidades, los mitos y los ritos... tal como la etnografía local de los últimas décadas nos enseña (Herrera, 2012, p. 34).

Si, pues, la *Nueva crónica* es una referencia documental ideológicamente signada por la fagocitación (absorción/incorporación) cristianocentrista de las identidades e imaginarios locales, es imperativo que analicemos los *corpus doctrinales* que se establecen “al cabo de un extenso período de acriollamiento, posterior al ingreso desde el exterior” (Rama, 2008, p. 84), para terminar modificando la estructura natural del simbolismo del desarrollo histórico del campo interno. Y es que en el debate general sobre la acción transculturadora, Rama se

refiere a la posibilidad de considerar hechos de fuerte compartimentación y estratificación de *corpus doctrinales*, entendidos también por Herrera como *signos ideológicos*, posibilidad que demuestra el porqué ciertos valores de culturas externas penetran en esferas de imaginarios locales hasta ser identificados como propios de esa megaestructura de sentidos que solemos denominar como nacionalidad. Y si bien a mediados del siglo XIX se produjo en América Latina un particular interés por la modernización positivista¹, y en especial un “despertar” de las luchas por las reivindicaciones rurales en contra vía de la aculturación violenta a la que seguían siendo sometidas las poblaciones de las regiones internas...

La transformación que sufren en ese acriollamiento, que concluye identificándolos con la nacionalidad o la región, puede ser ilustrada por la religión católica, que es la que cuenta con mayor tiempo de asentamiento y más honda penetrabilidad popular (Rama, 2008, p. 84-85).

En este sentido, los *corpus doctrinales* (pensados como *signos ideológicos*) analizados en retrospectiva, adoptan un valor primario de importancia en la *Nueva crónica* a la manera de enunciados bíblicos. Aparecen como elementos que conforman, en términos de Rama, una única y original idea de región moral que, considerando el contexto sociopolítico, puede verse idealizada en el contexto general más próximo, es decir, Ayacucho, o en razón al más elevado de los arquetipos de sociedad formulados por el indio ladino, o sea Cuzco, la ciudad esencial pensada en semejanza del cuadro escatológico de la Nueva Jerusalén (2001, p. 1001)²: centro del mundo, ideal social de las Indias del Perú y término de la Historia. Ya Milhou explicó el alcance de tal noción:

Jerusalén terrestre, Jerusalén mesiánica y Jerusalén espiritual se confundían. Allí donde habría muerto Adán, conservándose su cráneo a los pies de la cruz, allí donde había muerto Cristo para la salvación de los hombres, en ese mismo sitio originario y primordial se acabaría la historia de la humanidad. El caminar hacia Jerusalén era por lo tanto como una vuelta a los orígenes, un retorno al paraíso perdido (1983, p. 404).

¹ Resulta muy concisa y apropiada la exposición que hace Mercedes Serna Arnáiz: “El positivismo se aplicó al arte, a la ciencia y a la realidad política y social pero fue perdiendo el sentimiento exaltador e idealizador que le habían dado sus fundadores. Además, en América Latina no fue interpretado de la misma manera que en Europa, porque, en un principio, las realidades eran del todo diferentes. Al positivismo europeo pertenece una burguesía liberal interesada en el progreso social e industrial. En América Latina, por el contrario, más que un método científico fue una ideología que supuso el desmantelamiento de la metafísica y la religión de las conciencias. Fue la tabla de salvación de un continente que, desesperadamente, buscaba cómo progresar e ingresar en la civilización. Fue el método al que se acogió un continente que pretendía partir de cero, sin previa experiencia, borrando un pasado de servidumbre. Así el positivismo, en esencia, es un proyecto de civilización y de regeneración que pretende al mismo tiempo borrar el pasado heredado y transformar la realidad presente” (2017, p. 129).

² En el tercer capítulo de esta investigación abordaremos la idealización profética que Guamán Poma hace del Cuzco, en un ejercicio de plena concordancia con el libro de Apocalipsis.

De suerte que, como indica Milhou, Guamán Poma presta los marcos de referencia más esenciales de últimos tres capítulos del libro de Apocalipsis (especialmente el capítulo 21) como enlazando *signos ideológicos* escritos en el pasado (aunque el texto bíblico apunte hacia el futuro) en lo tocante a la tradición doctrinal de Occidente, y, en seguida, prescribe lo que Adorno llama una variante andina del modelo medieval:

Es decir, después de llegar a la perfección del orden político, económico y social, no se podía llegar a más, a pesar de los eventos subsiguientes que terminaron (como terminaron) en las firmas más agresivas y abusivas del colonialismo español. Con eso en mente [...] Guaman Poma emprendió su interpretación de la historia del pasado andino y su proyección hacia el futuro. [...] El Cuzco sustituye el Jerusalén en el mapamundi de Guaman Poma. Al postularlo, el cronista propone la vuelta a los orígenes andinos y la restauración del orden, concretándolo, en la soberanía renovada de los príncipes andinos. Descubrimos la clave de su propuesta en el capítulo de las “Conzederaciones”. En una de sus “sentencias” o juicios morales, Guaman Poma ensalza la grandeza de los reyes incas (2016, p. 74).

Se abre ante nuestros ojos una idea mucho más vasta de la *Nueva crónica* como un documento que, considerado en toda su amplitud simbólica, rebosa los límites del razonamiento unidireccional; una dependencia mutua se ha tejido entre niveles discursivos propios y ajenos sobre lo político y lo religioso, lo moral y lo social. En consecuencia, lo que el Antiguo Testamento es al pueblo judío, y lo que la *Biblia* es a las sociedades cristianas, la *Nueva crónica* es, en sí misma, el gran modelo andino del pasado, el presente y el futuro de un Mundo Nuevo sujeto, entonces, a múltiples posibilidades de interpretación sobre su valor histórico y su capacidad de autodefinición en medio de un mundo demasiado viejo como para ser ignorado. La *Nueva crónica* es un *testamento* propio —nunca monotemático, siempre heterogéneo— hecho a la medida de las circunstancias del Perú de 1616; es, en conclusión, un nuevo *corpus doctrinal* y *signo ideológico* que no rinde por completo los valores propios de la tradición quechua. Y aunque la honda penetrabilidad popular que alcanzó la doctrina católica en todas las esferas del Nuevo Mundo también trastoca en ella las múltiples formas de la identidad andina (pensemos en el reemplazo de los nombres de las deidades explicado en el capítulo anterior), Guamán Poma, que así como *sujeto colonial transculturado* (españolizado) es también —y sobre todo— indio quechua, nunca juega el juego de aculturado. De manera que, mientras reconviene, por ejemplo, a los indios “hechiceros” que se resisten a adoptar los dogmas de fe proclamados durante la campaña evangelizadora, da a entender así mismo que su posición ideológico-religiosa no comulga con los creen en la expulsión de los conquistadores y sacerdotes cristianos:

Por cierto, el hábil Guamán Poma no comparte la actitud indígena rebelde, sector que aún luchaba contra lo que ellos consideraban una invasión; antes bien debemos reconocer que el comportamiento que de él se esperaba, más bien debía ser estrictamente *pro Deo*. Lo que implica necesariamente que nuestro autor no tuvo más opción que haber ayudado a identificar las características de los movimientos religiosos anticastellanos de fines del siglo XVI, particularmente vinculados a la rebelión de los Incas de Vilcabamba, considerados cada uno de ellos “subversivos” e “idolátricos” (Herrera, 2012, p. 35).

De igual modo, Guamán Poma alude al mal gobierno de los españoles católicos como si experimentara en su corpus intelectual un verdadero *estar* entre dos mundos. Ese *estar* entre dos mundos, entendidos generalmente como antagónicos y que suponen una cambiante fluctuación (Polar, 2003, 192), suscita un interrogante sobre la posición de Guamán Poma como *sujeto colonial*: ¿en cuál de los dos mundos *está* más? ¿Cuál es el alcance de la *transculturación* aquí sucedida? Nuestra hipótesis sobre las relaciones intertextuales entre la *Nueva crónica* y la *Biblia* nos llevaría a concluir que Guamán Poma pareciera actuar (escribir) más como español católico que como indio peruano¹. Es hondo el debate: notemos la noción de la realidad peruana de principios del siglo XVII ampliada por Mariátegui, y según la cual la Conquista en efecto convirtió formalmente al indio al catolicismo aunque no al extremo de verlo renegar de sus viejos mitos; se aprecia en él una variación del sentimiento místico y una subsistencia del animismo.

El indio sigue sin entender la metafísica católica. Su filosofía panteísta y materialista ha desposado, sin amor, al catecismo. Mas no ha renunciado a su propia concepción de la vida que no interroga a la Razón sino a la Naturaleza (Mariátegui, 2007, p. 285).

Así, pues, ¿qué lleva a Guamán Poma a añadir de tan fiel manera un resumen de la historia bíblica al final de sus “Conzederaciones”? ¿Por qué el autor bosqueja este completísimo marco de dogmas propios de Occidente al final del capítulo?:

[...] Y acá castigó a aquel Luysber, tan gran ángel y tan hermoso, con sus secguases. Y cayeron los ángeles malos del cielo como arena de la mar y mucho más, conforme la culpa como lo merecieron. [...] Después desto aués de conzederar que Dios hizo al primer hombre y muger y trajo su ánima del cielo y lo ynfundió y hizo enperador y rrey del mundo. [...] Sólo un árbol le dio por mandamiento que no la comiese; se la dio porque fuese ubidente con este mandamiento a Dios que la crió. Quebrantó este mandamiento que dio Dios. Y acá fue despojado, quitado deste paraýso y desterrado a este ualle de lágrimas adonde padecemos sus hijos trauajos y

¹ Valga la pena añadir que, mediante correspondencia electrónica, el crítico literario peruano Julio Ortega nos manifestó que, si bien Guamán Poma explica muy bien su largo abolengo indígena de un modo específico, también es cierto que “ya no era indígena culturalmente” en razón a sus robustas lecturas y aprendizajes. “No se definía solo por su origen sino por su futuro, y el futuro de los muchos grupos nativos [...] o sea, era un hombre moderno: le importaba más las sumas de lo diverso y el lugar de lo diferente en un mundo dominado por una sola idea y un solo grupo de poder. Y, además, qué más moderno que la escritura y la crítica. Es, en fin, contemporáneo nuestro”.

padeceremos hasta el día del juicio que Dios mande otra cosa. [...] Desta culpa, castigó Dios con las aguas del [di]lubio y cubrió y murió toda la xente del mundo. Y consera que será aquella yra, asotes de Dios sobre los pecadores, que llouió quarenta días y quarenta noches, todo a un peso. Y mira la grandesa de Dios que quiso escapar a Noé con sus seys hijos cazados y todos los animales casados. En aquella arca se salvaron. [...] Conzedera después desto cómo multiplicaron y ci hicieron gentiles, adoraron ydolos y salieron del pueblo de Ysrael santos profetas, pratriarcas [sic] , descendiente de Noé, que cómo por tanta bo y clamación que pedía estos dichos santos profetas, uino Jesucristo, Dios y hombre uerdadero. Y aués de consera que trauajó treynta y tres años y fue martirizado y murió crucificado y rresucitó y subió a los cielos y enbió el Espíritu Sancto a los santos apóstoles adonde después derramó por todo el mundo a predicar la fe y el euangelio de Jesucristo; quien se bautizare y criere será salbo. Y aués de conzedera esto: Que el Día del Juicio trayrá una magestad Dios para bien de los buenos umildes, mansos corderos pobrecillos, para ellos la gloria y para los malos y rricos soberbiosos, amigos de oro, plata, rrequiesas les dará pena ynacabable y sentencia, conforme las obras y soberuia que tubieron ellos. Estarán en el ynfierno desterrado hasta secula cin fin castigado (2001, pp. 969-971).

En razón al contexto histórico, Estenssoro (2001) nos diría que, por cuanto los primeros españoles entendieron que los indios del Perú no creían que después de la muerte existiera un alma separada del cuerpo, y mucho menos recompensa o castigo en el más allá, la catequesis inicial “se basó en explicar cielo e infierno refiriéndose a una base material, describiendo castigos y recompensas con un lenguaje que hiciese alusión exclusivamente a lo sensorial, lo corporal” (2001, p. 472). Entendemos, pues, que haya sido necesario, en la estrecha intertextualidad de la *Biblia* con el manuscrito guamanpomiano, un recuento de aquellos elementos que, aunque nuevos, son valorados por el autor como irrefutables en la forma de fe puesta en común mediante el “testamento” de la *Nueva crónica*, porque esa sucesión de hechos referidos solo pueden conducir a un camino de doble vía (cielo o infierno). Nótese, para efectos de contraste, el aporte de Mario Mejía Huamán sobre la discusión:

La religión andina es *agromórfica*, corresponde al modo de vivir y a los ideales de un pueblo agricultor, por tanto a su sistema de organización. No concibieron la falta como pecado y motivo de condenación del alma, no tomaron interés por la vida ultraterrena a la manera occidental; el cuerpo, *aychaqara*, permanece en este *kay pacha*, al *hanaq pacha* sólo se traslada la *nuna*, o alma, donde continuará viviendo con su *ayllu* fallecido con anterioridad y, donde las labores agrícolas continuarán siendo ejercidas (2005, p. 121).

Esta explicación, que permite hacer un paralelo entre las raíces del pensamiento occidental y andino, y que a propósito resulta tan disímil del *corpus doctrinal* elaborado por Guamán Poma, solo refuerza la idea de la enorme complejidad de la *Nueva crónica* como un *signo ideológico* único en su condición, uno que obliga a los lectores a considerarse a sí mismos y su papel en medio de la colectividad andina:

Y aués de conzederar esto: Que el Día del Juycio trayrá una magestad Dios para bien de los buenos umildes, mansos corderos pobrecillos, para ellos la gloria y para los malos y rricos soberbiosos, amigos de oro, plata, rrequiesas les dará pena ynacabable y sentencia, conforme las obras y soberuia que tubieron ellos. Estarán en el ynfierno desterrado hasta secula cin fin castigado (2001, p. 971).

Es notoria sobre todo la manera como el fragmento “Juycio [que] trayrá una magestad Dios” se emparenta con la carta que Juan escribió en Patmos en la década del 90 d.C., y según la cual, después de ver en visión a los muertos, grandes y pequeños, parados (o quizás postrados) frente a Dios, y aún después de que los libros fueran abiertos, en especial el libro de la vida, “fueron juzgados los muertos por las cosas que estaban escritas en los libros, según sus obras [...] y el que no fue hallado escrito en el libro de la vida, fue lanzado en el lago de fuego” (Apocalipsis 20:12-15)¹. Este, que según Caldwell es un relato de la resurrección de juicio o condenación (2011, p. 1312), viene a convertirse en el epicentro del testimonio enarbolado por Guamán Poma, el mismo que pretende infundir en el destinatario un sentimiento de miedo y llamado al arrepentimiento, sentimientos naturalmente exaltados en el periodo postridentino.

El texto adquiere mayor espíritu de tensión cuando el cronista peruano menciona los sujetos que son objeto de tales profecías de juicio, a saber, “los malos y rricos soberbiosos, amigos de oro, plata, rrequiesas” (2001, p. 971). Por su parte, en analogía con versículos posteriores, Juan enumera a quienes, una vez establecido el estado eterno de las cosas e iniciado el descenso de la Nueva Jerusalén, tendrán parte en la muerte segunda, o sea, la condenación en el infierno, descrito en la *Biblia* como un lago que arde con fuego y azufre:

Mas a los temerosos, e incrédulos, a los malditos, y homicidas, a los fornicarios y hechiceros, y a los idólatras, y a todos los mentirosos, su parte será en el lago ardiendo de fuego y de azufre, que es la muerte segunda (Apocalipsis 21:8).

Y es que, para Guamán Poma, por el trasfondo bíblico de su texto, las vidas que de algún modo pueden ser vinculadas con las características mencionadas por Juan, han demostrado consecuentemente un estado de rechazo a las verdades correctas de moralidad, o

¹ Este pasaje de carácter profético hace referencia específica al juicio que recaerá sobre los inconversos, es decir, aquellos que negaron (para entonces) creer en el evangelio de la salvación predicado y, teológicamente hablando, encarnado por Jesucristo en su nacimiento virginal, muerte y resurrección, un evangelio que enseña que los pecados de los hombres, como lo indica la doctrina bíblica (no los dogmas de la fe católico-romana), solo tienen remisión por medio de la fe en el sacrificio expiatorio de la cruz, lo que las cartas paulinas establecen como principio de un cambio de conducta que conduce al cristiano al buen servicio a Dios y, por efecto lógico, al prójimo.

en otras palabras, a las conductas exigidas por Dios: “Que el Día del Juicio trayrá una magestad Dios [...] para los malos y rricos soberbiosos, amigos de oro, plata, rrequiesas les dará pena ynacabable y sentencia, conforme las obras y soberuia que tubieron ellos” (2001, p. 971). Guamán Poma sabe que quienes no gozan de una prudente y santa manera de vivir (pensemos en la sociedad colonial del Perú virreinal), “estarán en el ynfierno desterrado hasta secula cin fin castigado” (2001, p. 971)¹. Los “buenos umildes, mansos corderos pobrecillos” (2001, p. 971), en cambio, vendrán a “gloria”², una gloria descrita en Apocalipsis 21:4 como el lugar en el que “limpiará Dios toda lágrima de los ojos de ellos; y la muerte no será más; y no habrá más llanto, ni clamor, ni dolor, porque las primeras cosas son pasadas”.

Este trasfondo bíblico es, entonces, uno de los *signos ideológicos* que convierten a la *Nueva crónica* en un acontecimiento escrito ideológicamente signado por la incorporación de identidades e imaginarios cristocéntricos, una incorporación propia del proceso transculturador. Se trata de un *corpus doctrinal* que, como Rama (2008) afirma, reestructura el cosmos simbólico del campo cultural interno, pero que cumple la función principal de darle a este “testamento” andino un grupo de valores que son entendidos por Guamán Poma como necesarios para la estructura de sentidos de la identidad inca. Por lo pronto, este fragmento de “El capítulo de las consideraciones” (2001, pp. 969-971) parece demostrar la veracidad de la objeción manifestada por Rama al respecto de la idea de *transculturación* de Ortiz, pues salta a la vista la modificación que la cultura propia y tradicional (la incaica) sufre al recibir el impacto externo. Aquí, la superposición de sentidos es literalmente innegable; la cosmogonía incaica se muestra como “una entidad meramente pasiva o incluso inferior, destinada a las mayores pérdidas” (Rama, 2008, p. 40), y cuya clase de respuesta creadora radica únicamente en que el destinatario de su discurso (el de Guamán Poma) es, en su mayoría, el heraldo mismo de la cultura externa.

¹ Sobre el cielo (Nueva Jerusalén) reservado para los justos, Apocalipsis 21:27 dice: “No entrará en ella ninguna cosa sucia, o que hace abominación y mentira, sino solamente los que están escritos en el libro de la vida del Cordero”.

² Justamente Apocalipsis 21:26 describe cómo a la ciudad celestial será llevada “la gloria y la honra de los gentiles”, entendiéndolo *gentiles* como las naciones todas. Caldwell afirma: “La ciudad brillará con la gloria de Dios, diáfana como el cristal, lo cual permitirá que la gloria resplandezca abundantemente” (2011, p. 13:13). Y aunque la exégesis de un teólogo moderno dista mucho de la superficial manera en que Guamán Poma apila sus referencias directas e indirectas a la *Biblia*, nuestro autor sí alcanza a palpar la esencia del mensaje que, en este caso, aborda un ambiente primordialmente escatológico.

