

GUAMAN POMA DE AYALA Y LA LOGICA ANDINA  
DE LA CONCILIACION

Juan Dejo

RESUMEN

*La Colonia inaugura en el Perú una era de incomunicación e incomprensión entre los sectores dominantes (españoles) y la población indígena. Sin caer en la perspectiva de análisis antagonizante, el autor señala algunos de los rasgos más saltantes de la visión de la política existente entre la población andina en aquellos tiempos. El estudio de la Nueva Coránica y Buen Gobierno, del cronista Guarnan Poma de Ayala, uno de los más astutos informantes andinos, nos permite observar los orígenes de un discurso político en el que está presente el interés por la conciliación y la armonía, sin por ello obviar la validez cultural de una identidad andina.*

Los planteamientos en torno al fenómeno de la conquista y la interacción cultural inaugurada a partir de ella, deben comenzar a reformularse alrededor de algo que tenemos muy cerca hoy en día: el choque —encuentro y desencuentro— entre dos lógicas distintas. Claro está, durante los años pasados, los etnohistoriadores, hablaron mucho sobre las "cosmovisiones" como entidades muy concretas del pensamiento -andino sobre todo— obviando algo que parecía muy evidente y que en realidad era el sustento de aquel concepto: la lógica andina. En esos momentos, los análisis insistieron en la "visión cíclica" de la historia andina; los estructuralistas exageraron el asunto de las categorías numéricas. En buena cuenta, era el resultado del descubrimiento de un pensamiento de tipo "tradi-

ABSTRACT

*At the beginning of Peruvian colonial period, the time of misunderstanding among the Spaniards and the Andean population was opened. The author, far from conflictively perspective of analysis, shows some signs of the political thought of the Andean people at these time. Guarnan Poma de Ayala, in the seventeenth century is one of the most smart chronists in the Andean world. His Chronicle, the Nueva Coronica y Buen Gobierno starts the political thought in the Andean mentality, with the message of the conciliation between the two worlds, "la república de españoles y la república de indios".*

cional" que se podía ceñir bajo los criterios de una dualidad que tomaba en cuenta "lo sagrado" y "lo profano", en términos de Eliade (de quien se hace necesaria una relectura).

Con el transcurso del tiempo, nos hemos podido dar cuenta de que el hombre andino no era tan mecánico. Su lógica, muy peculiar, era la que cimentaba su mundo. Si se quiere buscar la comprobación —tarea ardua, por cierto—, podemos constatar un extenso campo por explorar con el apoyo de estudios de perspectiva interdisciplinaria. No sólo los archivos —tan ricos en nuestro país— son fuente de los historiadores. Nuestra realidad es demasiado rica para circunscribirnos únicamente a la labor de archivo. Lo andino no sólo está testimoniado en el papel. Vive en cada

paso de nuestras ciudades, en cada esquina, en cada graffiti y discurso callejero de las plazas limeñas, que cada vez se parecen más a las plazas públicas que tanto admiró Bajtin<sup>1</sup>

María Rostworowski ya lo señaló sintéticamente así como Tristan Platt lo indicó desde una perspectiva antropológica: en el mundo andino existe una inicial percepción de la realidad como una complementación de elementos opuestos que, guardando sus identidades particulares, se complementan. Lógica de los espejos, lógica del *yanantin*, como quiera que se le llame, tanto en la religión andina (el panteón de divinidades); o en la política (sistemas "duals") como en la iconografía se manifiesta esta concepción del poblador andino de un cosmos dual.

Como las dos caras de una misma moneda, el hombre andino concebía su cosmos como la coexistencia paralela de realidades opuestas, pero complementarias. Así, el caos y el cosmos formaban un todo: el mundo de arriba y el de abajo (lo *hanan* y lo *urin*)\ el pasado y el futuro, en principio opuestos, se complementaban. Su visión cíclica de la realidad permitía que lo pasado pudiera retornar. Es lógico suponer, desde esa perspectiva, que en su cosmovisión, las oposiciones *eran relativas* y se tendía, más bien, a complementarlas. Por ello hablamos de una "lógica de la conciliación", que más que un término riguroso, pretende ser didáctico. Dicha lógica, sería "ilógica" para los que pensamos bajo categorías occidentales.

Este engranaje de fuerzas opuestas es asumido por el poblador andino como base de su vida cotidiana, hasta en mecanismos tan concretos como la reciprocidad. Lo cierto es que en el mundo andino, la reciprocidad —prestación de fuerza de trabajo en forma retributiva y consensual entre los pobladores de las diversas sociedades andinas— representaba en la práctica esta percepción de la complementación de fuerzas

distintas aunque *destinadas por necesidad a unirse*. Los rituales andinos, la siembra, la organización espacial (*hanan-urin*), etc.: la noción del *yanantin* era algo vital; una representación vivida de las fuerzas disyuntivas-conjuntivas. No había una sola cara en la realidad. Esa creyó traerla la cultura oficial hispano-occidental luego de la conquista<sup>2</sup>.

De todo esto queremos quedarnos arbitrariamente con una sola idea que nos servirá para el análisis posterior: el poblador andino según esta lógica escuetamente reseñada, tenía una gran capacidad asimiladora de *otras* culturas. Es decir, la base de su lógica permitía la conciliación con aquellos elementos virtualmente opuestos (o desconocidos) que les parecían gratos —por ejemplo, a su estética—. Pero eso sí, no podían concebir algo que escapara a los márgenes de esta "lógica de la conciliación", el problema vendría al encuentro de una cultura que, autoritariamente, fuese contraria a la complementación de opuestos. Tal fue el caso de la cristiano-occidental: ésta consideró que *su verdad era la única*. Los andinos no podían entender algo así; es decir, una "lógica intolerante". En buena cuenta, los límites de la lógica andina estaban en no poder admitir la intolerancia<sup>3</sup>. En un principio, creyeron que los españoles manejaban criterios tan permeables como los suyos y cuando se dieron cuenta que eran absolutamente contrarios a ellos, era demasiado tarde: los conquistadores comenzaban a derribar toda subsistencia de aquella "heterodoxia" andina no grata a su autoritaria verdad.

El poblador andino se ve sumido así en la incomprensión de la realidad que se le comina a aceptar. La verdad a la cual se tiene que adscribir tiene una sola cara, una sola posibilidad. Es totalitaria y autoritaria. Los andinos, "no se explican" que está sucediendo. La imposición de la religión cristiana, fundada en torno a la idea del "Dios único" es "absurda". Así, el *Manual*

de *Confesión* de Diego Torres (1584) señala como los "errores" en la comprensión andina de la fe cristiana. Uno de sus ítems señala que los indígenas observaban

"5. Que como los christianos tienen ymágenes y las adoran, assi se puede adorar a las huacas (Idolos, piedras que ellos tienen). Y que las ymágenes son los Idolos de los christianos (. . .)

8. Que bien pueden adorar a Iesu Christo nuestro Señor y al demonio juntamente, porque se han concertado ya entrambos y están hermanados. . . "4

En síntesis: al poblador andino le costó mucho trabajo poder desechar la posibilidad de conciliar los elementos opuestos tal y como su cultura lo hizo ancestralmente.

Cristo y el demonio, eran, entonces, dos fuerzas que podían concertar y no lo contrario. Esto nos conduce a interrogarnos más de lo que se ha venido haciendo hasta hoy, por la concepción andina del bien y del mal, de la paz y la violencia. El folclor nos revela cosas insólitas a nuestros ojos occidentales: la representación del demonio es ambigua y más de una vez festiva: las máscaras altioplánicas que representan al demonio no difieren mucho de sus "antagónicas" representaciones de los ángeles: ambas sonríen festivamente. Por otro lado, el Wamani puede ser o un "segundo Dios después de Jesucristo"; un "ángel menor que por haber sido malo tayta Dios les ordenó estar en la tierra y en los cerros" o simplemente, el demonio<sup>5</sup>. Analizar desde la historia y la psicología social estas perspectivas más complementarias que "paradójicas" puede dar mucha luz acerca de una mentalidad que muchos siguen considerando anacrónica o pre-moderna y que, pese a todo, subsiste.

Guarnan Poma de Ayala: la resistencia de una lógica

Durante las últimas décadas, el estudio de lo andino bajo el régimen colonial se enfocó desde la perspectiva de los "vencidos" luego de aplicar a la realidad peruana, los términos con los que trabajara inicialmente el historiador mexicano León Portilla. El discurso tuvo un efecto inmediato y una aceptación casi total en las corrientes historiográficas que se autoproclamaban de avanzada. Mucho tuvo que ver la coyuntura filo-socialista de aquellos años que abrazaba al marxismo como una de las más aptas formas de analizar la realidad histórica peruana. "Visiones del conflicto" las han comenzado a llamar los historiadores contrarios a esas corrientes que redescubren para la contemporaneidad la retórica de Riva Agüero, Bartolomé Herrera o Víctor Andrés Belaúnde. Si bien es cierto ésta es una labor que ya debía haberse iniciado, creemos que tampoco se debe caer en excesos y deslegitimar la validez que los estudios de óptica marxista tuvieron en nuestro medio<sup>6</sup>. Creo que al final de cuentas, son ellos quienes inician la etapa de madurez de los estudios históricos en nuestro país<sup>7</sup>.