2.2.5 De José María Arguedas a Guamán Poma: transmutaciones e incertidumbres en la acción transculturadora

En “La inteligencia mítica”, Ángel Rama demuestra que la obra intelectual del peruano José María Arguedas, se distingue por una “rara” unidad de sentido que gravita alrededor del indio peruano, una unidad que aspira a reflejar, a través de la cultura indígena, la totalidad social y cultural de su país (2008, p. 221). En ese ámbito, el autor de *Los ríos profundos* (1986) y Guamán Poma se encuentran; tanto el uno como el otro gozan de una nítida vocación reivindicadora, casi de una militancia al servicio de los pueblos indígenas secularmente explotados por los españoles de la Colonia y, después, en el caso de Arguedas, por los peruanos de la República. El cúmulo de preguntas y expresiones que plantean los escritos de Arguedas y la *Nueva crónica* son, por ende, similares; perciben, en principio, que el efecto de la injusticia recae sobre los siervos, y que el ejercicio de la dominación genera en los señores una suerte de disgregación espiritual; formulan, del mismo modo, dos preguntas sustanciales:

¿Hasta cuándo durará la dualidad trágica de lo indio y lo occidental en estos países descendientes del Tahuantinsuyo y de España? ¿Qué profundidad tiene ahora la corriente que los separa? Una angustia creciente oprime a quien desde lo interno del drama contempla el porvenir. Este pueblo empecinado -el indio- que transforma todo lo ajeno antes de incorporarlo a su mundo, que no se deja ni destruir, ha demostrado que no cederá sino ante una solución total (Arguedas, 2009, pp. 53-54).

Y ese “no se deja ni destruir” es, ni más ni menos, una expresión de resistencia suma, la resistencia del individuo agobiado por la angustia creciente sobre el *qué será* del futuro, en razón a que opera en su mundo personal una subjetividad devenida del pasado indio que todavía no cuaja en una unidad filosófica con la dominante española. La solución total de la que habla Arguedas, utópica e imposible al fin de cuentas en la *Nueva crónica* —utópica por la complejidad de la empresa e imposible porque nunca llegó a feliz término—, es singularmente una aspiración del pensamiento que, después de todo, previó cualquier posibilidad de anulación absoluta de la corriente ancestral. Decimos “previó” en el sentido de “adivinó” y no de “eliminó”, pues la metafísica incaica, o sea, la cosmogonía absoluta del *ser* indio, sus propiedades, principios y causas primeras, se acorazó como tortuga y silenciosamente se preparó también para desencadenar la transformación parcial de la metafísica occidental. Por ello, ni Arguedas ni Guamán Poma son aculturados, aunque ciertamente encarnan el espíritu mismo de la transculturación, ya que su acción intelectual,

y por qué no política, transforma lo ajeno antes de incorporarlo a un mundo propio que de cualquier modo no se deja destruir.

Si el punto de partida de Arguedas fue reivindicativo, o sea reclamar para los sectores indios oprimidos sus legítimos derechos, y si esto transita por un enfoque cultural, no puede menos que instalarse en la problemática de la transculturación desde el momento que opera a partir de dos culturas, una dominante y otra dominada, y a que ambas corresponden a muy distintas especificidades y situaciones. De ahí el papel protagónico que en su literatura fue conquistando, progresivamente, un determinado tipo de mestizo: aquel que podríamos llamar el heredero piadoso (en oposición al renegado), el que transporta a sus padres desde un universo a otro cumpliendo dentro de sí las trasmutaciones necesarias para permitirles la supervivencia. [...] Entendió que la literatura podía funcionar como esas zonas privilegiadas de la realidad que él estudió (el Valle del Mantaro) donde se había alcanzado una mestización feliz, o sea la que no implicaba la negación de los ancestros indígenas para poder progresar, actitud que daba nacimiento a ese demonio feliz que hablaba en quechua y en español, al cual se refinó en su discurso “No soy un aculturado” (Rama, 2008, pp. 229-230).

Así, pues, las trasmutaciones que suceden durante una acción transculturadora discurren en por lo menos dos direcciones: (1) la trasmutación del *ser* indio, es decir, de sus propiedades, principios y causas primeras, hecho imperativo para la supervivencia del mismo en un entorno de tensiones constantes, y (2) la trasmutación de la corriente del pensamiento dominante —el occidental para este caso—, que es el objeto mismo de la resistencia. Y es justo así como se explica la importancia de que, en la *Nueva crónica*, haga presencia un relato del Génesis transformado por Guamán Poma, un relato en el que el “uira cocha español” es lucido como descendiente de Noé y “sus sey hijos cazados” (2001, p. 925). Aunque se ocupe en “las Yndias” y el “Mundo Nuevo deste rreyno” (2001, p. 025), el planteamiento guamanpomiano expone un origen de los pueblos de la tierra en el que indios, españoles e israelitas gozan de equitativa preeminencia.

Cierto es que Guamán Poma asevera que los “los yndios desde el tiempo del Ynga fueron ydúlatras”, como aplicando una reflexión peyorativa, pero es notorio también que no señala cosa distinta de los españoles, a quienes retrata como hombres “de poco sauer pero desde primero fueron ydúlatras gentiles” (2001, p. 925). Noé, que es un tipo de lo invariablemente sagrado, permanece como tal, inmodificable en lo que respecta a lo aludido por la *Biblia*; el sujeto español de *su* Génesis, en cambio, desluce el arquetipo del colonialista moral que tanto predicaba de sí. La trasmutación de la acción transculturadora ha sucedido en el orden de sentidos que hemos definido: (1) Guamán Poma adopta en parte las propiedades, principios y causas primeras propias de la corriente del pensamiento occidental en función de su supervivencia —en este caso intelectual—, pero (2) altera tales factores en

la medida que introduce sujetos, acciones y situaciones no sugeridas por la tradición de los actores dominantes.

En efecto, el espacio simbólico que ocupa Guamán Poma es, como ha anotado Arguedas (2011), una zona privilegiada de la realidad que solo puede ser habitada por *sujetos coloniales* facultados para el ejercicio intelectual fronterizo. En términos distintos, el autor de la *Nueva crónica* logra superar primero las tensiones filosóficas y los conflictos simbólicos de dos mundos enfrentados, y con ellos fabricar luego su propia versión del ideal social, un ideal que por lo general supone estructuras absolutistas de agrupación. El hecho de que nuestro indio ladino sea hábil para hablar y escribir en quechua y español, no es exclusivamente una evidencia de su facultad idiomática sino también un signo del complejo proceso de *transmutación* que ha sufrido como *sujeto colonial intelectual*. Si español en lo que respecta al comportamiento, si indio en lo que respecta a la fe, si católico colonizado, si indio cristianizado, si ladino... entenderlo a través de una visión hermética es mucho más que pretencioso, porque en casos tan dicientes como el suyo nunca conviene definir un estado natural de las cosas. Jamás sabremos hacia qué lado, es decir, hacia cuál de los mundos se inclina la balanza de un sujeto intelectual que ha hecho tránsito hacia la “mestización feliz”. La transmutación inherente a la acción transculturadora lo lleva de un lado al otro, como quien busca soluciones nuevas para conflictos inacabados, o como quien, por el hecho mismo de querer definirse, termina atrapado en una red de sentidos que confirman nuestra idea de que el valor taxativo del sujeto no aculturado es exactamente el dinamismo de sus acciones y la versatilidad de sus operaciones, en suma, la incertidumbre misma.

Creemos haber demostrado, en el transcurso de este capítulo, que el juego de tensiones que se da entre valores simbólicos heredados y valores simbólicos aprendidos de una cultura externa es, naturalmente, el caldo de cultivo para que la *Nueva crónica* sea, en sí misma, un hecho transcultural. Por eso, se debaten allí las lógicas sociales, políticas y religiosas de una cultura que, en efecto, se halla sometida a un proceso de tránsito, una cultura como la retratada por Guamán Poma, el indio letrado que se vale de incorporaciones de carácter funcional para darle, además de peso, credibilidad a su discurso escrito. Ya resueltos, en este sentido, los interrogantes iniciales sobre los rasgos que hacen de la *Nueva crónica* un hecho transcultural, nos concentraremos ahora en describir el carácter bíblico-profético de tres ilustraciones de Guamán Poma: el sacrificio de Isaac (2001, p. 26), el Mapamundi de las

Indias (2001, p. 1001) y La ciudad del cielo (2001, p. 952). Para ello, explicaremos por qué estos signos visuales hacen parte de lo que Walter Mignolo describe como *semiosis colonial*, y abordaremos algunos conceptos generales de la composición pictórica para garantizar una observación objetiva de los mismos. Finalmente, aludiremos directa y sistemáticamente a las relaciones intertextuales que existen entre la *Biblia* y los textos que anteceden y preceden las citadas ilustraciones, cuya lógica narrativa nos remitirá, la mayor parte del tiempo, al libro de Apocalipsis.

2.3 SEMIOSIS COLONIAL: DE LO BÍBLICO-PROFÉTICO EN EL SISTEMA DE SIGNOS ILUSTRADOS DE LA NUEVA CRÓNICA

El objetivo del primer capítulo de este trabajo de investigación fue aplicar a la *Nueva crónica* dos representaciones de la categoría de análisis de *sujeto colonial*, en razón al esquema de clasificación introducido por Rolena Adorno (1988): *sujeto colonial colonizado* y *sujeto colonial colonizador*. Demostramos que, enmarcados en una serie de relaciones naturalmente conflictivas, ambos se mueven, en teoría, en la misma dirección: explicar por medio de discursos —nótese el plural— el lugar de la humanidad americana en el cuadro de la historia universal. Para ello, tanto cronistas como misioneros y teólogos partían de una serie de semejanzas y diferencias, conflictos y acuerdos, para definir el papel vital y la trascendencia existencial del *otro*, en este caso el amerindio, siguiendo esquemas antropológicos propios de Occidente. Este *sujeto colonial colonizador*, que era emisor y receptor de tales discursos, se define por su visión europeizante de las cosas, es decir, una visión coherente con los valores de la Europa imperial; una visión colonizadora (Adorno, 1988, p. 56).

De manera que Guamán Poma, aunque *sujeto colonial colonizado*, cumple asimismo el rol creador de discursos coloniales a través de un código del *afuera*: la *Biblia*. Este texto, tantas veces mal utilizado para exaltar los valores eurocentristas, fue asimismo instrumentalizado por Guamán Poma para escribir una nueva historia espiritual de las Indias del Perú en la que confluyen los pasados quechua y cristiano. Este es el núcleo de debate en el análisis de las relaciones intertextuales entre el manuscrito autógrafo y el texto sagrado. Por eso, el indio peruano cumple a cabalidad la figura de un *sujeto colonial colonizado productor de discursos prohibidos*, no por la versión transmitida sobre lo que es visto, que a leguas es una visión europeizante en lo tocante a lo estrictamente religioso, sino por el agente que comunica (un indio). Guamán Poma transita de un lado a otro en la descripción de nuevas cosmogonías del origen del mundo, de la teología elemental, de las reglas de moralidad y de la Historia misma, al uso de un discurso modelador en el que suma testimonios para persuadir y, finalmente, remitirse al pasado para sostener el porvenir (Ortiz, 1986, p. 209).

Ya en un segundo momento, pusimos en cuestión los vestigios de los hechos transculturales que encierra “El capítulo de las consideraciones” (2001, pp. 923-973) de la

Nueva crónica, mediante una revisión minuciosa y entre líneas del ensayo *Transculturación narrativa en América Latina* (2008) de Ángel Rama. Encontramos, por ejemplo, que para que tenga lugar un hecho transculturador es imperativa la existencia de un juego de *tensiones* entre valores idiosincráticos y valores adoptados de sistemas culturales distintos que, la mayoría de las veces, actúan como valores *modernos* o contrapuesto a lo antiguo o a lo clásico y establecido. Lo que ocurre con el manuscrito autógrafa es que, rebosando un estado de “simple agregado de normas”, testimonia en sí mismo una combinación viva, una confrontación de fuerzas, un movimiento continuo de decires. En esa lógica, propusimos la hipótesis de que la *Nueva crónica* esboza, por un lado, la historia andina y del Perú (valor idiosincrático) hasta el “descubrimiento” del Nuevo Mundo, y propone, por el otro, una reforma del gobierno del Perú virreinal (valor de un sistema cultural distinto) mediante una serie de vías de fundamento moral que resolvieran la conflictiva coyuntura que atravesaba la sociedad andina.

En un fenómeno similar, entendiendo que las operaciones de pérdidas, selecciones, redescubrimientos e incorporaciones son cruciales en la reestructuración general del sistema cultural —expresada esta en la función creadora más alta que pueda cumplirse en un proceso transculturante—, Guamán Poma fabrica una suerte de comparación entre los dones de caridad, amor y justicia que son naturales en la deidad divina, y los pecados y transgresiones de los colonialistas españoles y los comisionados de la Iglesia de Roma. ¿Por qué? Porque solo de ese modo, en un ejercicio de *incorporación* de lo ajeno, puede hacer de la *Biblia* un instrumento para demostrar la veracidad de su descripción del Perú colonial. La *Biblia*, convertida en artefacto, le permite fabricar discursos con la misma retórica de la evangelización española de principios del siglo XVII. Por eso, en sus consideraciones hallamos reiteradas referencias al infierno, por citar un caso, para apelar a la reforma de las conciencias y las obras de visitadores, obispos, padres doctrinales, sacerdotes, propietarios de tierras y jueces.

Finalmente, este tercer y último capítulo reunirá una serie de análisis sobre el nivel simbólico de algunas ilustraciones¹ de la *Nueva crónica* y su correspondencia con los relatos

¹ Elegimos las ilustraciones según el objetivo del capítulo: analizar el trasfondo bíblico-profético representado gráficamente en la *Nueva crónica*. Para ello, nos basaremos en los dibujos del sacrificio de Isaac (2001, p. 26), el Mapamundi de las Indias (2001, p. 1001) y La ciudad del cielo (2001, p. 952), pues todos ellos

bíblicos, partiendo del concepto de *semiosis colonial* desarrollado por Walter Mignolo (2013). En este sentido, creemos que, más que piezas de contemplación, los dibujos guamanpomianos guardan una fuerza intelectual tan poderosa y expresiva como la que encierra el documento alfabéticamente escrito, y que sus discursos éticos y políticos gozan de una potencia creativa igual de contundente. Descubriremos cómo las ilustraciones de la *Nueva crónica* redefinen también, y con igual efecto, los esquemas de un pasado andino a través de interacciones de distintos sistemas de signos. Claro está, no asimilaremos estos dibujos según criterios subjetivos de interpretación, o sea, carentes de estructura metodológica, sino aplicando, en primer lugar, las leyes básicas de la composición para dibujos y pinturas, y, en segundo lugar, los cuerpos teóricos que demuestran que el “lenguaje” debe ser entendido también, y en su más amplio sentido, como un sistema de comunicación que incluye signos visuales o pictóricos tales como tejidos, pinturas e ilustraciones. Finalmente, estudiaremos las similitudes y diferencias de los rasgos intertextuales que existen entre la *Biblia* y los textos que anteceden y preceden a las ilustraciones.

2.3.1 Del porqué de la *semiosis colonial* como categoría de análisis de la *Nueva crónica*

Las propuestas teóricas desarrolladas por Walter Mignolo al respecto del concepto de *semiosis colonial*, en su libro *De la hermenéutica y la semiosis colonial al pensar descolonial* (2013), son, a nuestro juicio, favorables para el proceso razonado que queremos emprender. En el capítulo titulado “Semiosis colonial. La dialéctica entre representaciones fracturadas y hermenéuticas pluritópicas”¹ (pp. 131-147), Mignolo resuelve uno de los dilemas primordiales de los estudios coloniales: que la expresión *literatura colonial*, al ser relativizada, es perfectamente absorbida por la expresión *discurso colonial*, y que esta, a su vez, al quedarse corta para entender las prácticas semióticas en toda su amplitud, y al limitarse a designar solo producciones orales y escritas en escritura alfabética, es absorbida por la expresión *semiosis colonial*. Así las cosas, este último concepto, que en la lógica de

evidencian una profunda representación semiótica sobre pasajes específicos de la *Biblia* que nos interesa abordar.

¹ Este capítulo fue publicado inicialmente en 1992, a la manera de ensayo, en el número 4 de *Foro Hispánico: Revista Hispánica de los países bajos* (pp. 11-27), como una versión revisada de las tesis expuestas por Mignolo en “Afterword: from colonial discourse to colonial semiosis” (1989, pp. 36-38).

esta investigación viene a ser una categoría de análisis, sufrió, al igual que la expresión *transculturación* (antes *aculturación*), una serie de revaloraciones que llevaron consecuentemente a una definición más completa y compleja de sus objetos de estudio. Es justo, por eso, explicar los motivos por los cuales Mignolo prefiere el término *semiosis colonial* que los de *discurso colonial* o *literatura colonial*.

Lo que el semiólogo argentino argumenta es que la expresión *literatura colonial*, al designar un canon según los criterios discursivos de los académicos de los centros metropolitanos, presenta un problema de doble vía:

En primer lugar, porque la producción ‘literaria’ en las colonias y en el lenguaje de las culturas colonizadas es, en la mayoría de los casos, epígono de la producción literaria vigente en las culturas colonizadoras. En segundo lugar, porque el vocablo literatura es difícilmente un término adecuado para ser aplicado a las producciones discursivas amerindias (fundamentalmente orales) y a sus producciones escritas (fundamentalmente picto-ideográficas, con la complicación que ofrecen los quipus Incas, los cuales no se avienen a la definición de escritura vigente en la Europa del siglo XVI) (2013, pp. 131-132).

En efecto, la producción intelectual que tuvo lugar durante el periodo colonial puede categorizarse en distintos niveles, entendidos también como modos narrativos o tipos de relato, que permiten identificar acciones, lógicas organizadoras y unidades temáticas, y que implican el análisis de unidades narrativas puntuales, sobre todo las visuales (Martínez y Martínez 2013, p 54). De aquí que, al resultar sumamente reduccionista en cuanto a los tipos de relato que abarca, la expresión *literatura colonial* no satisface los objetivos de este trabajo, por la sencilla razón de que la *Nueva crónica* reúne cuerpos simbólicos que trascienden lo elementalmente textual: alegorías ilustradas, retratos, escudos, escenificaciones de la violencia, mapas y emblemas religiosos que exigen miradas más amplias que las estrictamente relacionadas con la letra¹.

En lo que respecta al *discurso colonial*, uno podría decir que, al englobar cualquier cantidad de trabajos y objetos discursivos surgidos en situaciones coloniales, es un punto de partida más conveniente que el anterior. Y en cierto modo esta expresión expandió, por un lado, los criterios para el establecimiento de un “canon de la literatura colonial”, y posibilitó,

¹ Para los letrados europeos, las lógicamente nulas cualidades literarias de los productores de discursos coloniales naturales del Nuevo Mundo, eran un signo de “inferioridad cultural”. De ahí que resulte inconveniente utilizar las leyes de valoración propias de Occidente para juzgar producciones semióticas amerindias que desbordaban las formas y métodos de representación de la realidad a las que los europeos estaban acostumbrados, y de las cuales, además, eran sus promotores. Las diferencias ya están puestas sobre la mesa y en ese sentido debemos movernos.

por el otro, la relativización del concepto mismo de “literatura”. Sin embargo, Mignolo considera que el *discurso colonial* es un término que también quedó estancado en su margen de posibilidades, circunscribiéndose a comprender únicamente las producciones orales y escritas en escritura alfabética:

Al extender el campo de reflexión a otras áreas, tales como la andina y la mesoamericana, es necesario dar cuenta de una amplia gama de interacciones semióticas que sobrepasan el dominio de la letra y la literatura, aún cuando por literatura entendamos en un sentido amplio todo lo alfabéticamente escrito. La noción de ‘discurso’, la cual implica manifestaciones orales y alfabéticamente escritas, no es quizás la mejor alternativa para dar cuenta de interacciones semióticas entre diferentes sistemas de escritura. El alfabeto latino [...] introducido por los españoles (Mignolo, 1989a), la escritura picto-ideográfica de las culturas mesoamericanas (León Portilla, 1961; Bricker, 1986), y los quipus en los Andes (Radicati di Primelgio, 1949-50; Cummins, 1991) bosquejan un sistema particular de interacciones que caracterizan el periodo colonial, si no en su ‘literatura’, sin duda en su semiosis (e.g., interacciones a través de distintos sistemas de signos) (Mignolo, 2013, p. 132-133).

Es por eso que, posteriormente, Mignolo plantea la posibilidad de reservar la expresión “discurso” para designar las manifestaciones orales, y la expresión “literatura” para designar las manifestaciones escritas, pues solo de ese modo, y en un tercer nivel de comprensión que vincule los dos anteriores, el complejo sistema de interacciones semióticas corporizadas en discursos orales y en productos textuales puede hallar cabida en el concepto de *semiosis colonial*. Lejos de las lógicas de la escritura alfabética y los relatos de naturaleza oral, entra en juego otro tipo memorias, objetos, textos, ilustraciones, tejidos, grabados y cuantas formas de comunicación quepan en el largo historial de sistemas de signos en los que, hoy por hoy, se ocupan los estudiosos sobre las culturas prehispánicas y coloniales en los Andes, la región Caribe y Mesoamérica. Tenemos, en consecuencia, que la gran ventaja de apelar a esta categoría de análisis es que ella misma abre múltiples caminos de interpretación sobre los objetos de estudio, en este caso algunas ilustraciones de la *Nueva cónica*, en razón a que se nutre de los saberes cada vez más robustos de los Estudios Culturales en los que tienen cabida la Historia, la Lingüística, la Antropología, la Literatura, la Semiología y cuantas disciplinas puedan ayudar a dilucidar los vacíos, las fracturas, las fronteras y los silencios de las acciones comunicativas y las múltiples representaciones de las situaciones coloniales.

2.3.2 La Nueva crónica y su iconografía de herencia europea

Es notable la semejanza que existe entre las catorce ilustraciones guamanpomianas y los catorce grabados europeos que Audrey Prévotel (2014) analiza en el artículo titulado “De

los libros impresos a la *Nueva corónica*. Los grabados como fuentes de Guaman Poma”.¹ Lo interesante es que la autora lanza su propia hipótesis sobre las estampas que habrían servido de modelo para la elaboración de la iconografía del manuscrito peruano, y para tal efecto incluye en su corpus nueve grabados reproducidos por los investigadores Clive Griffin (1988) y James Lyell (2006), y cinco ilustraciones extraídas de un famoso catálogo italiano titulado *Della novissima iconologia di Cesare Ripa Perugino* (1924-1925). Sabemos que, en efecto, Guamán Poma tuvo acceso a libros impresos, y muy probablemente ilustrados, a través de las bibliotecas de Cristóbal de Albornoz y el mismo Martín de Murúa. En su condición de ladino pudo formarse e inspirarse “en su propia experiencia (acontecimientos que presencié), en la pintura (lienzos y frescos), la vidriera, los pliegos sueltos y los grabados que ilustraban los libros impresos [europeos]” (Prévotel, 2014, p. 64). Y es que, en efecto, el pluralísimo arte al que los artistas semiletrados dieron vida en las colonias españolas, no dista mucho en su forma y contenido de los modelos gráficos provenientes de Europa:²

Afortunadamente, nuestra paradoja es de fácil resolución. Los artistas coloniales utilizaron grabados europeos como modelos para sus composiciones. Muchos de estos grabados fueron producidos en Amberes, capital comercial de Flandes, región que era por entonces, al igual que el Perú, parte del vasto imperio español. Encuadernados en obras religiosas, encolados en álbumes de artista, o sueltos como parte de un robusto comercio de obras de arte, millares de grabados amberinos viajaron a todo lo largo y ancho del imperio español, dejando a su paso una marca indeleble en todas las composiciones artísticas de las colonias españolas. Producido a bajo costo, reproducido en grandes cantidades, transportado con ligereza, resistente a los trajines de viaje, y almacenado con facilidad, el grabado europeo fue usado como estímulo de invención, asistente de composición, repertorio de poses, y garante de ortodoxia iconográfica, convirtiéndose así en “portátil Europa” para los artistas coloniales (Ojeda, 2017, s.p.).

Al mismo tiempo, los modelos gráficos europeos se convirtieron en fuente fecunda para la reproducción de imágenes de santos o hechos enigmáticos de sus vidas, y escenificaciones visuales de historias bíblicas que, como lo detalla Ojeda, tenían fundamento incluso en las biblias alemanas de la época, lo que constata la afirmación de que el grabado, al igual que la ilustración del libro, fue la base estética principal de la pintura colonial. Conviene distinguir, sin embargo, que existían notables diferencias de estilo en el arte

¹ Prévotel aborda en total trece ilustraciones de la *Nueva Crónica* y una del manuscrito de Murúa comúnmente conocido como *Galvin Murúa* (1590-1605).

² El arte barroco seguiría influenciando el modo de creación de los artistas populares americanos hasta finales del siglo XIX. La animadversión hacia “lo español” que resultó de las luchas independentistas, y el consecuente proceso de reencuentro cultural con “lo propio”, provocaría una “recuperación, revalorización y reinterpretación de las raíces hispánicas y sus testimonios estéticos, iniciando una era diferente para el arte americano, ya en el plano de ‘lo culto’”, (Gutiérrez, 2004, p. 6).

americano, diferencias explicables en la diversidad de fuentes europeas. El mismo Soria (1952) describe dos clases de artistas: los europeos, criollos y mestizos que trabajaban para las clases cultas y que se basaban en grabados europeos relativamente caros, y los mestizos e indios que trabajaban para las clases populares y que utilizaron las estampas comunes y anónimas de bajo precio que se imprimieron en forma de grabados.

Así creo que el estilo popular cuzqueño [...] no es creación netamente indígena y original americana, sino también, como el estilo culto, de derivación europea. Ambos estilos, el culto y el popular, tienen sus propias leyes y sus valores positivos que los apartan de los estilos europeos. Me parece que los indios y los mestizos andinos adoptaron y tan imaginativamente desarrollaron la manera de las estampas populares no sólo por razones económicas, sino en primer lugar porque para ellos estas *imágenes* tenían una poderosa atracción psicológica. El estilo de las estampas hablaba directamente a la sensibilidad artística y decorativa, a la fuerza creadora, y al sentido de diseño de los indios. Sus fuertes colores, su sencillez e ingenuidad les encantaba. Representan lo que podemos llamar la hermandad universal entre las artes populares del mundo (Soria, 1952, p. 82).

De todo lo dicho por Soria, Guamán Poma no es la excepción. Bien es cierto que sus ilustraciones carecen de colores, y que su arte no está transmutado en óleos al estilo culto¹, pero su ingenio e imaginación encuentran perfectamente cabida en lo que consideramos un acontecimiento irrepetible de la producción intelectual del Perú colonial. Las 397 ilustraciones de la *Nueva crónica* son una demostración de la sensibilidad decorativa de su autor, de su fuerza creadora, de una forma de emulación de los discursos europeos y particularmente de los relatos bíblicos. No cabe duda que un primer acercamiento al manuscrito autógrafo despierta en el lector un ánimo de asombro natural sobre lo rústico, lo plural y aquello que remite a su identidad especial, máxime al notar la magnitud de la obra. Sin embargo, en comparación con el resto de la pintura cuzqueña y altoperuana del periodo colonial, los dibujos son ingenuos, estrictamente lineales y faltos de perspectiva, si bien contienen escenas de conjunto (Taquini, Puente, Manzi y Corti, 1969). Pero dejando de lado las valoraciones estéticas sobre las ilustraciones guamanpomianas, lo que nos interesa aquí es adentrarnos en sus encuentros y desencuentros con las historias bíblicas, las escenas

¹ Refiriéndose a las características de la Escuela Cuzqueña, Paz Soldán (2011) explica que existían tres tipos de pintura en el arte virreinal peruano: culta, popular y campesina. El primero sugería la producción de obras para los grandes templos del Cuzco y otras parroquias importantes. El segundo gozaba de masiva producción, sobre todo en talleres, de cuadros anónimos generalmente dedicados a templos menores y de provincias, y que se alejaban de los estilos europeos y de los artistas locales del siglo XVII. El tercero era generalmente tosco y primitivo, hecho también en talleres de menor importancia y destinados a pequeñas iglesias de provincias o familias poco acomodadas que querían tener una imagen de devoción en su casa.

representadas del canon del Antiguo y Nuevo Testamento, y los vacíos y licencias en su elaboración en comparación con el texto sagrado.

2.3.3 El sacrificio de Isaac ilustrado en términos de composición

En la *Nueva crónica*, el capítulo de la “Terzera edad del mundo desde Abrahán” está antecedido inmediatamente por la ilustración del sacrificio —que no llegó a consumarse— de Isaac a manos de su padre Abraham (2001, p. 26) (Ilustración 1). Sabemos, por Génesis 22, que Dios probó a Abraham pidiéndole a su único hijo en holocausto. Él, obediente, se dirigió hacia el lugar que Dios habría de señalarle para efectuar el sacrificio en compañía de Isaac y dos siervos suyos. Al tercer día de camino, Abraham alzó sus ojos y vio de lejos el sitio destinado para la ofrenda. Así que dejó a sus dos siervos y subió con Isaac, edificó un altar, compuso la leña y lo ató sobre ella. Cuando Abraham, en obediencia, levantó su cuchillo para consumir el sacrificio, el ángel del Señor dio voces desde el cielo y dijo:

Abraham, Abraham. Y él respondió: Heme aquí. Y dijo: No extiendas tu mano sobre el muchacho, ni le hagas nada; que ahora conozco que temes a Dios, pues que no me rehusaste tu hijo, tu único; entonces alzó Abraham sus ojos, y miró, y he aquí un carnero a sus espaldas, trabado en una mata por sus cuernos; y fue Abraham, y tomó el carnero, y lo ofreció en holocausto en lugar de su hijo. Y llamó Abraham el nombre de aquel lugar, YHWH-jireh (el SEÑOR verá). Por tanto se dice hoy, en el monte del SEÑOR será visto. Y llamó el ángel del SEÑOR a Abraham la segunda vez desde el cielo, y dijo: Por mí mismo he jurado, dijo el SEÑOR, que por cuanto has hecho esto, y no me has rehusado tu hijo, tu único; bendiciendo te bendeciré, y multiplicando, multiplicaré tu simiente como las estrellas del cielo, y como la arena que está a la orilla del mar; y tu simiente poseerá las puertas de sus enemigos: En tu simiente serán benditos todos los gentiles de la tierra, por cuanto obedeciste a mi voz (Génesis 22:11-18).

En el dibujo de la citada escena, Guamán Poma plasma de manera satisfactoria los detalles principales del texto bíblico. Pero, ¿qué decir de las licencias que se da el cronista al añadir elementos simbólicos que conducen la atención del lector hacia lo religioso-cristiano? Y, en términos de composición (Arnheim, 2006; García, s.f.), ¿qué revela esta ilustración sobre la ubicación de los elementos que la componen?, ¿es intencional el equilibrio y armonía de las formas? Veamos:

La zona de atracción relacionada con el peso de los elementos visuales está ubicada en la parte inferior izquierda de la ilustración, justo en el punto en que aparece Isaac de rodillas. Nos parece, en principio, que la línea de fuerza del esquema compositivo del dibujo, organizada en función de la disposición de los elementos, es diagonal, pues los elementos

que intervienen en la acción (el ángel, el cuchillo, Abraham e Isaac) aparecen unidos de derecha a izquierda y de arriba abajo. La línea recta oblicua imaginaria que comienza en el ángel y termina en Isaac, determina inestabilidad y sugiere acción y movimiento. En teoría,



Ilustración 1. TERZERA EDAD DEL MVNDO, DES[DE] ABRAHÁN. Tomada del facsímil de la Biblioteca Real de Dinamarca (2001, p. 26).

como la ilustración insinúa una línea que va desde el ángulo inferior izquierdo al superior derecho, la sensación que genera el cuadro completo, considerando además la acción de Abraham (levantar el cuchillo), es de ascendencia. Según este esquema compositivo, la atención del espectador transita en una línea diagonal (derecha-arriba a izquierda-abajo), pasando por un centro robusto o *locus* (Arnheim, 2006, p. 28) que es el perfil de Abraham. Decimos “robusto” no solo por su tamaño sino también por la acción que representa. Las zonas vacías (partes central derecha e izquierda) generan cierto equilibrio en el conjunto, por lo menos en lo que a saturación de elementos respecta. “Zonas vacías” es un

decir, pues, en efecto, al fondo se percibe una hilera de montañas que, por su profundidad en el campo visual, influye en el peso de los elementos centrales.

En un ejercicio de compensación de masas, Guamán Poma dibuja, tal y como sucede en otras ocasiones, a Dios Padre en la parte superior izquierda, dando equilibrio a la ilustración en razón al peso de los demás elementos visuales. De lo contrario, sin la figura de la deidad, el tercio vertical izquierdo se hubiera convertido en una zona vacía inconveniente, teniendo en cuenta la posición de las demás figuras en el espacio. De manera que, como en un foco secundario (pero siempre presente), la figura de Dios Padre compensa el peso de los demás elementos en el marco general, y expresa, en el fondo, omnipresencia divina, como quien ve todo desde la altura. Entonces, por no tomar parte activa en la acción, la figura de

Dios Padre es un signo visual aislado que compensa una masa mayor formada por el resto signos visuales, especialmente el ángel.

Ese Dios Padre aparece semioculto entre una nube rizada del cielo y con un orbe coronado por una cruz bajo su mano izquierda. Se trata del símbolo cristiano del mundo (comúnmente reproducido en monedas o iconografía general de carácter religioso) y que representa soberanía, autoridad y poder. Por esta razón —valga la explicación— muchos reyes cristianos lo portaron en la mano al momento de ser coronados. Ese orbe por la cruz coronado es también una alusión a la función plenaria de la Iglesia como la institución divina que alimenta al hombre con la fe espiritual y le da abrigo (Monterrosa, 1979, p. 143). Como es Dios Padre y no Cristo quien cubre el orbe con su mano, esta ilustración se diferencia del *Salvator Mundi* (*Salvador del mundo* o también traducido como *Bendición de Cristo*), pues, en él, es el Hijo quien sostiene el orbe, tal y como lo constatan los óleos de Leonardo da Vinci (1500), Andrea Previtali (1519) y Tiziano (1570) (Imágenes 1, 2 y 3).



Imagen 1. *Salvator Mundi* de Leonardo da Vinci (1500).



Imagen 2. *Salvator Mundi* de Andrea Previtali (1519).



Imagen 3. *Salvator Mundi* de Tiziano (1570).

A la par, la mano derecha del Dios Padre de Guamán Poma imita la señal o seña de la bendición, aquella en que los dedos índice y medio permanecen levantados ligeramente sobre los demás, construyendo un motivo típico en las representaciones iconográficas de Dios Padre y Jesucristo. En este caso, es una emulación sumamente cuidadosa, y además intencional, de las obras del arte sacro europeo, aunque, como dijimos atrás, sospechamos que Guamán Poma lo aprendió de estampas y pinturas que circulaban en el Perú colonial. El triángulo en la cabeza, por su parte, no es justamente la representación popular de una aureola

(resplandor o círculo luminoso encima o detrás de las cabezas), y que pretende ilustrar el aura que emanan santos y deidades, sino el símbolo representativo de la Santísima Trinidad por sus tres lados equiláteros, lo que lo hace equivalente a la letra Delta, la cuarta del alfabeto griego¹.

Ya en el costado inferior izquierdo aparece Isaac de rodillas sobre la madera cruzada y el altar. Sus manos permanecen atadas y sus palmas juntas, guardando la habitual posición de las manos al orar. Su cabeza está ligeramente inclinada bajo la mano izquierda de Abraham, casi mirando hacia el suelo. Llama la atención el vestido que porta: no es el típico atuendo de los hombres del común que Guamán Poma ilustra en otros capítulos de su *Nueva crónica* (p. 847, 852, 855, etc.) y que, según Jerez (2003), vestían camisetas sin mangas y mantas cubiertas². El de Isaac es más bien un atuendo similar al que porta Don Melchor Carlos Inca (2001, p. 753). Este Melchor, descendiente de Paullu Topa, hijo de Huayna Capac, aliado de los europeos y quien pasó parte de su vida en la corte de Felipe III (Adorno, 2001, p. 753), exhibe un traje mucho más elaborado cuyo parentesco con el del personaje bíblico es notoriamente preciso, exceptuando la capa. Lo que Jiménez (1998) advierte es que la escala social en que se ubicaban los individuos de las ilustraciones guamanpomianas puede adivinarse a partir de su forma de vestir. Recordemos que la nobleza india de finales del siglo XVI y principios del XVII empezó a vestir prendas de corte europeo como consecuencia de la presión social que sentían en el trato constante con los españoles (Rowe, 2003, p. 349). Así que, con esto en mente, vemos que tanto Melchor como Isaac portan trajes de indudable herencia europea; se visten como vestía cualquier corregidor español, dando cuenta de la idea que Guamán Poma tenía sobre el estatus de los patriarcas del Antiguo Testamento.

Los detalles de esta ilustración coinciden a plenitud con el relato bíblico (menos la acción de las manos del ángel y los símbolos que conjugan a Dios Padre), en el sentido de que Isaac no manifiesta en ningún momento algún tipo de resistencia ante el sacrificio. De hecho, su postura corporal denota sumisión y casi sugiere una actitud de complicidad según la cual parece estar de acuerdo con lo que está a punto de suceder. Nótese, por eso, el aplomo

¹ La información que Rolena Adorno, experta en la *Nueva crónica*, de manera oportuna nos entregó sobre estos símbolos y señales, fue de suma importancia para comprender la enorme carga alegórica que encierran las ilustraciones de Guamán Poma.

² Las camisetas se llamaban “uncu”, y eran túnicas cortas que cubrían el cuerpo desde los hombros hasta las rodillas. Las mantas, en cambio, eran llamadas “llacocha” (Jiménez, 1998, p. 68).

y la serenidad de su rostro, ilustrado de perfil, cuyo semblante no expresa ni terror, ni angustia, ni dolor. Si comparamos esta ilustración con las correspondientes a la captura de Atahualpa (2001, p. 389), la quema de la casa de Guamán Chava (abuelo de Guamán Poma) por parte de Francisco Pizarro (2001, p. 398), el milagro de la Virgen María (2001, p. 404) o la aprehensión de Topa Amaro Ynga (2001, p. 451), veremos que en estos casos los personajes, en armonía con las circunstancias en que son ilustrados, sí mudan el rostro con gestos de pánico, exaltación o tristeza. Claramente la *Biblia* no entrega evidencias concretas a este respecto, pero Guamán Poma parece interpretar de una forma muy original una historia antigotestamentaria que seguramente aprendió de oídas.