Lo cierto es que hasta hace algunos años, lo andino colonial se limitaba a la descripción de algunos roles periféricos antes que protagónicos: en todo caso, se hacía mención de la "reestructuración" como si la conquista hubiese liquidado un proceso cuyas cenizas se reformularían tiempo después. En esta perspectiva, la continuidad de muchos elementos culturales y sobre todo, la *resistencia* del poblador andino, se veían minimizados. Los historiadores marxistas querían insistir sobre los cambios y los no-marxistas en las permanencias. Franklin Pease conciliaría: la cuestión era debatir acerca de la dialéctica del cambio y la continuidad<sup>8</sup>. Resistencia consensual; *adaptación en resistencia* diría años más

tarde Steve Stern<sup>9</sup>. El hombre andino trató hasta el cansancio de conciliar su lógica con la del *Otro*. Adoptó muchos elementos culturales foráneos porque le parecieron pertinentes, y desechó otros por considerarlos irrelevantes. Su tragedia radica en la imposición española de *todos* sus criterios: al hombre andino, en buena medida, no le quedó más que aparentar una aceptación para evitar la muerte o la violencia física: se puso la máscara. Realidad trágica, cotidianidad tensa: debió sobrevivir, fraguar, ocultar y, a veces, avergonzarse de su propia cultura. Cultura que, en mucho, pudo sobrevivir en la clandestinidad<sup>10</sup>.

Hoy se nos presenta indispensable —prácticamente como un signo de estos tiempos— hurgar más a fondo en el análisis histórico de este proceso de resistencia "invisible", rastreando en la iconografía, en los documentos, en el folclor, en las costumbres, en la violencia de nuestros días. Una de las fuentes más ricas y pobremente agotadas en nuestro medio es la *Nueva Coránica y Buen Gobierno* del cronista huamanguino Guamán Poma de Ayala (1613). Hay mucho en ella del testimonio de esta resistencia de la que venimos hablando: resistencia no violenta, sino, ante todo, respetuosa y persuasiva: acorde con la "lógica de la conciliación". Algo que sería poco entendido por los europeos de aquel siglo y quizá también por nosotros, hoy en día.

Don Felipe Guamán Poma de Ayala expresa, desde su nombre mismo, esa intención de acabar con los antagonismos y conciliar los dos mundos enfrentados para dar un sentido a aquella realidad que por ese entonces se desgajaba bajo la poca realista acepción jurídica de "república de indios" y "república de españoles".

Desde esta perspectiva, es claro que Guamán Poma era un indio aculturado, si por ello entendemos que, sin hacer tábula rasa de su cultura nativa, adoptó a su vez todo aquel elemento de la cultura europea que consideró *pertinente*. La construcción

textual respondería, pues, a esta lógica y ello lo demuestra el dominio de la lengua castellana sin obviar la importancia del quechua: interactúan ambas dando solidez a un mensaje de muy amplia perspectiva:

"... hay una coincidencia de estructuras en diferentes niveles de la obra. Es decir, la categoría gramatical que define el alcance de afirmación del locutor, en quechua, superpuesto al uso del castellano por el narrador, da lugar a una expresión sinónima fraseológica y espacio-temporal de la identificación del narrador con el mundo andino representado."<sup>11</sup>

Ciertamente, el armazón textual de la *Nueva Coránica*. . . debe verse, en principio, como la expresión vivencial de su autor; es decir, como una muestra de "yuxtaposiciones, ambivalencias y contradicciones"<sup>12</sup>. Agregariamos: expresión de un mundo inmerso en una tensión generada por la interacción de dos cosmovisiones —en suma, de dos lógicas—, al interior de la mentalidad andina. Sobre esta complejidad, se alza la voz de Guamán Poma. Su intención es dirigirse a una audiencia múltiple: al conjunto de españoles y andinos (sin dejar de lado a los otros grupos asimilados: negros y mestizos). Es el *Yo* que denuncia, amenaza y conmina a los diversos rostros de su sociedad a encaminarse hacia el *Buen Gobierno*<sup>13</sup>. Ante un público heterogéneo, el discurso pretende ser integrador de esas diversas voces. Y lo hace utilizando el lenguaje y el discurso del dominador. "Guamán Poma —observa López-Baralt— ha llegado a dominar el arte de maldecir al invasor en su propio lenguaje"<sup>14</sup>. Agregariamos que, más que maldecir, lo persuade, lo intenta convencer. Pretende dominar su conciencia tal y como aquél lo hizo con su historia.<sup>15</sup>