Tomando parte activa en el cuadro dramático que sugiere esta ilustración, por lo demás sustentada en mínimas pero complejas señales y símbolos, gestos y posturas, el ángel del Señor¹ irrumpe para impedir el golpe definitivo del cuchillo con un movimiento notoriamente leve de sus manos. Son los dedos y no las palmas los que tocan la punta del cuchillo, porque el suyo es poder angelical, celestial y no humano, por lo cual no requiere de mayor esfuerzo para intervenir contra la fuerza de un hombre. Según Maarten van de Guchte (1993), este detalle pone sobre la mesa la hipótesis de que la fuente original iconográfica de la escena es una ilustración de la *Biblia germánica*² que publicó Heinrich Quentell en 1478 (Imagen 4). Entendemos la representación de esta acción del ángel como una alternativa de Guamán Poma a la voz que desde el cielo dice “no extiendas tu mano sobre el muchacho” (Génesis 22:12a). Una ilustración compatible con la interpretación literal del texto bíblico hubiera obligado al artista a introducir diálogos o frases en algún lugar de la escena, como ocurre, por citar solo un ejemplo, en la “SEGVNDA EDAD DE IN[DI]OS, VARI RVNA” (2001, p.

¹ La mayoría de los comentaristas bíblicos, entre ellos Caldwell (2011), están de acuerdo con la idea de que este “ángel del Señor”, que también aparece en Génesis 21:17, Éxodo 3:2, Números 22:23, Jueces 6:11, entre otros, es Jesús mismo en una aparición visible previa a su encarnación. Esta manifestación se denomina *teofanía* o automanifestación de Dios. Eruditos como Matthew Henry la describen simplemente como una “persona divina” (1999, p. 250). La primera versión parece más confiable (aunque la segunda no la controvierte) si consideramos que en Génesis 22:12b el ángel habla de Dios en primera persona (“pues que *no me rehusaste* tu hijo, tu único), lo que en relación al concepto de Trinidad tiene plena coherencia.

² Dice van de Guchte: “Esta Biblia tuvo varias ediciones y una influencia perdurable en artistas posteriores. Quentell no fue el inventor de este tema iconográfico, pues esta escena ya había aparecido en la Biblia Pauperum realizada en Bamberg en 1462 por Albrecht Pfister. Sin embargo, los grabados en madera de Quentell fueron ampliamente distribuidos e incluso sirvieron como modelo para las ilustraciones que Hans Holbein hizo para una Biblia en 1524” (1993, p. 146).

53)¹, pero Guamán Poma opta por darle acción a las manos del ángel. De todos modos se trata de una excepción, ya que la tendencia del autor es acompañar sus imágenes con textos (nombres, frases, situaciones) que hacen las veces de códigos de comprensión; aquí solo escribe “Abrahán / Sacrificio a Dios, con su hijo que pidió a Dios / en Jerusalem”. Este rasgo se explica en la medida en que Guamán Poma no se había visto permeado por una nueva corriente del arte europeo de principios del siglo XVII, es decir, aquella que había comenzado a obviar la articulación de tales códigos y ponía cada vez más empeño en la creación de imágenes autosuficientes (López, 1982, p. 483).

Por su puesto que la *Biblia* nunca reseña detalles tan particulares como los que componen el dibujo sobre el sacrificio de Isaac, pero todos ellos hacen parte de lo que describimos como “licencias” del autor de un documento ilustrado que, como queremos



Imagen 4. Ilustración del sacrificio de Isaac. Tomada del facsímil de la *Biblia germánica* albergada en Internet Archive (p. 23).

demostrar, hace parte del enorme universo de complejos objetos de estudio observables bajo los criterios de la *semiosis colonial*. De cualquier forma, propuestas estéticas como la del indio ladino deben ser entendidas según la influencia que ejercía el barroco en los cánones de creación artística en América. El movimiento contrarreformista había decidido

trasladar a las colonias españolas un sistema de comunicación visual que, tras ser definido en el Concilio de Trento, parecía garantizar suma efectividad como instrumento de catequización (López, 1979). Por eso, la ilustración sobre el sacrificio de Isaac añade símbolos que evidentemente no hacen parte del relato bíblico, porque más que un aparato testimonial o histórico en su sentido más fiel, es un artefacto que le permite al autor amplificar mensajes cargados de convenciones religiosas e iconografías cristianas (Fritz, 2005).

En el segundo tercio del dibujo (entre Isaac y Dios Padre), Abraham aparece levantando un cuchillo. Entonces, la tensión de la escena general cobra fuerza. El patriarca levanta

¹ Allí, uno de los personajes dice: “Pacha camac, maypim canqui”, que traducido es: “¿Creador del mundo, dónde estás?” (Adorno, 2001, p. 35). El texto *pronunciado* aparece justo al frente de la boca de Uari Runa.

asimismo la mirada hacia Dios Padre, vigilante desde el costado superior izquierdo, lo que insinúa una suerte de conjunción entre ambos. No obstante, nos parece que la dirección de los ojos y el gesto de la boca de Abraham demuestran a la vez un estado de ensimismamiento que juzgamos premeditado en el acto creador de Guamán Poma. Veamos, incluso, que



Ilustración 1. Línea de fuerza de la ilustración del sacrificio de Isaac.

Abraham también está de rodillas (postura que naturalmente se interpreta como humillación o rendición), y que su mano izquierda nunca se separa de la cabeza de su hijo (como señalando una profunda conexión entre el uno y el otro). González, Rosati y Sánchez (2001) explican que el autor, ya sea de manera consciente o no, organiza los distintos elementos gráficos de sus dibujos bajo un orden preestablecido llamado lateralidad¹, el cual deja en evidencia las relaciones existentes entre lo representado en los lados derecho e izquierdo, y entre lo situado en las partes superior e inferior. Al respecto, Juan Ossio agrega:

Siendo parte de este mundo, no pudo sustraerse a esta premisa organizativa y la vemos recurrir constantemente a lo largo de los dibujos que ilustran su *Nueva crónica*, sobre todo en relación a la materialidad derecha e izquierda. [...] El que la derecha y la izquierda se definan desde el punto de vista de la página hacia el lector y no al revés, sugiere para nuestros autores que hay que considerar al texto como un sujeto dialogante y no meramente como un objeto pasivo. [...] En el caso de la *Nueva Crónica* es asombroso el alto porcentaje de consistencia que tienen los valores de lateralidad particularmente en relación a la parte correspondiente al periodo prehispánico (2003, p. 29).

El balance iconográfico que adelantaron González, Rosati y Sánchez concluye que las ilustraciones de la *Nueva crónica* están divididas en cuatro categorías: aquellas con una

¹ Se trata más bien de un patrón metodológico común aplicable a todas sus ilustraciones en virtud de optimizar el proceso de observación y análisis. Los académicos chilenos advirtieron que ese patrón metodológico era para Guamán Poma una estructura mental donde se hacen presentes gran cantidad de rasgos que conforman los fundamentos de la cosmovisión andina. Dicen: “[...] nos condujo a conocer parte del pensamiento de Guaman Poma y su evolución en el tiempo. Así pudimos darnos cuenta, por ejemplo, cómo le afectó el asentamiento español, su asimilación de los valores cristianos o sus críticas al gobierno colonial” (2001, s.p.).

lateralidad explícita, aquellas otras con una lateralidad supeditada al centro, las que tienen una lateralidad dudosa y aquellas en las que no se valora la lateralidad. Lo curioso es que la ubicación del ángel, de Abraham e Isaac marcan una línea de fuerza (de derecha/arriba a izquierda/abajo) que unifica los elementos esenciales para la tensión narrativa que el ilustrador quiere transmitir. Nótese, por eso, que los tres terminan siendo, en el espacio de tiempo elegido por Guamán Poma, un solo elemento. El ángel sostiene con sus dedos la punta del cuchillo, y Abraham extiende su brazo libre hasta tocar la cabeza de Isaac; entonces los sucesos en cadena se conectan hasta que alcanzan un punto de dependencia mutua. Compositivamente hablando, este fenómeno refiere un principio de unidad, pues los elementos dispuestos en el espacio ponen en relación lo diferente y se agrupan en un todo. Es decir que, en este caso, el conjunto de signos visuales termina transformando lo singular (por un lado el ángel, por el otro Abraham...) en una representación plural y múltiple. De manera que lo que ocurre en este momento expresivo es que el autor enlaza la operación redentora del ángel con la mansa sumisión de Isaac a través de un único canal: un Abraham que denota tanto obediencia como dolor.

Subyace en todos estos detalles una comprobada relación: en la parte superior derecha el ángel interviene a favor de Isaac, situado en la parte inferior izquierda. Abraham, en el medio, encierra toda la potencia expresiva del cuadro, dando a entender que se trata de un dibujo con una lateralidad supeditada al centro. Es más, si consideramos el esquema de análisis propuesto por Rudolf Arnheim (2006) bajo el concepto de “esqueleto estructural del cuadrado”, el dibujo sigue guardando coherencia. Este esquema estudia el ritmo o la distribución de los pesos, para saber si estamos ante una imagen dinámica o estática. En este caso, el cuadro se divide en nueve partes: el observador imagina en todo el espacio de composición dos líneas paralelas y equitativamente espaciadas de forma horizontal, y otras dos líneas similares de forma vertical. Los cuatro puntos de intersección de las líneas señalan los espacios indicados para la distribución de los objetos de la escena porque, entre otras cosas, hacia ellos se dirige la retina cuando hace el primer paneo por la imagen. Así, el centro o *locus* principal de atracción, queda determinado por el cruce de esas cuatro líneas estructurales más importantes (Arnheim, 2006, p. 28). Aunque los puntos de intersección adquieren menos poder de ubicación que el centro, para ellos se puede determinar un efecto práctico de atracción.

Según esa lógica, en el primer punto de intersección nos encontramos con la mano de Abraham alzando el cuchillo por su empuñadura, y en la segunda con la cabeza de Isaac ceñida por la mano de su padre. El tercer punto de intersección no señala un espacio vacío expresivamente hablando (aunque parezca), sino que equilibra la imagen imprimiéndole perspectiva y profundidad. En este punto el lector atento buscará al carnero, que se supone está a espaldas de Abraham trabado en una mata por sus cuernos, pero solo encontrará dos picos de montaña. Ya en el cuarto punto de intersección aparecen los brazos del ángel tocando sutilmente la punta del cuchillo, lo que en el fondo es la acción que determina el gran argumento de la historia. El signo visual del centro geométrico (Abraham) equilibra la escena con mucha estabilidad, y los demás elementos, que se extienden del centro a las extremidades, producen el efecto de variación del peso, crean tensiones y atracciones hacia los polos, y, finalmente, generan dinamismo. De manera que un análisis subjetivo de la

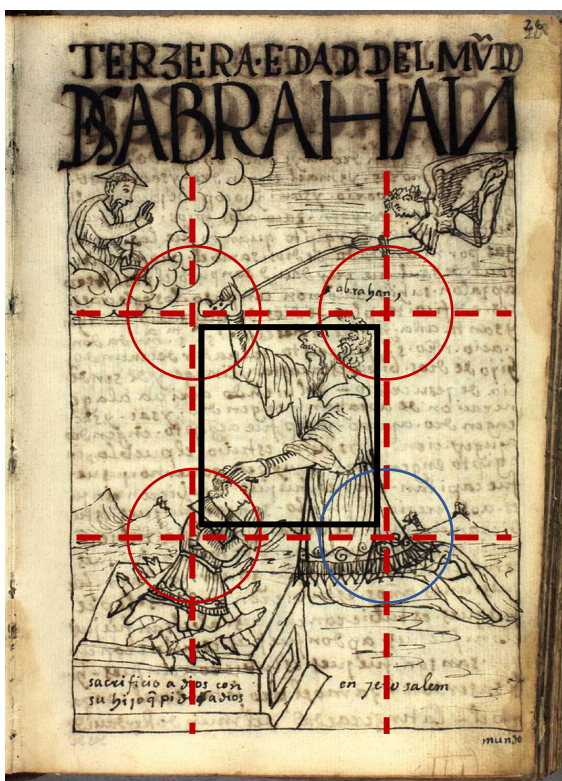


Ilustración 1. Los círculos señalan los puntos de intersección (tres de ellos efectivos), y el cuadro del centro señala el *locus* principal de la acción.

26), y su profunda intertextualidad con la *Biblia*, transmuta a una atmósfera semiótica muy particular.

ilustración, es decir, despojado de todo método de juicio, así como uno basado en las leyes de la composición y en el patrón metodológico de la lateralidad, llevan a la misma conclusión: que este dibujo de Guamán Poma conserva un extraordinario ímpetu compositivo del que su autor seguramente no era consciente, pero que responde el tercer interrogante de nuestra hipótesis sobre el trasfondo bíblico-profético de los signos visuales de la *Nueva crónica*. Creemos, en consonancia con lo anterior, que este artificio garantizaba, a los ojos de su artífice, la segura transmisión de un único y suficiente momento escenificado en el que el discurso escrito en la “TERZERA EDAD DEL MVNDO, DES[DE] ABRAHÁN” (2001, p.

2.3.4 El sacrificio de Isaac ilustrado: ¿un decir fuera de lugar?

Recordemos que al final del capítulo anterior tuvimos la ocasión de describir el espacio simbólico que ocupa Guamán Poma como una zona privilegiada de la realidad que, digamos, solo puede ser habitada por sujetos coloniales facultados para el ejercicio intelectual fronterizo. Nuestro argumento es que el estado de “mestización feliz” en que se encuentra Guamán Poma lo lleva a superar las tensiones filosóficas y los conflictos simbólicos de dos mundos enfrentados, y a fabricar con ellos su propia versión del ideal social que de cualquier modo sugiere esquemas de agrupación de cosmogonías distintas. Fue entonces cuando nos preguntamos hacia qué lado de la balanza se inclina más el indio peruano en lo relativo a esas concepciones del mundo. Pero ahora la incógnita tiene un color distinto: entre el campo del “conocimiento” (en razón a la herencia de la ciencia ancestral) y el campo del “saber” occidental (en razón a una actividad intelectual ligada al libro, la lectura y, en este caso, al dibujo), ¿dónde está ubicado el cronista?

Nos parecen particularmente útiles las apreciaciones de Mignolo (2013) alrededor de lo que él mismo define como “decires fuera de lugar”¹, porque el concepto en sí mismo exige una urgente evaluación de lo *dicho* por un sujeto como Guamán Poma. Uno pensaría que, en efecto, el decir del cronista, por estar arraigado al espacio y la memoria, y por contribuir — por lo menos discursivamente— a la defensa del incario, no es un decir fuera de lugar. Sin embargo, la apreciación de Mignolo sobre el decir *arraigado* de los amerindios como un decir negociado “frente o de espaldas a las nuevas instituciones y a los nuevos roles sociales” (p. 113), es para nosotros una puerta abierta a lo que, sin ser presuntuosos, podría ser una variable distinta de esta definición del decir fuera de lugar. Lo que en realidad queremos es tratar de explicar por qué a nuestro juicio el de Guamán Poma sí es un decir fuera de lugar (pensemos en la ilustración del sacrificio de Isaac), o por lo menos uno que está discurriendo de continuo entre el adentro y el afuera; nos referimos con esto al posicionamiento estratégico del sujeto hablante. Y no podría ser de otro modo, pues, al menos parcialmente, el decir de los cronistas españoles, como el decir de *este* cronista amerindio, son decires que tarde o temprano se ubican fuera del lugar del cual se habla: el primero está fuera del lugar físico al

¹ Véase: “Decires fuera de lugar: sujetos dicentes, roles sociales y formas de inscripción”. En: Mignolo, Walter. (2013). *De la hermenéutica y la semiosis colonial al pensar descolonial*. Segunda edición. Quito-Ecuador: Ediciones Abya-Yala.

que se refiere (aunque de a entender que lo conoce), y el segundo está (a veces) fuera del universo simbólico del que habla (aunque de a entender que lo comprende). De ahí la conveniencia del enunciado de Mignolo según el cual aquellos que decían en desde España estaban fuera de lugar con respecto a lo que se decía:

En ambos casos, el decir del cronista hispano sobre el Nuevo Mundo era un decir de superficie, sin huellas, sin fondos de memorias, sin lugares de reconocimiento. Tawantinsuyu o Anáhuac eran para ellos una curiosidad, un objeto exterior, pero no un espacio y una memoria desde donde se piensa y desde donde se dice (2013, p. 113).

Proponemos que esta ley no siempre tiene cumplimiento cuando del decir de Guamán Poma se trata. ¿Por qué? Porque si bien el suyo es un decir arraigado, con huellas y fondos de memorias, o sea, un decir plenamente consciente de su lugar de reconocimiento, y con todo, un decir desde el “conocimiento” (en razón a la herencia de la ciencia ancestral), una parte diferenciada de su decir es “de superficie”, pues depende exclusivamente del campo del “saber” (en razón a una actividad intelectual ligada al libro y la lectura). Este “saber” también implica el aprendizaje y la apropiación de un campo simbólico y espiritual exterior (lo religioso cristiano) que de cualquier modo no corresponde al espacio y la memoria naturales a Guamán Poma. Este *decir* al que nos referimos es, en suma, el mismo decir negociado que se ve plenamente ejemplificado en la ilustración del sacrificio de Isaac, un decir cuya negociación es posible por el conocimiento y la experimentación de los dos mundos, y en este caso “frente o de espaldas a las nuevas instituciones y a los nuevos roles sociales” (Mignolo, 2013, p. 113), con la diferencia de que para Guamán Poma sigue estando dentro del lugar (en relación a lo físico), y para los lectores de la *Nueva crónica* transita por momentos hacia el afuera (en relación a lo simbólico).

Útil o no, necesaria o no, esta apropiación del concepto del *decir* tiene un propósito: sugerir una vez más ese estado de “mestización feliz” en que se presenta Guamán Poma, lo que no es otra cosa que una variable de la afortunada expresión de Arguedas de “no soy un aculturado” (2011, pp. 11-13). Julio Ortega, como la mayor parte de los especialistas de la historia y la literatura de la América colonial, también expresa real simpatía con esta visión generalizada sobre la *Nueva crónica* y su autor. Para él, por lo que había aprendido a partir de sus copiosas lecturas, Guamán Poma ya no era indígena culturalmente hablando. De hecho, llega a describirlo como un “hombre moderno” al que le importaba más las sumas de lo diverso y el lugar de lo diferente en un mundo dominado por una sola idea y un solo grupo

de poder¹. A esta apreciación se suma la de Fernando Amaya Farías cuando cataloga el carácter del cronista como ambiguo, ya que nunca parece aclarar de manera concreta su posición frente al sistema sociopolítico y el cristianismo coloniales:

[...] la crónica presenta un discurso apologético del cristianismo y de los indios preincaicos, junto con el lamento y denuncia propio de un indígena desilusionado con los poderes eclesiásticos representados en los funcionarios de la iglesia colonial, mas no contra la iglesia como institución colonial; en ningún apartado de la crónica se cuestiona la autoridad suprema del rey de España ni del papa de Roma (2010, p. 117).

El trasfondo político de sus textos, o sea, sus discursos (no obviamos la diferencia entre *discurso* y *semiosis*), apelan a la idea de la construcción de una nueva ciudad letrada —y la letra no concuerda con la herencia ancestral— cuya estructura de poder esté compuesta por indios. Pero la alabanza al buen gobierno de Castilla no está excluida de tal discurso, y con razón: a la par, el cronista exalta la forma de fe cristiana predicada (no encarnada) por los religiosos españoles, claro está, señalando el grado de cristiandad de los indios en comparación con los emisarios del Viejo Mundo, sus maldades e injusticias que ponían en peligro el poder del rey Felipe III (Carranza, 2014, p. 44). Concebimos por eso que tanto Carranza como Amaya y Ortega coinciden en la idea de que este Guamán Poma es casi indefinible, un sujeto estratégicamente fronterizo, conscientemente atrapado entre el conocer y el saber, sujeto que, contrario al cálculo racional de Occidente que separa al sujeto del objeto, está vinculado con la tierra y el cosmos, entendido este como parte de la vida humana y como parte del acontecer cosmológico (Mignolo, 2013, pp. 111-112). En suma, Guamán Poma es un *sujeto colonial* que habita el adentro (por lo que es en esencia, un indio) y escribe desde el afuera (por lo que ha aprendido y leído: la historia bíblica). Su discurso discurre continuamente entre ambos universos de sentido.

¹ Estas opiniones nos fueron enviadas por Julio Ortega a través de correspondencia electrónica.

2.3.5 El Mapamundi de las Indias y La ciudad del cielo ilustrados en términos de composición

El Mapamundi de las Indias (Ilustración 2) es una de las representaciones gráficas más completas y profundas de la *Nueva crónica*, un diseño que conjuga el pasado, el presente y el futuro del mundo andino, un cuadro donde lo gráfico y lo textual tienen cabida a la par, un marco del mundo imaginado por Guamán Poma: síntesis de un lugar idealizado donde lo andino y lo europeo no pugnan, emblema o metáfora de la nueva Jerusalén bíblica. Es el Cuzco, modelo visible del término de la historia, perfecta vinculación de tiempo y espacio, esquema del poder y el orden social del paraíso recuperado: el ombligo del mundo. En apariencia más complejo que el dibujo del “PONTIFICAL MVNDO” (2001, p. 42), y más rico que el de “LA VILLA RICA ENPEREal de Potocchi” (2001, p. 1065), el “Mapa Mundi de las Indias del Perú” (2001, p. 1001) es la sublimación del espacio geográfico en el que



Ilustración 2. MAPA MVNDI DEL REINO DE LAS INDIAS. Tomada del facsímil de la Biblioteca Real de Dinamarca (2001, p. 1001).

está enmarcado la experiencia vital del autor, un espacio alrededor del cual gira toda su *Nueva crónica* (Garay y Velezmoro, 2015, p. 144). Es la visión futurista de la gran ciudad de Santiago del Cuzco, “causa y corte real de los doze Yngas” (2001, p. 1060); la

resignificación de una nueva idea de futuro potenciada semióticamente e ilegible si lejos de la narrativa bíblica se le mirara. Este Mapamundi, indicio de acción transcultural ahora en el campo visual, reúne la versión por excelencia del modelo del destino histórico y trascendente andino (y universal) de Guamán Poma¹; un Mapamundi donde Jerusalén, Adán y Cristo se

¹ Para un ejercicio comparativo, Garay y Velezmoro (2015) revelan detalles de la visión guamanpomiana de un Cuzco real, alejado de toda idealización futurista. Nos referimos con esto a una ciudad en transformación,

ven incluso sustituidos por el Cuzco y Túpac Inca Yupanqui, respectivamente (Adorno, 2014).

Su marco general da cuenta de una división cuatripartita (cuatro cuadrantes) del Imperio Incaico: Chinchaysuyu al oeste, Collasuyu al este, Antisuyu al norte y Contisuyu al sur. Además, el autor distribuye en el espacio un igual número de gobernantes acompañados de sus esposas¹. El mismo Guamán Chaua, de quien Guamán Poma dice ser nieto, aparece como gobernador de Chinchaysuyu con la princesa Poma Gualca a su izquierda. El centro está ocupado, en cambio, por Túpac Inca Yupanqui y su esposa Mama Ocllo en un espacio de privilegio de valor positivo gráficamente hablando. Y es que existían, dentro de esta lógica, subdivisiones en que las áreas de Collasuyu y Contisuyu estaban ubicadas en Hurim Cuzco (Cuzco Bajo), y las áreas de Chinchaysuyu y Antisuyu pertenecían a Hanan Cuzco (Cuzco Alto) (Holland, 2008, p. 103). Entendemos, por eso, que Hanan corresponde a arriba y Hurin a abajo, no solo a la manera de referenciación geográfica sino también categórica o jerárquica:

Al coordinar las posiciones de derecha/izquierda, con respecto al centro, con las de hanan o arriba y hurin, abajo, [...] se produce como resultado una jerarquía de valores que está confirmada por la corroboración de otras fuentes andinas de la época [...] Así el concepto andino de hanan une las posiciones de arriba y derecha con la masculinidad y la superioridad o dominación y el de hurin con las posiciones de abajo e izquierda con la femineidad o subordinación (Adorno, 2014, p. 16).

En el Mapamundi los escudos de la monarquía española y del Papa romano no están identificados como capital virreinal de Lima; por el contrario, custodian los costados y la espalda de los reyes antiguos del Cuzco, que ocupan el centro. Tales detalles resultan lógicos si entendemos que Guamán Poma convirtió este escenario en una representación simbólica propia, es decir, organizada según criterios puramente abstractos y subjetivos que dan sentido y orden a un universo ideal (Adorno, 2001, p. 1001). Por eso, al comparar el texto de la *Nueva crónica* y los dibujos que lo acompañan, salta a la vista una indiscutible coherencia interna, incluso en lo relativo a Guamán Poma, su estirpe y contexto social, geográfico y cultural. El conjunto, al igual que el detalle, apuntan a un autor que ha sufrido vivencias muy personales,

desordenada incluso, con barrios que alternan sus nombres en quechua y español, y trazada según un modelo mucho más moderno al de la cuatripartición, es decir, un modelo de ordenamiento social simple (españoles/indígenas) y un planteamiento constructivo elemental (construido/derruido).

¹ Para más detalles, vea: Adorno, Rolena. (2014). *El fin de la historia en la Nueva crónica y buen gobierno de Felipe Guaman Poma de Ayala*. Letras 85, pp. 13-30.

tan personales como su propuesta de *buen gobierno* representada en el Mapamundi (Corrons, 1998, pp. 325-26). Cada detalle cobra sentido: el marco global de la ilustración puede ser percibido como una cadena de significados que entrelazan el espacio de la Europa medieval con la cosmología y cosmografía andinas.

Pero hay rasgos puntuales que no podemos ignorar del Mapamundi. Se trata de una

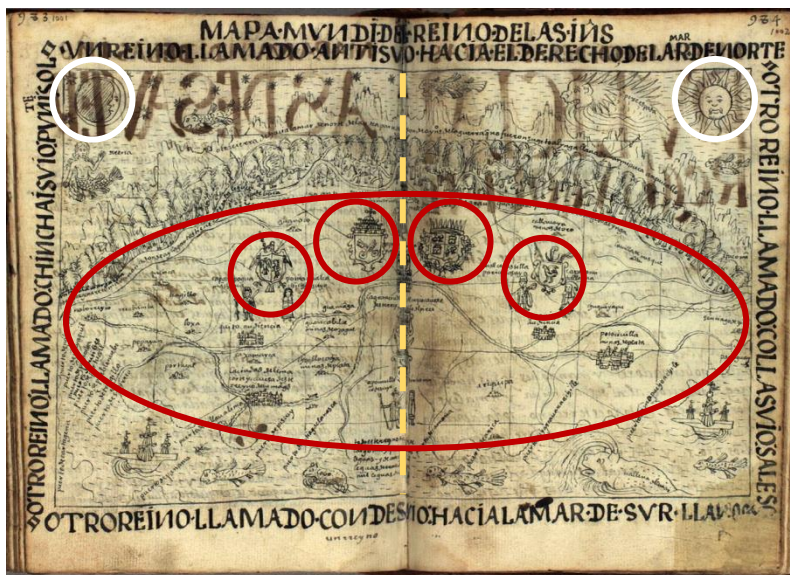


Ilustración 2. En rojo, la estructura elíptica de la ilustración y los cuatro puntos que denotan simetría axial. En amarillo, la línea imaginaria vertical. En blanco, el peso de los signos visuales que le otorgan al campo completo un efecto de balanza.

ilustración de estructura elíptica (nótese la curva superior formada por una frontera de árboles), lo que implica, por un lado, más dinamismo, y, por el otro, mayor movilidad en la composición, si bien causa un efecto de ambiente cerrado y sin salida. Los cuatro escudos allí presentes denotan simetría axial, pues Guamán Poma sitúa los

elementos simétricamente en torno a un eje imaginario vertical-central. Tienen, incluso, un peso visual similar, lo que da un resultado demasiado estático a la ilustración. En el fondo, la posición de la luna y el sol (iguales en peso-tamaño), además de generar un efecto de balanza indica que el foco de atención se sitúa en el centro, justo en el área de los escudos. Estos escudos describen, entonces, jerarquía gráfica, pues en ellos se cumple el principio de subordinación o dominación. Su ubicación, disposición y tamaño facilitan la observación y análisis de la ilustración, ya que hacen las veces de *locus* (Arnheim, 2006) o centro integrador.

En este sentido, el mapamundi goza de orden y unidad, dos principios fundamentales cuando de composición se trata, pues los múltiples objetos del dibujo están situados en el lugar que les corresponde, y se integran en una unidad perceptible y con sentido. Existe aquí una combinación unificadora de símbolos, combinación que crea una relación entre lo diferente (animales, hombres, árboles, astros, carabelas). Es decir que, en su marco general, esta ilustración puede describirse como un conjunto de signos visuales donde se aglutina lo

singular con lo plural o múltiple, y donde todos los valores concurren en su justa medida, o sea, sin sobresalir u opacar a los otros. Por eso, si aplicamos de nuevo el principio de “esqueleto estructural del cuadrado” de Rudolf Arnheim (2006), veremos que, en efecto, la luna y el sol, las dos carabelas y los escudos del centro hacen las veces de polos de atracción visual.

En el último de los planos (al fondo) que conforman el Mapamundi¹ encontramos las estrellas del cielo que se mezclan con los picos de las montañas y el mar. La luna aparece al costado superior izquierdo y el sol al derecho, personificando (porque tienen rostro) la noche y el día en un mismo escenario. Bajo la luna, una sirena parece saludar al lector. Aunque poco prolongado, este tercio superior de la imagen genera un efecto de profundidad espacial, cargando de mayor peso los elementos del centro. Entre los árboles del bosque, que ocupan un cuarto plano del dibujo, aparecen un hombre salvaje, un mono, un unicornio, lo que parece ser un dragón y otras bestias. Peces alados vuelan sobre las aguas al lado de otras especies identificadas por el autor como un lobo (marino), una ballena, un pez espada y dos carabelas conquistadoras. En el centro tiene lugar (sin mencionar las cuatro divisiones del Tawantinsuyu y sus respectivos gobernadores) una separación categórica de lugares como Portugal, Potocí Villa, Ciudad de Lima, Arequipa, entre otros. Finalmente, el mismo Guamán Poma añade: “Todo este rreyno tiene de largo mil y quinientas leguas y de ancho mil leguas de rruedo”. Es este un reino cuyo bosquejo ilustrado recrea las fantasías que acompañaban las obras cartográficas de la época (el día, la noche, animales reales, míticos y salvajes)².

Cuzco y Jerusalén tienen aquí una estrecha correlación profética. Sobre Jerusalén, Adorno (2014), citando a Milhou (1983), indica que los teólogos de la Antigüedad cristiana tardía y de la Edad Media admitían la teoría griega de la Tierra como esfera cosmográfica, pero conciliada con las creencias sobre la Tierra llana con su centro en Jerusalén. Decir

¹ La inscripción que lo rodea dice: “MAPA MVNDI DEL REINO DE LAS IN[DI]AS: VN REINO LLAMADO ANTI SVIO HACIA EL DERECHO DE LA MARR DE NORTE - OTRO REINO LLAMADO COLLA SVIO, SALE SO[L] - OTRO REINO LLAMADO CONDE SVIO HACIA LA MAR DE SVR, LLANOS - OTRO REINO LLAMADO CHINCHAI SVIO, PVNI[EN]TE SOL”.

² En contraste, el Mapa de América (*Americae Sive Quartae Orbis Partis Nova Et Exactissima Descriptio*) del cartógrafo español Diego Gutiérrez (1562), reúne una serie de imágenes representativas de los seres extraordinarios que, se suponía, habitaban el Nuevo Mundo, según las ideas que, al respecto, se habían popularizado en Europa. En este caso, el mapa reúne imágenes de gigantes patagoneses, caníbales, sirenas, loros, monos y temibles animales marinos acompañados de volcanes en erupción, asentamientos, ríos, montañas y cabos. Este fue el mapa grabado más grande de América hasta aquel entonces (Hébert, s.f.).

“centro” es aplicar el principio bíblico que se refiere a Jerusalén como el centro del mundo, el sitio donde tuvo lugar el principio (el Edén) y tendrá fin la historia de la humanidad (la nueva Jerusalén), o en otras palabras, la ciudad a la que retornará Jesucristo para reinar en su segundo advenimiento, una vez transcurridos el reino milenial en la tierra y la postrer batalla contra el Anticristo. Para estos teólogos a los que se refiere Milhou, Jerusalén terrestre, Jerusalén mesiánica y Jerusalén espiritual se confundían, y por eso dirigirse (caminar) hacia Jerusalén era una vuelta a los orígenes, un retorno al paraíso perdido.

Como los mapamundi medievales cristianos que concibieron e hicieron convergir el Jerusalén terrestre, el Jerusalén mesiánica y el Jerusalén espiritual, el Cuzco del mapamundi de Guaman Poma conceptualiza un Cuzco terrestre, un Cuzco mesiánico y un Cuzco espiritual (¿celestial?); esto es, un Cuzco terrestre gobernado por el orden de las instituciones fundadas por Tupac Inca Yupanqui, un Cuzco mesiánico orientado por la evangelización y la fe cristiana, y un Cuzco espiritual, profetizado para permanecer (Adorno, 2014, pp. 26-27).

En este sentido, Guamán Poma extrae un cúmulo de objetos significantes de la nueva Jerusalén bíblica y los aplica a su Mapamundi, interpretando a su manera no solo el pasado sino el futuro del Imperio Inca. Una mirada minuciosa a los tres últimos capítulos del libro de Apocalipsis bastará para entender la idea nuclear del paraíso establecido del orden absoluto, para lo cual es imperativa la destrucción del mal, la glorificación de los santos, el juicio sobre los inconversos (no arrepentidos), el perfecto engranaje del nuevo gobierno y la nueva tierra donde “ya no habrá muerte, ni habrá más llanto, ni clamor ni dolor; porque las primeras cosas pasaron” (Apocalipsis 21:4). De hecho, si hacemos una lectura del Mapamundi en función del cuerpo (cabeza, tronco y extremidades), notaremos que, según las leyes de la composición respecto a la forma, existe una jerarquización de tres espacios horizontales: (1) arriba: aquello que representa lo espiritual, trascendente o eterno, (2) medio: aquello que representa el alma, el corazón y la vitalidad, y (3) bajo: aquello que representa al cuerpo, lo terrenal y caduco.

Y es que Guamán Poma advirtió en esta descripción del paraíso la utopía de un Cuzco despojado de las formas más agresivas del colonialismo español. La grandeza de la ilustración consiste por eso en la “fusión de temporalidades” que efectúa el autor, una acción cronotópica con la que ilustra el futuro según las características del pasado: Guamán Poma exalta a Tupac Inca Yupanqui como el más grande de los incas, y a la segunda persona (virrey) Guamán Chaua, Yarovilca de Allauca Huánuco, como el mayor de los cuatro reyes subordinados (Adorno, 2004, p. 20). Tal reseña del pasado amerindio, aunque mínima,

sugiere la recuperación del orden perdido, una reedificación social, moral y política del Cuzco del futuro, o el mundo del futuro en sí, donde puedan cohabitar indios y españoles sin desquiciar las escalas jerárquicas del Imperio Inca.

El primero: Ofresco un hijo mío, príncipe deste rreyno, nieto y bisnieto de Topa Ynga Yupanqui, el décimo rrey, gran sauio, el que puso ordenansas; a de tener en esa corte el príncipe para memoria y grandesa del mundo. El segundo, un príncipe del rrey de Guinea, negro; el tercero, del rrey de los cristianos de Roma o de otro rrey del mundo; el quarto, el rrey de los moros de Gran Turco, los quatro coronados con su septro y tuzones (2001, p. 949).

La gobernanza del rey Felipe III en el Nuevo Mundo no es más que un desenlace positivo de la *Nueva crónica*. El mestizaje espiritual conllevó a que Guamán Poma ofreciera



Ilustración 3. CIVDAD DEL CIELO PARA los buenos pobres pecadores. Tomada del facsímil de la Biblioteca Real de Dinamarca (2001, p. 952).

la hegemonía total al “rey de las otredades”, a quien le promete ser “rey de su jurisdicción (y) [...] enperador de su jurisdicción [...] para la grandesa de oniuerso mundo de todas las naciones y géneros de personas; yndios, negros y españoles cristianos, turcos, judíos, moros del mundo” (2001, p. 949).

Por su parte, el dibujo de La ciudad del cielo (Ilustración 3) no implica tanta complejidad, pues cuenta con poquísimos motivos gráficos en comparación con el Mapamundi. Merece, sí, ser cotejado con la versión bíblica de la nueva Jerusalén (cielo nuevo y tierra nueva) descrita en el capítulo 21 de Apocalipsis, para avanzar en la resolución del tercer aspecto de nuestra hipótesis, particularmente aquel

relacionado con el carácter profético de este cuerpo gráfico de la *Nueva crónica*. De hecho, ese es el motivo por el cual lo hemos traído a colación. Lo esencial: está titulado (o descrito en letras capitales) como “CIVDAD DEL CIELO PARA los buenos pobres pecadores” (2001, p. 952). El resto del texto, que se abre paso entre la plaza de la ciudad, el adarve de la muralla baja y la parte inferior de la página (fuera del cuadro que encierra el dibujo), dice:

agua de vida, causay uno, hanac pacha [agua de vida, lugar superior] / Guaccha runa Diospa cimin uacaychacpa, hanac pacha, Diospa llactan. [La ciudad de Dios y de los pobres hombres que guardaron su palabra.] / ciudad de Dios para los hombres (2001, p. 952).

Sobre la línea de fuerza del sistema compositivo de esta ilustración, debemos decir que los elementos están configurados (como un todo) de forma simétrica. Si la fuente del centro de la plaza fuera el *locus* o centro de atención (lo cual es probable), se cumpliría aquí la ley compositiva de balanza; la fuente aparece cargada de peso e importancia visual como lo “único distinto” en la imagen en razón a que los signos visuales dispuestos tanto a derecha como a izquierda son básicamente idénticos. Es decir que, como la fuente está colocada en el centro geométrico de la ilustración, el resto de los signos visuales parecen equilibrados con mucha estabilidad. Si observamos con detenimiento, en la nube robusta en que se encuentran

las figuras de las divinidades no se cumple la ley de profundidad espacial, pues, en efecto, no está al fondo sino sobre la plaza de La ciudad del cielo. Así, al gozar de proporciones geométricas que no sugieren desequilibrios, podríamos decir que todo el enunciado visual está determinado por dos líneas de fuerza adicional: una línea recta horizontal que crea en el espectador una sensación de calma, quietud y reposo, y una línea recta vertical que le imprime a la ilustración, además de estabilidad y equilibrio, un efecto de ascensión y firmeza.