No podemos dejar de lado la filiación que con el plano mítico guarda el discurso de nuestro cronista; sin embargo, no por este motivo debemos caer en el exceso

de creer, como üssio, que la *Nueva Coránica*. . . sea sólo un lejano eco de la ideología intelectual de occidente y que "en sus propósitos últimos lo que se advierte es una ideología y un pensamiento que no guarda ningún parentesco con el lenguaje que expresa y que más bien se vincula a categorías míticas que tenían una larga tradición en el mundo andino"<sup>6</sup>. Eso es poco menos que argumentar que el discurso occidental de Guamán Poma es sólo una máscara, dejando de lado el complejo proceso que se inicia en el siglo XVI, donde lo andino se define justamente por su reformulación, su interacción con lo occidental y, claro está, como señaláramos con anterioridad, por "resistir adaptándose". Optar por la preeminencia de un solo lado nos lleva no solamente a una visión conservadora (estática) de la evolución (o revolución, como la ha llamado Burga<sup>17</sup>) de la mentalidad andina, sino que además nos conduce a un asfixiante etnocentrismo que tiende a dejar lo andino como parte de un universo inmutable, donde existe únicamente permanencia. Como si se tratara de una preocupación taxidérmica.

Volvamos pues a nuestra idea central: la interacción de discursos en Guamán Poma.

A fines de los setentas y durante la década ya concluida, se han profundizado los análisis acerca del fuerte peso que en la mentalidad de Guamán Poma (y por ende, la andina) ejerció la cultura occidental, impuesta a lo largo del siglo XVI<sup>18</sup>. Es debido a esto que el cronista indio pudo manejar con eficacia los postulados del *Otro* para elaborar una teoría que a sus ojos, pareciera convincente. Hay, por ejemplo, un conocimiento bastante claro de la filosofía de la historia de aquella época<sup>19</sup>. De este modo, nuestro cronista manejará con habilidad los argumentos míticos (para él, históricos) del mundo andino como recursos *al modo occidental*, para "entretexer fábulas, apartándose de la materia y de las cosas, imitando

a los pintores en el colorir con la variedad, igualando los contrarios e iguales"<sup>20</sup>.

Intuitivamente, Guamán Poma de Ayala se circunscribe en toda una corriente cultural que, a partir de Maravall, concebimos como *barroca*. Persuadir, deleitar: son algunas de las tantas aristas de esta cultura tan compleja que hay que profundizar en análisis, pues es quizá mucho más importante en nuestro contexto histórico de lo que los historiadores suelen pensar<sup>21</sup>.

"... porque su intento (de la historia) ni es deleitar ni persuadir: pero deleite con la elegancia y orden de palabras de su elocución: y con los accidentes que contiene y casos notables, y persuade a seguir el bien y apartarse del mal."<sup>22</sup>

No vamos a repetir aquí aspectos ya analizados con anterioridad por otros estudiosos con una eficacia que no pretendemos igualar. Lo cierto es que sabemos con seguridad que Guamán Poma estuvo bastante bien enterado de la retórica eclesiástica, hasta el punto de repetir en medio de sus argumentaciones, no sólo conceptos de conocidos dominicos lascasianos (incluso del mismo Bartolomé de las Casas) sino de incluir, en su texto mismo, largos sermones de cuño eclesiástico, tal como el del *Symbolo Catholico Indiano* del criollo Jerónimo de Oré<sup>23</sup>. No cabe duda de que al citar argumentos lascasianos, Guamán Poma respaldaba sus propias denuncias, "conmoviendo" aún más las conciencias de sus "cristianos letores".

Si bien el reconocimiento de las principales tesis lascasianas existen en la argumentación de Guamán Poma, esto no es un indicador necesario de una lectura efectiva de los tratados del dominico por parte del cronista indígena. Bien puede tratarse y quizá así lo sea— de un conocimiento indirecto. No olvidemos que la resonancia de las quejas del fraile dominico excedieron los límites de sus escritos. In-

vadieron las conciencias de los españoles sin que ellos necesariamente hubiesen leído los asertos del fraile. Todo lo contrario: es más probable que, al tener en De las Casas a un fuerte opositor, los encomenderos tendiesen a ignorar sus escritos. Sin embargo, cuán fuerte debió ser la resonancia que finalmente —quizá desde el pulpito y la realidad misma— aquellas argumentaciones decantaron sus conciencias haciendo reformular sus criterios y su mentalidad<sup>24</sup>.

Es cierto que podemos hallar ideas en Guamán Poma que indiquen una probable lectura de Las Casas; pero más interesante es pensar que pueda tratarse de la aprehensión de dichas ideas latentes, por estar latentes en la mentalidad de aquella época. Ello indicaría, por un lado, la importancia mayúscula que el discurso lascasiano tuvo en el Perú del XVI (y aun del XVII, tal y como piensa Pease<sup>25</sup>); y por otro lado, que este mismo discurso terminó siendo parte del imaginario colectivo andino, permitiéndosele formar parte, quizá, de planteamientos que hoy los historiadores insisten en denominar como "utópicos"<sup>26</sup>.

Es más interesante rastrear el *modo* como Guamán Poma traduce y comunica estos principios de su mentalidad. El cronista construye una "armazón textual estratégica" en base a un sistema retórico que convence (persuade) a su lector de occidente de la validez de sus postulados sin que éstos aparezcan como subversivos (puesto que sí lo eran).

Respecto al sistema retórico, Winberg lo define como aquél que, con una intención persuasiva, se dirige a una determinada audiencia, recurriendo al carácter de la misma; al del narrador y a los argumentos del habla como medios de persuasión<sup>27</sup>.

Guamán Poma, en su afán por demostrar la validez de sus argumentos, manifiesta una intención no sólo persuasiva, sino además, afectiva: intenta conmover a su público<sup>28</sup>.

Por este motivo, debemos recordar que en este tipo de construcciones textuales, el discurso del enunciador se coloca dentro de un contexto de "estrategias" que, en el caso de Guamán Poma, son trabajadas con suma habilidad.

"El enunciador sabe que al evocar un acontecimiento que ha sido objeto de un discurso, de otro discurso, resucita en la mente de sus destinatarios el texto que alegaba este suceso. A este recuerdo se suman las "deformaciones" que introduce la situación presente de la enunciación sacando el enunciador partido de esta circunstancia (. . .)" Otra característica del enunciador es que "quiere ganarse la simpatía del público valiéndose de la representación de sí mismo (. . .) desarrolla una estrategia en la cual el uso de la primera persona sostiene la fuerza expresiva de la argumentación: el yo del enunciador (. . .) es la misma persona gramatical que busca estrechar sus lazos con el Interlocutor, al apelar su emotividad mediante la *autorreferencia*,"<sup>29</sup> (Subrayado nuestro)

Ciertamente, Guamán Poma recurre a la autorreferencia para poner en relieve sus argumentos y lograr así la conmoción de sus lectores. Esta es una de las armas más interesantes del cronista y que no hace sino revelar la astucia andina.

En aquellos días, el razonamiento español ponía en tela de juicio la capacidad y la validez cultural de los pobladores andinos en función de su demostrada *idolatría*. En pocas palabras, la vara que medía la valoración de las personas en el siglo XVI y hasta el XVII, era no sólo el catolicismo, sino también la inserción consciente —y mejor si era fanática— dentro de su comunidad. Desde la década de los sesentas del siglo XVI se había cuestionado la participación sincera de los andinos dentro de la esfera de la oficialidad católica; i.e., de la "*cultura verdadera*". Autoritariamente, el sistema de dominio español había conside-

rado pertinente clasificar a los indios como "menores de edad", prácticamente, como incapaces. Ser indio, entonces, era una muy difícil situación y Guamán Poma lo sabía. ¿Cómo tener la certeza de que sería escuchado? La respuesta nos lleva a observar tres fases: 1° Demostrando ser un ferviente, acérrimo y a veces hasta un fanático defensor del cristianismo; 2° Arguyendo que el conjunto de andinos (así como su historia) eran *virtualmente* cristianos desde tiempos muy remotos y 3° Instalando sus asertos al interior de una abigarrada historia, muy dramática, que hiciese ver el error de la ocupación hispana y además los sufrimientos a los que había conducido dicha ocupación. *Conmover para convencer.*

De este modo, Guamán Poma defenderá la capacidad de sus congéneres y su derecho al autogobierno. No olvidemos que el español, al considerar a los indígenas como menores, argumentaba de un modo inmediato la dependencia hacia la Corona española, entendida como la defensora de los ideales católicos y, por ende, la encargada de su difusión por todo el mundo.