Entre las robustas nubes que representan el cielo espiritual (parte superior), Jesús, sentado a la izquierda, carga su cruz, señal de victoria sobre la

muerte mas no de martirio, pues se trata de un Jesús ya resucitado y reinante. En el centro, en apariencia coronada, una paloma que representa al Espíritu Santo (tal y como lo narran



Ilustración 4. En rojo, los signos visuales que denotan simetría y otorgan efecto de balanza. En negro, el *locus* o centro de atención. En amarillo, la única zona que imprime dinamismo y firmeza.

los Evangelios)¹ abre sus alas sobre la cabeza de una María de rodillas y con las palmas de sus manos unidas frente al pecho, adoptando la habitual posición de oración y reverencia. A la derecha, Dios Padre, de largas vestiduras, permanece sentado y sosteniendo el mismo orbe coronado por una cruz que ya explicamos a detalle con anterioridad (representa soberanía, autoridad y poder). Su cabeza sigue “adornada” por el símbolo representativo de la Santísima Trinidad, un triángulo que, por sus tres lados equiláteros, tiene equivalencia con la cuarta letra del alfabeto griego. María también parece tener un triángulo sobre su cabeza, aunque invertido; uno esperaría encontrar una aureola como la de Jesús, es decir, redonda, ilustrando el aura que emanan santos y deidades. Todas las divinidades están rodeadas por un halo de luz alrededor de sus cuerpos², y sus miradas se dirigen hacia el frente, como observando al lector, excepto Jesús, cuyo rostro está de perfil.

2.3.6 De lo bíblico-profético en el Mapamundi de las Indias y La ciudad del cielo

En perfecta conjunción, Guamán Poma transfiere al dibujo de La ciudad del cielo elementos concretos que hacen parte de la “santa Ciudad” descrita en Apocalipsis, una ciudad nueva en la que Dios está sentado en el trono (21:5), que tiene una plaza en el medio (22:2) y en ella una fuente de agua de vida (21:6), que tiene la claridad (lumbre) de Dios (21:11, 23), un muro grande y alto con doce puertas³ (21:12), un muro (muralla) (21:14) y una planimetría en cuadro (21:16) cuyos fundamentos están adornados de toda piedra preciosa —nótese el detalle de los pares de líneas (rayas) paralelas sobre las edificaciones—(21:19). Asegura Adorno que, de acuerdo al paradigma andino, la planimetría de valores preferenciales que ordenan el espacio con un progreso de prioridad de izquierda a derecha y

¹ Mateo 3:16 dice: “Y Jesús, después que fue bautizado, subió luego del agua; y he aquí los cielos le fueron abiertos, y vio al Espíritu de Dios que descendía como paloma, y venía sobre él”. Por su parte, Lucas 1:9-10 dice: “Aconteció en aquellos días, que Jesús vino de Nazaret de Galilea, y fue bautizado por Juan en el Jordán. Y luego, subiendo del agua, vio abrirse los cielos, y al Espíritu como paloma, que descendía (y reposaba) sobre él”.

² “Y la Ciudad no tenía necesidad de sol, ni de luna, para que resplandezcan en ella; porque la claridad de Dios la ha alumbrado, y el Cordero es su candil” (Apocalipsis 21:23).

³ En el dibujo coincide el número mas no la distribución de las puertas. Esta diferencia obedece, probablemente, a la visión unilateral que tanto el autor como el lector tienen del dibujo. Este hecho habría obligado a Guamán Poma a “apeñuscar” seis puertas al norte. Apocalipsis 21:13 dice: “Al oriente tres puertas; al aquilón tres puertas; al mediodía tres puertas; al poniente tres puertas”.

de arriba a abajo, se repite en los dibujos que representan estructuras políticas extranjeras y aún su orden espiritual.

Castilla, como el Perú, está ilustrada por cuatro reinos organizados alrededor de un centro, y el concepto cristiano de la *Ciudad de los Cielos* se materializa en cuatro estructuras semejantes a fortaleza, que rodea la *Fuente de la Vida Eterna* (1984, p. 70).

Para Maarten van de Guchte (1993), en algunos casos Guamán Poma copia directa y literalmente fuentes visuales europeas, tanto en su forma como en su contenido, en una suerte de préstamo que abarca también las escenas bíblicas de la *Nueva crónica*. Dibujos como el sacrificio de Isaac y La ciudad del cielo comprenden temas claramente cristianos, y aunque seguramente fueron diseñados como prototipos de la iconografía europea, en algunas ocasiones, como es el caso del Mapamundi, combinan elementos de diferentes modelos iconográficos para crear una escena particularmente andina.

La recurrencia de Guaman Poma a las escenas del Viejo Testamento, representadas muy raramente en las pinturas coloniales peruanas, y la limitada presencia de figuras de santos en su obra -a diferencia de las preferencias de los pintores coloniales y sus mecenas-, probablemente se deba a que las imágenes utilizadas por él forman parte de un programa ideológico, en donde los mensajes historiográficos y los reclamos dinásticos se mezclan con la selección de algunos temas visuales en particular para comunicar un concepto, básico en el pensamiento de Guaman Poma, a saber: la yuxtaposición codificada entre el infierno y la represiva administración española colonial así como la figura de Cristo junto a la del rey inca (Van de Guchte, 1993, p. 158).

La evidencia es notable: el patrón narrativo de la crónica escrita, o sea, aquello que podríamos llamar “mestizaje espiritual”, se repite también en sus cuerpos gráficos. Por eso el Mapamundi hace las veces de condensación, de síntesis de toda la empresa de Guamán Poma: sustituir a Jerusalén (ciudad celestial) por Cuzco. La ciudad del cielo, por su parte, escenifica el lugar donde recibirán recompensa todos aquellos que guarden con cabal consciencia la palabra de Dios; es otra forma de narración de lo que vendría a ser la contracara del infierno “hecho para los malos soberbiosos, enubidente de su Criador” (2001, p. 953). Como dijimos antes, es un elemento de persuasión ya no discursiva sino semiótica que juega en contra de los dueños de la retórica cristiana.

Conviene distinguir los detalles de los textos que anteceden y suceden ambos dibujos, porque no distan mucho de la descripción que hace Juan de Patmos sobre la nueva Jerusalén. Como introducción al Mapamundi, Guamán Poma narra las características tantas veces invisibles del espacio simbólico que va a ilustrar. Puntualiza las medidas (en leguas) del reino

en su totalidad, un reino “muy doblado”, por no decir desigual y quebrado como tierra fangosa (Aranibar, 2017, p. 846).

[...] todo el rreyno tenía quatro rreys, quatro partes: Chinchay Suyo a la mano derecha al poniente del sol; arriua a la montaña hacia la Mar del Norte Ande Suyo; da donde naze el sol a la mano izquierda hacia Chile Colla Suyo; hacia la Mar de Sur Conde Suyo. Estos dichos quatro partes tornó a partir a dos partes: Yngas Hanan Cuzco al poniente Chinchay Suyo, Lurin Cuzco al saliente del sol, Colla Suyo a la mano izquierda. Y acá cae en medio la cauesa y corte del rreyno, la gran ciudad del Cuzco. Y as de sauer que todo el rreyno está compasado y medido de largo mil y quinientas leguas y de ancho mil leguas. Y aués de sauer este rreyno es muy doblado como un quëello almedonado, que hay lugar de un buelo tiene media legua; al auajar al río tiene quatro leguas y la subida, otros quatro leguas (2001, p. 1000).

Ciudades y villas, aldeas, pueblos de indios y provincias hacen parte del reino que hacia la mar del Norte no está conquistado, y cuyas riquezas de oro están “en los yndios de la montaña”. En otra parte de la sierra, donde hay riquezas de plata, dice el cronista que habitan los indios *huarmiauca* y *ancohuallo*. Se trata de tierras y pueblos fértiles hasta los cuales no se puede cruzar porque hay río con “lagartos y cierpientes y culebras ponsoñasas, leones, tigres, onzas y otros muchos animales y tierra áspera y montaña; que los Yngas con engaño le conquistó aquella gente de la montaña” (2001, p. 1000). Después, Guamán Poma añade una descripción de carácter político y religioso sobre el reino contado en el Mapamundi:

Y tenía leys y hordenansas en todo este rreyno, toda la pulítica y buena ley y buena justicia a derecha, seruicio de Dios nuestro señor y de la santa fe católica de cristiano y serbicio de la corona rreal de su Magestad y buen gobierno y aumento y conserbación de los yndios deste rreyno (2001, p. 1003).

¿Guarda este Mapamundi, entre lo dibujado y lo escrito, similitud alguna con el texto bíblico? De la santa Ciudad, Jerusalén la nueva, escribe Juan que descendía del cielo, aderezada de Dios, como la esposa ataviada para su marido (Apocalipsis 21:2). Acto seguido, transcribe las palabras de una gran voz del cielo que enuncia máximas sobre el tabernáculo de Dios, la acción consoladora y restauradora del Cordero, y los hombres que merecen ser privados de tener parte en la ciudad celestial (temerosos, e incrédulos, a los malditos, y homicidas, a los fornicarios y hechiceros, y a los idólatras). Luego escribe:

Teniendo la claridad de Dios; y su lumbré era semejante a una piedra preciosísima, como piedra de jaspé, resplandeciente como cristal. Y tenía un muro grande y alto con doce puertas; y en las puertas, doce ángeles, y nombres escritos, que son los de las doce tribus de los hijos de Israel. Al oriente tres puertas; al aquilón tres puertas; al mediodía tres puertas; al poniente tres puertas. Y el muro de la Ciudad tenía doce fundamentos; y en ellos los doce nombres de los doce apóstoles del Cordero. Y el que hablaba conmigo, tenía una medida de una caña de oro, para medir la ciudad, y sus puertas, y su muro. Y la ciudad está situada y puesta en cuadro, y su largura es tanta como su anchura. Y él midió la Ciudad con la caña de oro por doce mil

estadios; y la largura y la altura y la anchura de ella son iguales. Y midió su muro de ciento cuarenta y cuatro codos, de medida de hombre, la cual es de ángel. Y el material de su muro era de jaspe; mas la Ciudad era de oro puro, semejante al vidrio limpio. Y los fundamentos del muro de la Ciudad estaban adornados de toda piedra preciosa. El primer fundamento era jaspe; el segundo, zafiro; el tercero, calcedonia; el cuarto, esmeralda; el quinto, sardónica; el sexto, sardónice; el séptimo, crisólito; el octavo, berilo; el noveno, topacio; el décimo, crisopraso; el undécimo, jacinto; el duodécimo, amatista. Y las doce puertas son doce perlas, en cada una, una; y cada puerta era de una perla. Y la plaza de la Ciudad era de oro puro como vidrio muy resplandeciente (Apocalipsis 21:11-21).

¿Coincidencias? Sí, varias. Por lo menos en lo tocante a los elementos implicados en ambas descripciones, la *Nueva crónica* y la *Biblia* gozan de encuentros innegables. Primero, el cronista enuncia los cuatro cuadrantes (*suyus*) en que está constituido el Mapamundi, y los nombres de sus respectivos gobernantes; Juan, a su vez, señala la cantidad de puertas (según los puntos cardinales) y fundamentos de la Jerusalén celestial según los nombres de los apóstoles.

<i>Nueva crónica y bien gobierno</i> (2001, p. 1000)	<i>Biblia del Oso</i> (Apocalipsis)
que todo el rreyno tenía quatro rreys, quatro partes: Chinchay Suyo a la mano derecha al poniente del sol; arriua a la montaña hacia la Mar del Norte Ande Suyo; da donde naze el sol (Oriente) a la mano izquierda hacia Chile Colla Suyo; hacia la Mar de Sur Conde Suyo. Estos dichos quatro partes tornó a partir a dos partes: Yngas Hanan Cuzco al poniente Chinchay Suyo, Lurin Cuzco al saliente del sol, Colla Suyo a la mano izquierda.	Y tenía un muro grande y alto con doce puertas; y en las puertas, doce ángeles y nombres escritos, que son los de las doce tribus de los hijos de Israel. Al oriente tres puertas; al aquilón [Norte] tres puertas; al mediodía [Sur] tres puertas; al poniente tres puertas. Y el muro de la Ciudad tenía doce fundamentos; y en ellos los doce nombres de los doce apóstoles del Cordero (21:11-13).
NOTA: en los paréntesis introducimos aclaraciones que consideramos necesarias.	NOTA: los corchetes responden a la equivalencia del texto en la versión Reina Valera 1960.

Más adelante, ambos textos especifican la extensión del Cuzco y la nueva Jerusalén, uno a través de leguas y otro a través de estadios:

<i>Nueva crónica y bien gobierno</i> (2001, p. 1000)	<i>Biblia del Oso</i> (Apocalipsis)
Y as de sauer que todo el rreyno está compasado (medido) y medido de largo mil y quinientas leguas y de ancho mil leguas. Y aués de sauer este rreyno es muy doblado como un quíello almedonado, que hay lugar de un buelo tiene media legua; al auajar al rrío tiene quatro leguas y la subida, otros quatro leguas.	Y el que hablaba conmigo, tenía una medida de una caña de oro, para medir la ciudad, y sus puertas, y su muro. Y la ciudad está situada y puesta en cuadro, y su largura es tanta como su anchura. Y él midió la Ciudad con la caña de oro por doce mil estadios; y la largura y la altura y la anchura de ella son iguales. Y midió su muro de ciento cuarenta y cuatro codos, de medida de hombre, la cual es de ángel (21:15-17).

Ahora, tanto el cronista como el apóstol hacen alusión a metales preciosos que se encuentran en las ciudades, en el Cuzco como riquezas y en Jerusalén como los materiales con que están hechas las cosas:

<i>Nueva crónica y bien gobierno (2001, p. 1000)</i>	<i>Biblia del Oso (Apocalipsis)</i>
<p>En todas las partes ay mucho más; tiene los dichos ciudades y uillas, aldeas y pueblos de yndios y prouincias. La mitad del rreyno hacia la Mar del Norte nostá conquistado y mucho más los yndios de Chile y los yndios arauquas y mosquitos que pega con el rreyno de Guinea, que caci todo tenía sugeto los rreys Yngas. Adonde ay más rrequiesas de oro es en los yndios de la montaña y en la otra parte en la cierra de los yndios Guarmi Auca, Anqu Uallo, ay rrequiesas de plata.</p>	<p>Y el material de su muro era de jaspe; mas la Ciudad era de oro puro, semejante al vidrio limpio. Y los fundamentos del muro de la Ciudad estaban adornados de toda piedra preciosa. El primer fundamento era jaspe; el segundo, zafiro; el tercero, calcedonia; el cuarto, esmeralda; el quinto, sardónica; el sexto, sardónice; el séptimo, crisólito; el octavo, berilo; el noveno, topacio; el décimo, crisopraso; el undécimo, jacinto; el duodécimo, amatista. Y las doce puertas son doce perlas, en cada una, una; y cada puerta era de una perla. Y la plaza de la Ciudad era de oro puro como vidrio muy resplandeciente (21:18-24).</p>
<p>NOTA: nótese que, según el texto de Guamán Poma, en la otra parte de la sierra de los indios <i>huarmiauca</i> y <i>ancohuallo</i> hay riquezas de plata. El texto bíblico no menciona este metal, pero sí enumera cualquier cantidad de diamantes, gemas, rubíes, entre otros.</p>	

Hasta aquí solo un fragmento del texto previo al Mapamundi de las Indias del Perú difiere considerablemente de la narrativa bíblica sobre la nueva Jerusalén: mientras que esta última es descrita como un lugar al que no entrará “ninguna cosa sucia, o que hace abominación y mentira” (Apocalipsis 21:27a), y en el que “toda cosa maldita no será más”, (Apocalipsis 22:3a), Guamán Poma pronostica un futuro manchado para el Cuzco a través de un Mapamundi que personaliza las semillas del desconcierto dispersas por toda la crónica (Adorno, 2014, p. 28). Entonces, añade que aunque allí los indios son fértiles, asimismo son belicosos; sobre el terreno montañoso donde se funda el Cuzco da a entender, como antes dijimos, que está plagado de ríos con lagartos y serpientes y culebras ponsoñosas, “leones, tigres, onzas y otros muchos animales y tierra áspera y montaña; que los Yngas con engaño le conquistó aquella gente de la montaña (2001, p. 1000). La del cronista es, en suma, una visión relativamente distante a la de un lugar perfecto.

Ya en la página 1003, el cronista retoma el discurso idealista sobre su versión del paraíso recuperado, un discurso más optimista y directo al respecto de las condiciones de justicia y fe de los hombres que habrán de habitarlo.

<i>Nueva crónica y bien gobierno</i> (2001, p. 1003)	<i>Biblia del Oso</i> (Apocalipsis)
<p>PVLICÍA I rregla y gobierno en cada ciudades y uillas, aldeas y pueblos y probincias amojonados y señalados con sus caminos rreales y sus atajos y puentes y rriós de todo este rreyno. Estaua aconpasado y hordenados por el rrey capac apo [señor poderoso] Topa Ynga Yupanqui y por los príncipes caualleros y de los señores grandes excelentísimos señores, su segunda persona y su bizzorrey capac apo Guaman Chaua, Yaro Bilca, Allauca Guanoco, y demás prencipales, gobernadores y mandones y justicias, corregidores, tocriloc; alcaldes, caumiua. Y tenía leys y hordenansas en todo este rreyno, toda la pulítica y buena ley y buena justicia a derecha, seruicio de Dios nuestro señor y de la santa fe católica de cristiano y serbicio de la corona rreal de su Magestad y buen gobierno y aumento y conserbación de los yndios deste rreyno.</p>	<p>Y vi un cielo nuevo, y una tierra nueva; porque el primer cielo y la primera tierra se fueron, y el mar ya no es. Y yo Juan vi la santa Ciudad, Jerusalén la nueva, que descendía del cielo, aderezada de Dios, como la esposa ataviada para su marido. Y oí una gran voz del cielo que decía: He aquí el tabernáculo de Dios con los hombres, y morará con ellos; y ellos serán su pueblo, y el mismo Dios será su Dios con ellos. Y limpiará Dios toda lágrima de los ojos de ellos; y la muerte no será más; y no habrá más llanto, ni clamor, ni dolor, porque las primeras cosas son pasadas (21:1-4). Y los gentiles que hubieren sido salvos andarán en la lumbre de ella; y los reyes de la tierra traerán su gloria y honor a ella (21:24). Y llevarán la gloria y la honra de los gentiles a ella (21:26).</p>
<p>NOTA: mientras el texto (en verde) de Guamán Poma enumera las cosas que sí tendrán lugar en el Cuzco ideal (leyes, ordenanzas, buena ley, justicia, servicio a Dios, fe católica de los cristianos, servicio al rey, buen gobierno, aumento y conservación de los indios), el pasaje de Apocalipsis enumera las cosas que no tendrán lugar en la nueva Jerusalén (muerte, llanto, clamor, dolor).</p>	

Observemos ahora los textos que dan contexto a la ilustración de La ciudad del cielo. Esta vez, en una de sus consideraciones, Guamán Poma enumera las deidades que la habitan y, de paso, lanza un par de calificativos sobre quienes estarán excluidos de ella.

<i>Nueva crónica y bien gobierno</i> (2001, p. 953)	<i>Biblia del Oso</i> (Apocalipsis)
<p>A de conzederar buestra ánima que en el cielo y en el mundo y en el [in]fierno está un solo Dios Padre, Hijo, Espíritu Santo. Y aués de conzederar que fuystes hecho para aquella tan gran ciudad del cielo adonde está Dios y la Uirgen María y todos los santos y santas, ángeles y aués de yr allá porque fuerdes hecho para ello. Y aués de conzederar que el ynfierno fue hecho para los malos soberbios, enubidente de su Criador. Conzederá esto.</p>	<p>Después me mostró un río limpio de agua viva, resplandeciente como cristal, que salía del trono de Dios y del Cordero (21:1). Y toda cosa maldita no será más; sino el trono de Dios y del Cordero estará en ella, y sus siervos le servirán (21:3). Y allí no habrá más noche; y no tienen necesidad de lumbre de candil, ni de lumbre de sol: porque el Señor Dios los alumbrará; y reinarán para siempre jamás (21:5). Y he aquí, yo vengo presto, y mi galardón está conmigo, para recompensar a cada uno según fuere su obra (21:12). Bienaventurados los que guardan sus mandamientos, para que su potencia sea en el árbol de la vida, y que entren por las puertas en la Ciudad. Mas los perros estarán fuera, y los hechiceros, y los disolutos, y los homicidas, y los idólatras, y cualquiera que ama y hace mentira (21:14-15).</p>

Finalmente, Guamán copia de manera parcial una serie de preguntas “Del beneficio de la bienaventuranza de la gloria” del *Memorial de la vida cristiana* (1566) de fray Luis de

Granada, extraídas puntualmente del capítulo VII, “Segunda parte de este tratado” (p. 286). Cierra así su lista de alusiones a la ciudad celestial invitando al lector, a modo de preámbulo, a “conzederar la grandeza deste bien del cielo que nos está guardado: Sube con el espíritu, hermanos míos, a está noble rregión y mira atentamente” (2001, p. 954).