Demostrar que era un verdadero cristiano era para Guamán Poma de una necesidad vital. Era, en resumidas cuentas, *la* necesidad que guiaría sus argumentos. De ahí su apasionamiento. No creo que esto quiera decir que el cronista de Huamanga fingiera una determinada actitud o que utilizara una retórica eclesiástica *sólo* para lograr sus objetivos sin una real asunción de los criterios allí vertidos. Si echamos un vistazo a las actitudes religiosas y al cristianismo de la población andina veremos rasgos que nos transmiten una intensidad muy marcada. Naturalmente sincrética, pero igualmente válida desde la asunción de una serie de principios que el hombre andino absorbió al considerarlos válidos o "lógicos" al interior de su propia cosmovisión. Es una forma de comprender lo que Marzal convino en denominar la "cristalización" de la religión andina, proceso llevado a ca-

bo justamente durante el siglo XVII. Y ello no es otra cosa que la búsqueda de complementar verdades o criterios que, en apariencia inconciliables, pueden al fin hallar un acuerdo al interior de la lógica andina.

Guamán Poma siente que la religión andina es mucho más fuerte que la del español. Mientras que este último se contradice, el hombre andino actúa —según su propia lógica— de un modo mucho más coherente (aunque pareciera todo lo contrario para el español). Es así como toda la *Nueva Coránica*. . . reproduce (rehace) una historia cristiana —en el más puro sentido— del mundo andino.

"Cómo los yndios antiguos fueron mucho más cristianos. *Aunque eran ynfeles, guardaron los mandamientos de Dios y las buenas obras de misericordia sacándole las ydúlatras, fueron cristianos.*

Para nuestro cronista, el caso de la idolatría que por entonces tantos curas visitantes afanosamente perseguían era algo así como un *lapsus* en la historia cristiana del mundo andino. Inmerso como estaba de la teología y de la política de la época, Guamán Poma delataba a los incas como los únicos idólatras del pasado andino. Un lapsus del pasado que no debía tomarse en cuenta, puesto que —según decía— la totalidad de los pobladores eran descendientes de Noé mismo, llegados a estas tierras luego del diluvio. Así, no sólo eran viejos cristianos, sino que, además, se hallaban eximidos de la "acusación de deicidio que se atribuía a los judíos en esos tiempos"<sup>31</sup>. Algo así como la demostración de una "pureza de sangre", que tanto preocupaba a los españoles de aquellos días.

Para fundamentar más a fondo su razonamiento, Guamán Poma trata de "limpiar" el recuerdo que tenían los *Otros* de la "idolatría" hallada en el Perú al momento de la Conquista. El cronista afirma que el

conocimiento del Dios cristiano y la cercanía de los hombres andinos hacia El. se fue perdiendo gradualmente. Este es, exactamente, el mismo argumento que por entonces, y con otros términos, regulaba el imaginario del medieval tardío: las edades de la historia estaban en función de una paulatina "degeneración" y alejamiento del conocimiento divino, en donde, además, los hombres se hacían cada vez más pequeños.<sup>32</sup>

Ese cristianismo primigenio había llegado por las mismas vías que en España y otros países de Occidente: por intermedio de los apóstoles. En el caso peruano, Santo Tomás. La popularidad de esta versión parece haber sido abrumadora por aquellos días. Guamán Poma la ofrece junto con la hipotética presencia de una cruz (de Carabuco) de tiempos prehispánicos para demostrar al Rey y a los españoles en general que sí había existido un conocimiento de la Palabra de Dios por estas tierras.

"Se deve muy grandemente guardarse con gran solinidad del mundo estos relatos milagros deste rreyno que mando Dios del primero del señor San bartolomé apóstol de Jesucristo; el segundo, de la santa crus de Carabuco."<sup>33</sup>

Mas adelante, explicará que San Bartolomé (o Santo Tomás) fue quien dejó la Santa Cruz de Carabuco "como testigo" de sus milagros y cuya aparición se conmemora en una "gran fiesta de la Santa Crus deste rreyno del Pirú".<sup>34</sup>

Al fundamentar un cristianismo anterior a la llegada de los españoles invalidaba entonces la "guerra justa" y los "justos títulos"<sup>35</sup>. Lo mismo veremos que sucede con la reformulación del pasado andino con las constantes referencias a hechos milagrosos ocurridos en el territorio andino, como es el caso de las apariciones de la Virgen y el apóstol Santiago durante la rebelión de Manco Inca. Aquí, con sagaci-

dad, Guamán Poma trabaja con hechos que en principio han sido propagandeados a favor de los españoles. Es decir, en esos momentos, no caben dudas respecto a su "veracidad histórica" —según los criterios de la época—. Pues bien, lo que hace el cronista es seducir al *Otro* con sus propias armas: en un ambiente en el que, como anota Adorno, la evangelización misma se ajustaba al criterio de que existía un abismo entre curas doctrineros e indios por cristianizar (a partir de la idea de que unos eran superiores y los otros inferiores), Guamán Poma observa que en el territorio andino sí ocurren milagros; por lo tanto, es de la misma condición que el continente europeo. Por otro lado, al relatar los castigos que inflige Dios a los indios (caso de los "rayos" que manda la Virgen en el cerco del Cuzco) lo que busca el cronista es demostrar que aquí también Dios castigó a los pescadores —o idólatras— del misñio modo que pudo ocurrir en occidente.

"Como castigó con las aguas del (di)ludio al mundo, como castigó las tres provincias, tragó la tierra, como castigó a la Sodomía con el fuego del cielo, como castigó en este rreyno al pueblo de Cacha, en el Collao con el fuego del cielo, como castigó al reventar el bolcán de la ciudad de Arequipa y llovió arena en toda su provincia."<sup>36</sup>

Buscando conciliar verdades (en este caso, historias), Guamán Poma recalca que los castigos de Dios no son para los indios, sino para aquellos que son infieles:

"Y que cayó con gran trueno como rrayo rrelánpago. Y anci mató (Santiago) muchos *yndios ynfieles* y desbarató el serco de Mango Inga a los *yndios ynfieles* por conoselle con su caballos blanco como otras veses en favor del rey de Castilla a hecho milagro."<sup>37</sup>

Conciliar historias, pero también conciliar destinos, cuando contrarresta el argumento de la inferioridad de los naturales subrayando el apego del Dios cristiano por ellos:

"Cómo hizo Dios milagros para hazelle merced a su Madre bendita a los españoles cristianos, por mejor decir que más quizo hazer merced a la Madre de Dios a los yndios, porque fuesen cristianos y salvasen las ánimas de los yndios."<sup>38</sup>

En otras palabras, la mediación de los españoles era poco menos que irrelevante. Guamán Poma insiste en persuadir sutil y respetuosamente acerca de la real existencia de una conciencia religiosa (y, por ende, política, según los criterios de la época) en el poblador andino: no es un menor de edad; por lo tanto, su autonomía era una necesidad.

Pero la persuasión no sólo va de la mano con una fundamentación de los roles históricos y cristianos del pasado y del presente andinos. Guamán Poma se interioriza en la conciencia del lector no sólo para dar cuenta de la errática concepción que se tiene de sus congéneres, sino también para que aquél se conmueva e *identifique* con ellos. Para que sienta la situación como una tragedia.

Por ello, pienso que lo que hace nuestro cronista, es tratar de convencer al Rey de que la vida andina es ya una tragedia. De ahí que recurra a un amplio conjunto de lamentaciones y quejas angustiantes que, apoyadas en los registros cónicos, no hacen sino dar origen a una tragedia total, de marcado acento épico, en la que el mismo autor ocupa el rol de un Odiseo errante en pos del lugar que le corresponde. Un héroe que "protege a su gente, informa al Rey y sirve a Jesucristo"<sup>39</sup>

"Para dar fe desto, conbenía escribir cómo sentenciador de ojos y avista como cómo se ha prociguado primero de mí

Que para ello me hize pobre(. . .) con la fe que adonde está el pobre está el mismo Jesucristo; adonde está Dios, está la justicia."<sup>40</sup>

Aquí podemos ver claramente cómo nuestro cronista llega aún más lejos, identificándose con el arquetipo máximo del cristianismo: el mismo Cristo. Entre El y los pobladores andinos existe el nexo del que sufre injustamente. Los iconos dibujados por Guamán Poma insisten en mostrar a los indios como los Cristos azotados de las Indias<sup>41</sup>. Al señalar esta identificación ahinca el remordimiento de conciencia de sus lectores criollos, amedrentándolos astutamente. Esta estrategia, de *atemorizar* a la audiencia para lograr un efecto mayor, está dentro de lo que Jones y Gerard indican como el factor de *atemorización*, esencial para manipular los valores de una audiencia.