<i>Nueva crónica y bien gobierno (2001, p. 954)</i>	<i>Biblia del Oso (Apocalipsis)</i>
<p>¿Qué será uer la hermosura daquela ciudad soberana, aquellos muros y puertas de piedras preciosas, aquellas fuentes de aguas de uida?</p>	<p>[...] teniendo la claridad de Dios; y su lumbrera era semejante a una piedra preciosísima, como piedra de jaspe, resplandeciente como cristal. Y tenía un muro grande y alto con doce puertas; y en las puertas, doce ángeles, y nombres escritos, que son los de las doce tribus de los hijos de Israel. Al oriente tres puertas; al aquilón tres puertas; al mediodía tres puertas; al poniente tres puertas. Y el muro de la Ciudad tenía doce fundamentos; y en ellos los doce nombres de los doce apóstoles del Cordero (21:11-14)</p> <p>Y el material de su muro era de jaspe; mas la Ciudad era de oro puro, semejante al vidrio limpio. Y los fundamentos del muro de la Ciudad estaban adornados de toda piedra preciosa (21:18-19a).</p> <p>Después me mostró un río limpio de agua viva, resplandeciente como cristal, que salía del trono de Dios y del Cordero (22:1).</p>
<p>¿Qué será uer aquellos nueve coros de ángeles rrepartidos en sus herarchías (jerarquías) tan hermosos, tan gloriosos, tan bien ordenados, tan resplandecientes?</p>	<p>Y todos los ángeles estaban alrededor del trono, y de los ancianos, y de los cuatro animales; y se postraron sobre sus rostros delante del trono, y adoraron a Dios (7:11).</p> <p>El que venciere, será así vestido de vestiduras blancas; y no borraré su nombre del libro de la vida, y confesaré su nombre delante de mi Padre, y delante de sus ángeles (3:5).</p> <p>Y miré, y oí la voz de muchos ángeles alrededor del trono, y de los animales, y de los ancianos; y la multitud de ellos era millones de millones (5:11).</p> <p>Y todos los ángeles estaban alrededor del trono, y de los ancianos, y de los cuatro animales; y se postraron sobre sus rostros delante del trono, y adoraron a Dios (7:11).</p> <p>Y vino a mí el primero de los siete ángeles que tenían las siete copas llenas de las siete postreras plagas, y habló conmigo, diciendo: Ven, yo te mostraré la Esposa, mujer del Cordero (21:9).</p> <p>Y tenía un muro grande y alto con doce puertas; y en las puertas, doce ángeles, y nombres escritos, que son los de las doce tribus de los hijos de Israel (21:12).</p>
<p>¿Qué será uer aquellas órdenes y cillas de uírgenes y de confesores y de monges hermitaños y de mártires, de apóstoles euangelistas, de patriarchas y de profetas?</p>	<p>Y alrededor del trono había veinticuatro sillas; y vi sobre las sillas veinticuatro ancianos sentados, vestidos de ropas blancas; y tenían sobre sus cabezas coronas de oro (4:4).</p> <p>Y los veinticuatro ancianos y los cuatro animales [seres vivientes] se postraron en tierra, y adoraron a</p>

	<p>Dios que estaba sentado sobre el trono, diciendo: ¡Amén! ¡Aleluya! (19:4). Y los gentiles que hubieren sido salvos andarán en la lumbre de ella; y los reyes de la tierra traerán su gloria y honor a ella (21:4).</p>
<p>¿Qué será uer aquella sacratícima humanidad de Jesucristo nuestro señor asentado a la diestra del Padre, abogado por nosotros y haciendo nuestros negocios?</p>	<p>Después de estas cosas miré, y he aquí una gran compañía, la cual ninguno podía contar, de todas naciones y linajes y pueblos y lenguas, que estaban delante del trono y en la presencia del Cordero, vestidos de luengas ropas blancas, y palmas en sus manos; y clamaban a alta voz, diciendo: Salvación al que está sentado sobre el trono de nuestro Dios, y al Cordero (7:9-10). Y salió una voz del trono, que decía: Load a nuestro Dios todos sus santos, y los que le teméis, así pequeños como grandes. Y oí como la voz de una gran compañía, y como ruido de muchas aguas, y como la voz de grandes truenos, que decían: ¡Aleluya, porque el Señor nuestro Dios Todopoderoso ha reinado! Gocémonos y alegrémonos y démosle gloria; porque son venidas las bodas del Cordero, y su mujer se ha aparejado (19:5-7). Y vi un gran trono blanco y al que estaba sentado sobre él, de delante del cual huyó la tierra y el cielo; y no fue hallado el lugar de ellos. Y vi los muertos, grandes y pequeños, que estaban delante de Dios; y los libros fueron abiertos; y otro libro fue abierto, el cual es de la vida; y fueron juzgados los muertos por las cosas que estaban escritas en los libros, según sus obras. Y el mar dio los muertos que estaban en él; y la muerte y el infierno dieron los muertos que estaban en ellos; y fue hecho juicio de cada uno según sus obras (21:11-13). Y el que estaba sentado en el trono dijo: He aquí, yo hago nuevas todas las cosas. Y me dijo: Escribe; porque estas palabras son fieles y verdaderas (21:5).</p>
<p>¿Qué será sobre todo esto uer aquella beatícima y gloriocícima Santícima Trinidad, Padre, Hijo, Espíritu Sancto, un solo Dios uerdadero adonde se encierra toda la fe del cristiano uerdadero, adonde tiene que conzederar y creer como católico cristiano?</p>	<p>Después de estas cosas oí una gran voz de gran compañía en el cielo, que decía: Aleluya. Salvación y honra y gloria y potencia al Señor Dios nuestro (19:1). Y oí como la voz de una gran compañía, y como ruido de muchas aguas, y como la voz de grandes truenos, que decían: ¡Aleluya, porque el Señor nuestro Dios Todopoderoso ha reinado! (19:6). Y oí una gran voz del cielo que decía: He aquí el tabernáculo de Dios con los hombres, y morará con ellos; y ellos serán su pueblo, y el mismo Dios será su Dios con ellos (21:3). Y me dijo: Hecho es. YO SOY el Alfa y la Omega, el principio y el fin. Al que tuviere sed, yo le daré de la fuente del agua de vida gratuitamente (21:6).</p>

En hora buena Walter Mignolo amplía nuestra expectativa de interpretación de la *Nueva crónica* a partir del singular aparato de sentidos semióticos corporizados en las ilustraciones de Guamán Poma. La base teórica de la *semiosis colonial*, así como los conceptos de la composición pictórica aplicados a estos signos visuales de herencia europea, nos han permitido dilucidar, en efecto, los vacíos, fronteras, silencios y reescrituras que encuentran su razón de ser en acciones comunicativas tan plurales como las del manuscrito peruano. Entendidos en su contexto textual, es decir, en el marco de los textos que los anteceden y preceden, sus signos gráficos son una representación única de las situaciones coloniales de principios del siglo XVII en esta parte del Nuevo Mundo. La *Biblia*, entonces, sigue siendo materia prima, piedra angular de los discursos escritos del cronista, pues en ella encuentra la retórica que apela al ideal social y moral de las Indias del Perú. El libro de Apocalipsis (especialmente), y las ilustraciones del Mapamundi de las Indias y La ciudad del cielo, guardan una coherencia intertextual sumamente robusta, lo que demuestra que el discurso guamanpomiano no puede ser entendido si no es en contraste con la idea todavía general de lo bíblico-profético.

3. CONCLUSIONES

Tal es la profundidad de la *Nueva crónica* sobre esta situación colonial específica: escribir, ilustrar la historia espiritual de las Indias, una historia cuyo pasado y futuro rodean las márgenes de la novedad, de la invención de un repertorio de cosmogonías del afuera. El espectro de la temporalidad se diluye; lo que había sido *dicho* o narrado sobre el Cuzco por la herencia de la ciencia ancestral, Guamán Poma lo *escribe* desde el campo del saber en virtud de una actividad intelectual —signo de *transculturación*— ligada al libro, la lectura y el dibujo. Sin embargo, aquello *escrito/dibujado* funde tiempos y espacios distintos, reales e imaginados: el Cuzco y las Indias del Perú, Jerusalén y La ciudad del cielo. Todo lo que no podría ser, él lo hace posible, teóricamente hablando. El *decir* del cronista en cuanto al sacrificio de Isaac, el Mapamundi y La ciudad del cielo, al igual que su *decir* en “El capítulo de las consideraciones”, “El capítulo de las edades del mundo” y todos los cuerpos textuales y gráficos que analizamos, es un *decir* fuera del lugar simbólico que le corresponde como indio, como *sujeto colonial* del Nuevo Mundo. El hecho es que, además de indio, es letrado, y por eso su decir responde al papel que debe cumplir según su nuevo rol social: un indio ladino, español; indio católico en resumidas cuentas.

Pensemos, por un momento, que los indios del Perú fungen también como destinatarios de un documento escrito cuyo autor pone de manifiesto su singular percepción del pasado relativo de la colectividad, ya en lo tocante al relato bíblico del Génesis, ya en lo tocante a sus edades del mundo. Esto, que no es otra cosa que la resignificación de la memoria histórica de las Indias por parte de un *sujeto colonial productor de discursos históricos* que explora visiones cosmogónicas favorables para la empresa europea imperial, confirma el primer aspecto de nuestra hipótesis: que la *Biblia* cumple un papel trascendental en la comprensión del *sujeto colonial* del Nuevo Mundo y su pasado relativo. Es tal la diversidad de roles que cumple nuestro cronista, que por un lado dialoga con el discurso colonial del conquistador (estimado como científico, objetivo, razonado, en plena relación con el dominio del intelecto), y por el otro dialoga con el discurso del nativo (estimado como subjetivo, falto de lógica, en plena relación con el dominio de la ciencia ancestral). ¿Por qué? Porque en esos niveles del discurso destaca que la suya es una sociedad legítima. Por eso, la *Nueva crónica* ordena una nueva narrativa colonial sobre la tradición histórica judeocristiana, apela a la conciencia moral y, al mismo tiempo, vuelve la mirada a los orígenes mutuos al Viejo y el

Nuevo Mundo, aquellos donde alumbraba con potencia la figura del indio adánico. La *Biblia* hizo de la crónica guamanpomiana el vivo retrato de un *sujeto colonial* cautivado por el espíritu de la nueva fe.

En síntesis, la herencia de la ciencia ancestral alcanza en el imaginario de Guamán Poma un punto de resignificación insospechado. No obstante, ese proceso de desescalonamiento de lo clásico establecido adquiere, en la *Nueva crónica*, la forma de aparato histórico, un aparato que conduce al lector —porque ya lo ha hecho con el escritor— a comprender de manera diferenciada a los nativos de las Indias del Perú. Lo que hace Guamán Poma es mirarse a sí mismo, establecer un punto de encuentro entre su contexto más próximo y su pasado relativo, y proponer, en ese nuevo espacio simbólico, otro discurso cosmogónico, identitario. Juegan, allí, esquemas de autopercepción, sistemas de reproducción de una historia aprendida —no heredada— y sustituciones de tipo religioso que, aunque codificadas en discursos simplificados, no logran despojarse de ese carácter prohibido en razón a quien enuncia, no a lo enunciado. Sucede, en consecuencia, que este *sujeto colonial* se va transformando, página a página, en un tipo de amerindio particularmente complejo, uno que encarna, a la vez, el papel de intelectual (nótese el adjetivo occidental) en las Indias, de productor de discursos históricos, de ladino, de atalaya de la moralidad cristiana y, en el fondo, de actor político que juega sus cartas desde el ámbito de lo estrictamente religioso-cristiano. De ahí que Guamán Poma se juzgue incluido, identificado con el tránsito azaroso de la historia universal narrada en la *Biblia*.

Dejando de lado la sobreadjetivación que puede suscitarse cuando de describir la *Nueva crónica* se trata, concluimos entonces que la crónica guamanpomiana adquiere, considerando todo su marco discursivo, la naturaleza de un testamento. Más aún, por cuanto rebosa el simple propósito de expresar los puntos de vista fundamentales del pensamiento de su autor, este texto expande sus márgenes para redefinir aspectos trascendentales de las nociones precolombinas de hombre y sociedad en las Indias del Perú. Ciertamente goza de heterogeneidad y pluralidad discursiva (pensemos en el argumento y el soporte -texto e imagen-), pero lo que más salta a la luz de este documento es el efecto que el proceso transculturador de principios del siglo XVII en el Nuevo Mundo causó en él.

¿Cómo confirmar, entonces, el segundo interrogante de nuestra hipótesis? ¿En verdad la *Nueva crónica* es un hecho transcultural en sí misma? Por obvias razones, esta crónica es

un hecho transcultural en la medida de lo que es, un libro, y el libro, por supuesto, manifiesta la invención con que Occidente ya materializaba el pensamiento intelectual. En esa medida, el objeto en sí, al ser producido por un indio letrado, en efecto da cuenta del proceso de *transculturación* al que asistieron Europa y las Indias Occidentales desde 1492. Sin embargo, lo que hemos demostrado es que, superando lo esencialmente físico (nos referimos a la escritura sobre papel), las variables del discurso de Guamán Poma, o sea, su ideología, hablan de un sujeto y un contexto subordinados a las tensiones propias de la *transculturación*. Antes que el soporte (la letra), *lo dicho* y la forma en que fue dicho son prueba de los nuevos universos de sentido narrados e ilustrados por Guamán Poma. Entonces, dando fe de su ahora refinado esquema de pensamiento, lo que subraya el autor de este discurso escrito es la imperiosa necesidad de repensar la sociedad colonial, proyectándola a un escenario de entera armonía donde indios, conquistadores y religiosos primen (en este orden) el servicio a Dios, la sujeción a las autoridades políticas y la honra de los semejantes.

Guamán Poma atestigua, y en cierto modo legitima, la unión de corpus doctrinales, históricos, sociales, religiosos y políticos. Lo que de la cultura externa había provenido fue técnicamente incorporado en la megaestructura de sentidos del autor, no sin antes sufrir un proceso de modificación, como si aquello (lo religioso-cristiano) traído del Viejo Mundo para modificar el pensamiento cosmogónico de los indios, hubiese sido asimismo modificado. En eso radica la importancia de su papel de *sujeto colonial*, en que nunca rindió por completo, en su signo ideológico escrito, los valores propios de la identidad andina, sino que, haciéndose amigo del *sujeto colonial colonizador*, amplió a partir de ella su capacidad de autodefinición. La acción transculturadora que testimonia la *Nueva crónica* se identifica justamente con la lógica de la *no aculturación*, con el juego de tensiones entre dos horizontes de identificación que, en últimas, transforman el saber del productor de discursos.

En el fondo, desembocamos en un aparato de sentidos donde el discurso bíblico es enarbolado con la misma medida de importancia que los discursos históricos, sociales, morales y políticos. La de la *Nueva crónica* es una dinámica viva, móvil; solo una naturaleza así podía tener efecto funcional en la estructuración de una idea de *buen gobierno*. El “demonio feliz” fue, antes de Arguedas, el Guamán Poma autor de este libro hecho de préstamos y redescubrimientos, de resistencias y subjetividades. La incertidumbre latente en el texto, probada en la naturaleza misma de su indefinición o continua búsqueda de

autodefinición, no es otra cosa que el testimonio de un *sujeto colonial* absorbido, a lo sumo, por dos visiones a primera vista contradictorias de una realidad histórica que, jubiloso y desencantado, acaba por reescribir.

Queda demostrado, de este modo, el tercer aspecto que compone nuestra hipótesis, y en el cual nos preguntamos por el trasfondo bíblico-profético que contienen las tres ilustraciones abordadas en esta investigación. El Guamán Poma dibujante se aleja por momentos de las lógicas de la escritura alfabética para crear nuevos tipos de memoria, de comunicación, sujeto siempre, como hemos comprobado, a modelos gráficos relativos a una Europa que priorizaban la reproducción de imágenes de santos y escenificaciones visuales de historias bíblicas. No ajeno a esta base estética de la pintura colonial, el cronista resume, o mejor sea decir, compila en la representación gráfica de La ciudad del cielo, el núcleo de su singular imaginario sobre el paraíso prometido, el juicio del Dios de la *Biblia* y la promesa de salvación para los justificados. El Mapamundi, por su parte, desborda la simple referenciación bíblica y pone en cuestión un reemplazo de la Nueva Jerusalén del Apocalipsis por el Cuzco de la *Nueva crónica* como el sitio ideal para la restauración, el orden y el *buen gobierno*. Antes, fue decisión del cronista escenificar el sacrificio de Isaac, no tanto al modo de aparato testimonial o histórico, sino con el fin de amplificar las convenciones religiosas de las que él ya se había apropiado en el proceso transcultural. Las tres ilustraciones denotan una profunda capacidad de persuasión semiótica que, considerada según el contexto en que fue pensada, acabó por jugar en contra de los dueños de la retórica cristiana, no de la retórica cristiana como tal.

Quedan, para futuras investigaciones, retos mayúsculos en lo que respecta a la *Nueva crónica* y sus vínculos narrativos con la *Biblia*, retos como el análisis de los ciclos y esquemas de composición de las demás ilustraciones que remiten al texto sagrado, la descripción de las referencias bíblicas que registran las tres últimas edades del mundo, la delimitación de otras variables distintas a lo religioso-cristiano que hacen de la *Nueva crónica* un hecho transcultural, las rutas discursivas con las que Guamán Poma presenta la compleja y siempre variable figura del *sujeto colonial* del Nuevo Mundo, y la sistemática clasificación de los apartados de trasfondo bíblico según las cinco categorías de trascendencia textual propuestas por Genette. Solo una cosa es cierta: observar esta crónica andina en contraste con la *Biblia* causa a la vez emoción e intriga. Emoción porque el objeto de estudio demanda niveles

superiores de observación, e intriga porque el investigador, o sea, el sujeto de comprensión que intenta nunca minimizar el aparato científico que está frente a sus ojos (Mignolo, 2013, p. 142), sin más ni menos acabará preguntándose por aquello que pudo conmover, alterar y mover —como lo hizo— a un Guamán Poma de tantas complejidades y contradicciones simbólicas, hacia paraísos de la memoria que cuatrocientos y más años después intentamos todavía comprender.

BIBLIOGRAFÍA

- Acosta, José de. (1585) (1867). *Tercer catecismo y exposición de la doctrina cristiana por sermones*. Lima, Perú. Recuperado de: <https://play.google.com/books/reader?id=gqVEAQAAMAAJ&hl=es&pg=GBS.PR4>
- Acosta, José de. 2008 (1590). *Historia natural y moral de las indias*. Edición Crítica de Fermín del Pino-Díaz. Madrid: Cyan, Proyectos y Producciones Editoriales.
- Adorno, Rolena. (1984). Paradigmas perdidos: Guaman Poma examina la sociedad española colonial. *Chungara*, pp. 67-91.
- Adorno, Rolena. (1987). Waman Puma: el autor y su obra. En: Felipe Guamán Poma de Ayala: *Nueva crónica y buen gobierno*. Madrid: *Historia* 16, pp. XVII-XLVII.
- Adorno, Rolena. (1988). El sujeto colonial y la construcción cultural de la alteridad. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 14.28, pp. 55-68.
- Adorno, Rolena. (1995). Textos imborrables: Posiciones simultáneas y sucesivas del sujeto colonial. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 21.41, pp. 33-49.
- Adorno, Rolena. (2014). El fin de la historia en la Nueva crónica y buen gobierno de Felipe Guamán Poma de Ayala. *Letras* 85, pp. 13-30.
- Adorno, Rolena. (2016). Nueva introducción a la *Nueva Crónica y Buen Gobierno* y su teoría sobre el fin de la historia. En: *Letras incaicas*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Biblioteca Nacional.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo. (1957). *El proceso de aculturación*. México: Universidad Nacional de México.
- Amaya, Farías. (2010). Alberdi Vallejo, Alfredo. El mundo al revés. Guaman Poma anticolonialista. Berlín: Wissenschaftlicher Verlag, 2010. 521 pp. *Perífrasis* 1.2, pp. 114-118.
- Amaya, Farías. (2012). Conflicto colonial andino y mediación teológica en la crónica de Guamán Poma. *Perífrasis* 3, pp. 7-34.
- Aranibar, Carlos. (2017). *Nueva crónica y buen gobierno. Tomo I. Transcripción paleográfica. Índices alfabéticos*. Lima: Biblioteca Nacional del Perú.
- Aranibar, Carlos. (2017). *Nueva crónica y buen gobierno. Tomo II. Texto modernizado*. Lima: Biblioteca Nacional del Perú.
- Arcuri, Andrea. (2018). Represión sexual y de género en la confesión: Los manuales de confesores de la edad moderna (siglos XVI–XVII). *ex æquo* 37, pp. 81-93.
- Arguedas, José María. (1986). *Los ríos profundos*. Caracas: Biblioteca de Ayacucho.
- Arguedas, José María. (2009). *Qepa, Winaq... Siempre. Literatura y antropología*. Madrid: Iberoamericana.
- Arguedas, José María. (2011). *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Lima: Editorial Horizonte.
- Arnheim, Rudolf. (2006). *Arte y percepción visual*. Madrid: Alianza Editorial.
- Bajtín, Mijail. (1986). *Speech Genres and Other Late Essays*. Austin: U. de Texas.
- Boullosa, Carmen. (2006). El Guaman Poma de Raquel Chang. *Revista de la Universidad de México* 33, pp. 59-63.
- Caldwell, Charles. (2011). *Biblia de Estudio Ryrie ampliada*. Michigan: Portavoz
- Cardich, Augusto. (1971). Un esquema de la prehistoria andina en la crónica de Guamán Poma de Ayala. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, 5.2, pp. 35-47.
- Carranza, Ñusta. (2014). La inversión de la Ciudad letrada en la Nueva Crónica de Guaman Poma de Ayala. *Vanderbilt e-Journal of Luso-Hispanic Studies* 9, pp. 44-55.
- Castro, Sara. (1995). El orden del sujeto en Guamán Poma. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 21.41, pp. 121-134.
- Chang, Raquel. (1982). Sobre los cronistas indígenas del Perú y los comienzos de una escritura hispanoamericana. *Revista Iberoamericana* 48.120-121, pp. 533-548.
- Chang, Raquel. (1988). Rebelión y religión en dos crónicas indígenas del Perú de ayer. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 14.28, pp. 175-193.
- Chang, Raquel. (2015). Sobre el "Primer Nueva Crónica y buen gobierno". *El Comercio*. Recuperado de <https://elcomercio.pe/eldominical/actualidad/primer-nueva-coronica-buen-gobierno-383927>.
- Chaves, Jerónimo de. (1584). *Chronographia o reportorio de tiempos, el mas copioso y precisso, que hasta ahora ha salido a luz. Compuesto por Hieronimo de Chaues y agora nueuamente añadido* [sic]. Sevilla. Cornejo-Polar, Antonio. (2003). *Escribir en el aire*. Lima: Latinoamericana Editores.

- Corrons, Xavier. (1998). La nueva corónica y buen gobierno: ¿Obra de Guamán Poma o de Jesuítas?. *Anthropologica* 16.16, pp. 307-348.
- De Ayala, Guamán Poma. (1615). *El primer nueva corónica y buen gobierno*. Biblioteca Real, Copenhague, Dinamarca. Recuperado de <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm>.
- De las Casas, Bartolomé. (1526). *Apologética historia sumaria*. En: *Fray Bartolomé de las Casas, Obras completas* (1992). Madrid: Alianza Editorial.
- De las Casas, Bartolomé. (1561). *Historia de las Indias*. En: *Fray Bartolomé de las Casas, Obras completas* (1992). Madrid: Alianza Editorial.
- De las Casas, Bartolomé. (1564) (1992). *Tratado de las doce dudas. Obras completas*. Tomo 11.2. Ed.: J. B. Lassegue. Madrid: Alianza.
- De Ondegardo, Juan Polo. (1559). *Los errores y supersticiones de los indios, sacados del tratado de averiguación que hizo el Licenciado Polo*.
- De Reina, Casiodoro. (1569). *Las Sagradas Escrituras. Versión Antigua*. Recuperado de: [http://files.evangelicoscastilla.webnode.es/200000186-c66e1c7649/Biblia%20Sagradas%20Escrituras%20\(1569\),%20Biblia%20del%20Oso,%20Traducci%C3%B3n%20por%20Casiodoro%20de%20Reina.pdf](http://files.evangelicoscastilla.webnode.es/200000186-c66e1c7649/Biblia%20Sagradas%20Escrituras%20(1569),%20Biblia%20del%20Oso,%20Traducci%C3%B3n%20por%20Casiodoro%20de%20Reina.pdf).
- Espino, Gonzalo. (2006). Poéticas quechuas: Garcilaso, Guamán Poma y Anchorena. *Letras* 77.111-112, pp. 93-103.
- Estenssoro, Juan Carlos. (2001). El simio de Dios. Los Indígenas y la Iglesia frente a la evangelización del Perú, siglos XVI-XVII. *Bulletin de l'Institut français d'études andines* 30.3, pp. 455-474.
- Estenssoro, Juan Carlos. (2003). *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo. 1532-1750*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Fritz, Sabine. (2005). Guamán Poma de Ayala como traductor indígena de textos culturales: *La Nueva Corónica y Buen Gobierno* (c. 1615). *Fronteras de la Historia: revista de historia colonial latinoamericana* 10, pp. 83-107.
- Galinier, Jacques y Molinié, Antoinette. (2013). *Los neo-indios. Una religión del tercer milenio*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Garay, Andrés y Velezmore-Montes, Víctor. (2015). Testigos Visuales de Cambios en el Mundo Andino: Las miradas de Felipe Guamán Poma de Ayala y Martín Chambi. *Revista de comunicación* 14, pp. 138-159.
- García, Sonia. (s.f.). La composición en pintura. *Blog de Bellas Artes de Artemiranda*. Recuperado de: <https://www.artemiranda.es/blog/index.php/la-composicion-en-pintura/>.
- Genette, Gerard. (1989). *Palimpsestos. La literatura en segundo grado*. Traducción de C. Fernández Prieto. Madrid: Taurus.
- Glave, Luis M. (2013). *Entre la sumisión y la libertad, Siglos XVII-XVIII*. Lima: Fondo Editorial de la Derrama Magisterial.
- González, Carlos; Rosati, Hugo y Sánchez, Francisco. (2001). Sinopsis del estudio de la iconografía de la Nueva Corónica y Buen Gobierno escrita por Felipe Guaman Poma De Ayala. *Historia (Santiago)* 34, pp. 67-89. Recuperado de: https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?pid=S0717-71942001003400003&script=sci_arttext&tlng=n#.
- González, Carlos; Rosati, Hugo y Sánchez, Francisco. (2003). *Guaman Poma. Testigo del mundo andino*. Santiago: Centro de Investigaciones Diego Barros Arana.
- Granada, Fray Luis de. (1504-1588). *Introducción del símbolo de la fe*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Recuperado de: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/introduccion-del-simbolo-de-la-fe--0/>.
- Granada, Fray Luis de. (1566) 2009. *Memorial de la vida cristiana*. Santiago de Compostela. Recuperado de: https://www.dominicos.org/media/uploads/recursos/libros/granada_memorial_de_la_vida_cristiana-seguro.pdf
- Griffin, Clive. (1988). *The Crombergers of Seville: the history of a printing and merchant dynasty*. Oxford: Clarendon Press.
- Guibovich, Pedro. (2001). Custodios de la ortodoxia: los calificadores de la Inquisición de Lima, 1570-1754. *Revista de la Inquisición* 10, pp. 213-229.
- Gutiérrez, Rodrigo. (2004). “Lo barroco y lo popular, expresión artística en la América contemporánea”. En: *Arte Barroco: Una revisión desde las periferias*. La Laguna: Fundación MAPFRE-Guanarteme.

- Harrison, Regina. (1993). Confesando el pecado en los Andes: Del siglo XVI hacia nuestros días. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 19.37, pp. 169-184.
- Hébert, John. (s.f.). El Mapa de América de 1562 por Diego Gutiérrez. *Geography and Map Division. Library of Congress*. Washington, D.C.
- Henry, Matthew. (1999). *Comentario bíblico de Matthew Henry. Obra completa y sin abreviar*. Barcelona: Editorial CLIVE.
- Herrera, Sergio Alejandro. (2012). Ideologías, identidades y mentalidades en la obra de “tres autores andinos”. Perú, siglos XVI Y XVII. *Revista de Historia, Geografía y Cultura Andina* 40, pp. 21-46.
- Holland, Augusta. (2008). *Nueva coronica: Tradiciones artísticas europeas en el virreinato del Perú*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- Huamán, Mario Mejía. (2005). *Hacia una filosofía andina. Doce ensayos sobre el componente andino de nuestro pensamiento*. Lima: Universidad Ricardo Palma.
- Husson, Jean-Philippe. (2016). *La memoria del mundo inca. Guaman Poma y la escritura de la Nueva crónica*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Jiménez, Arturo. (1998). *Vestidos populares peruanos*. Lima: Santillana S.A.
- Joyce, James. (1922). *Ulysses*. París: Shakespeare and Company.
- Julia, Dominique. (2001). Lecturas y contrarreforma. En: *Historia de la lectura en el mundo occidental*. Santa Fe de Bogotá: Taurus.
- Kristeva, Julia. (1981). *Semiótica 2*. Madrid: Espiral.
- Kristeva, Julia. (2010). *Semiótica 2*. Traducción de J. Martín Arancibia. Madrid: Espiral
- Lamana, Gonzalo. (2014). Conocimiento de Dios, razón natural e historia local y universal en la "Nueva coronica y buen gobierno" de Guaman Poma de Ayala. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 40.80, pp. 103-116.
- Laurencich, Laura. (2003). Nuevas perspectivas sobre los fundamentos ideológicos del Tahuantinsuyu: lo sagrado en el mundo Inca de acuerdo a dos documentos jesuíticos secretos. *Espéculo. Revista de estudios literarios*. Recuperado de <https://webs.ucm.es/info/especulo/numero25/tahuan.html>.
- Lienhard, Martín. 1990. *La voz y su huella: Escritura y conflicto étnico-social en América Latina (1492-1988)*. La Habana: Ediciones Casa de las Américas.
- López, Constanza. (2011). El III Concilio de Lima y la conformación de una normativa evangelizadora para la Provincia eclesiástica del Perú. *Intus-Legere Historia* 5.2, pp. 51-68.
- López, Mercedes. (1979). La Contrarreforma y el arte de Guaman Poma: notas sobre una política de comunicación visual. *Histórica*, 3.1, pp. 81-95.
- López, Mercedes. (1982). La crónica de Indias como texto cultural: articulación de los códigos icónico y lingüístico en los dibujos de la “Nueva Coronica” de Guaman Poma. *Revista iberoamericana*, 48.120, pp. 461-531.
- López, Mercedes. (1995). Un ballo in maschera: Hacia un Guaman Poma multiple. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 21.41, pp. 69-93.
- López, Pilar. (2007). La intertextualidad como característica esencial del discurso publicitario. *Círculo de Lingüística Aplicada a la Comunicación* 30, pp. 45-67.
- Lyell, James. (2006). *La ilustración del libro antiguo en España*. Madrid: Ollero y Ramos Editores.
- Mamani, Mauro. (2016). *Guamán Poma de Ayala. Las travesías culturales*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos y Pakarina.
- Mariátegui, José Carlos. (2007). *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas: Biblioteca de Ayacucho.
- Marinkovich, Juana. (1998). El análisis del discurso y la intertextualidad. *Boletín de filología*, 37.2, pp. 729-742.
- Martínez, José Luis y Martínez, Paula. (2013). Narraciones andinas coloniales. Oralidad y visualidad en los andes. *Journal de la Société des Américanistes* 99.2, pp. 41-81.
- Mignolo, Walter. (1989). Afterword. From Colonial Discourse to Colonial Semiosis. *Dispositio* 15.38, pp. 333-337.
- Mignolo, Walter. (1992). Semiosis colonial: la dialéctica entre representaciones fracturadas y hermenéuticas pluritópicas. *Foro Hispánico. Revista Hispánica de los Países Bajos* 4, pp. 11-27.
- Mignolo, Walter. (2005). La semiosis colonial: la dialéctica entre representaciones fracturadas y hermenéuticas pluritópicas. *AdVersus: Revista de Semiótica* 11.3. Recuperado de <http://www.adversus.org/indice/nro3/articulos/articulomignolo.htm>.

- Mignolo, Walter. (2013) *De la hermenéutica y la semiosis colonial al pensar descolonial*. Segunda edición. Quito-Ecuador: Ediciones Abya-Yala.
- Milhou, Alain. (1983). *Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscanista español*. Valladolid: Casa-Museo de Colón.
- Monterrosa, Mariano. (1979). *Manual de símbolos cristianos*. Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Moreno, Luisa. (1991). Sobre el concepto de sujeto colonial. *Mestes* 10.1, pp. 1-10.
- Murúa, Martín de. (1590-1605). *Códice Murúa: Historia y Genealogía de los Reyes Incas del Perú del padre mercedario Fray Martín de Murúa: Códice Galvin*. Recuperado de <http://repositorio.pucp.edu.pe/index/handle/123456789/169002>.
- Ojeda, Almerindo. (2017). El grabado como fuente del arte colonial: estado de la cuestión. *Proyecto Sobre las Fuentes Grabadas del Arte Colonial*. Universidad de California. Recuperado de: <https://colonialart.org/essays/el-grabado-como-fuente-del-arte-colonial-estado-de-la-cuestion>.
- Ortega, Julio. (1986). Guamán Poma de Ayala y la conciencia cultural pluralista. *Lexis* 10.2, pp. 203-213.
- Ortiz, Fernando. (1987). *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Venezuela: Biblioteca de Ayacucho.
- Ossio, Juan. (2003). Prólogo. En: *Guaman Poma. Testigo del mundo andino*. Santiago: Centro de Investigaciones Diego Barros Arana.
- Paz Soldán, Mariano. (2001). Panorama de la pintura virreinal peruana: Escuela Limeña. *Memoria del I Encuentro Internacional sobre Barroco. Barroco andino* (pp. 229-244).
- Pérez-Brignoli, Héctor. (2017). Aculturación, transculturación, mestizaje: metáforas y espejos en la historiografía latinoamericana. *Cuadernos de literatura XXI*.41, pp. 96-113.
- Prévotel, Audrey. (2014). De los libros impresos a la Nueva corónica. Los grabados como fuentes de Guaman Poma. *Letras* 85.121, pp. 63-83.
- Prévotel, Audrey. (2016). Historia y memoria en la crónica de Guaman Poma de Ayala. En: *La memoria del mundo inca. Guaman Poma y la escritura de la Nueva crónica*. (Ed.: Husson, Jean-Philippe). Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Quentell, Heinrich. (1578). *Biblia germánica*. Colonia. Recuperado de: <https://archive.org/details/bibliagermanica00quen/page/n21/mode/2up>.
- Quispe-Agnoli, Rocío. (2006). *La fe andina en la escritura: Resistencia e identidad en la obra de Guamán Poma de Ayala*. Lima: Fondo Editorial de la UNMSM.
- Rama, Ángel. (1998). *La ciudad letrada*. Montevideo: Arca.
- Rama, Ángel. (2008). *Transculturación narrativa en América Latina*. Buenos Aires: Ediciones El Andariego.
- Rappaport, Joanne y Cummins, Tom. (2016). *Más allá de la ciudad letrada: letramientos indígenas en los andes*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario y Editorial Universidad Nacional de Colombia.
- Restrepo, Paula Andrea. (2018). *La Universidad intercultural crítica: diálogos, disputas y resistencias epistemológicas en Unitierra*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario.
- Ripa, Cesare. (1624-1925). *Della novissima Iconologia di Cesare Ripa Pervgino*. Padua: Pietro Paolo Tozzi (Biblioteca Nacional de España).
- Rivara, María Luisa. (2006). José de Acosta (1540-1600), humanista y científico. *Revista de Estudios Latinoamericanos* 42, pp. 9-34
- Rowe, John. (2003). El Movimiento Nacional Inca del Siglo VIII. En: *Los Incas del Cuzco: siglos XVI-XVII-XVIII*. Cusco: Instituto Nacional de Cultura-Región Cusco.
- Serna Arnáiz, Mercedes. (1994). El positivismo latinoamericano. Positivismo y modernismo: encuentros y desencuentros. *Cuadernos Hispanoamericanos* 529-530, pp. 129-137. Recuperado de <http://www.cervantesvirtual.com/obra/el-positivismo-latinoamericano-782153/>.
- Soria, Martín. (1952). Una nota sobre pintura colonial y estampas europeas. *Anales del Instituto de Arte Americano e Investigaciones Estéticas* 5, pp. 72-82.
- Strong, James. (2003). *Nueva concordancia Strong Exhaustiva*. Miami: Editorial Caribe.
- Taquini, Graciela; Puente, Mabel; Manzi, Ofelia y Corti, Francisco. (1969). Historia de la pintura cuzqueña y altoperuana. Recuperado de: https://bibliotecavirtual.unl.edu.ar:8443/bitstream/handle/11185/4788/RU078_09_A007.pdf.
- Tieffemberg, Silvia. (2004). Autoría, legitimidad, espacialidad en la obra de Guamán Poma de Ayala. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 30.60, pp. 211-228.

- Torres, Eduardo. (2016). *La violencia en los Andes. Historia de un concepto, siglos XVI-XVII*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Valenzuela, Jaime. (2006). Ambigüedades de la imagen en la cristianización del Perú: Trento, los jesuitas y el Tercer Concilio. *Investigaciones sociales* 10.17, pp. 491-503.
- Van de Guchte, Maarten. (1993). Invención y asimilación. Los grabados europeos como modelo para los dibujos de Felipe Guaman Poma. Trad: Patricia Díaz Cayeros. *Revista de la Dirección de Estudios Históricos del Instituto Nacional de Antropología e Historia* 29, pp. 143-160.
- Villalobos, Iván. (2003). La noción de intertextualidad en Kristeva y Barthes. *Revista de Filosofía* XLI.103, pp. 137-145.
- Vivas, Selnich. (2017). *Komuya uai. Poética ancestral contemporánea*. Medellín: Sílabas.
- Xerez, Francisco de. (2006). *Verdadera relación de la Conquista del Perú*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Recuperado de: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/verdadera-relacion-de-la-conquista-del-peru--0/>.