"Equivale a cambiar una actitud para influir en otra. Cuando tratamos de manipular un valor, se ha de empezar con otro valor que se sabe existe ya y tiene importancia para la audiencia . . .)o ha de crear ese valor apelando a otros valores que, sabe, su audiencia mantiene firmemente."<sup>42</sup>

Para Guamán Poma, la mejor manera de amedrentar a su audiencia era mediante los castigos que podrían ser infligidos por la religión. El temor a las penas posibles de obtener por conductas condenadas por la Iglesia es lo que sirve a nuestro cronista para lograr un efecto persuasivo mayúsculo en su lector<sup>43</sup>.

Cuán complejo debió resultar para nuestro cronista no dejar de ser andino a pesar de argumentar como un occidental. Ossio pensó —ya lo indicamos más arriba que lo occidental presente en su discurso estaba muy distante de lo que su ideología más profunda señalaba. Pienso que si admitimos la fuerza de la racionalidad andina al

interior de la *Nueva Corónica*. .., también creo que toda la argumentación cristiano-occidental es *realmente asumida* por el cronista —claro está, bajo una lectura andina, tal y como creo que lo hizo el poblador andino del común—. La diferencia entre este último y nuestro personaje estriba en la sólida preparación intelectual del huamanguino y su posibilidad de interpretar su realidad a través de la codificación escritural. A esto, agreguemos la astucia y sutileza que condimentan una angustiosa necesidad por denunciar y ser escuchado. Es obvio que para lograrlo hubiese sido necio y poco inteligente *razonar* "a la andina" las cuestiones religiosas (tal y como por ejemplo veíamos al comienzo del presente trabajo, lo denunciaba Manuel de Torres en su *Manual*). El interés de Guamán Poma era, a todas luces, de carácter *político*. Y lo era ante todo desde el punto de base de su formulación teórica: el manifiesto de una conciencia, de una identidad andina. Conciencia que, por otro lado, había ido forjándose a lo largo del conflictivo y violento siglo XVI.

La *Nueva Corónica y Buen Gobierno* (y ya el mismo título *presenta y propone*) era la Carta de presentación del *Yo Andino* al mundo de occidente, al *Otro*. Ahora bien, debemos plantearnos si este fenómeno de conciencia fue colectivo. Las bases para que existiera estaban en la conciencia misma del poblador andino de sentirse parte de un mundo dominado para, luego, valorar tanto las diferencias como las semejanzas entre los dos mundos y, finalmente, cuestionar la validez del dominio español en base al hallazgo de su identidad. Lógicamente, ello suponía la puesta en marcha de mecanismos que lograsen vencer las interferencias de los discursos que se le habían repetido acerca de su inferioridad y, además, de que Dios (coactivamente impuesto y asumido) lo pensaba así<sup>44</sup>. Hubo un hombre que lo hizo y podemos pensar

que no fue el único. No olvidemos que Guamán Poma asume el *Yo Colectivo* en el acto de la comunicación<sup>45</sup>

"Vea vuestra señoría este libro y corónica y los capítulos y prevea justicia. Esto que se escribe no se haze para mal ni daño, ciño para el servicio de Dios y buena justicia y emienda de los malos crestianos y soberbiosos (...). *Y anci ablo en común, común con todos.*"<sup>46</sup> (Subrayado nuestro).

Mientras que la *Nueva Corónica* alude sin duda alguna a la necesidad de una nueva historia andina que legitime la historicidad y racionalidad de los pobladores nativos del mundo andino, el *Buen Gobierno* insta a la búsqueda de un sentido para una realidad que se presenta como incoherente para el mismo poblador andino, de quien Guamán Poma es vocero. La formulación de ese nuevo sentido para su realidad se daría valorizando lo andino y otorgando a la vez, un papel primordial a los valores de la ética cristiana de occidente, los cuales serán vistos como esencialmente similares a los principios ancestrales que regulaban la vida andina antes de la llegada de los españoles.

Profundizar el derrotero de la conducta y las actitudes andinas a través de nuestra historia es una labor quizá hoy más que nunca imprescindible puesto que a la luz de los análisis y rescatando otra forma necesaria de aprehender lo peruano, como es la intuición, podremos percatarnos de que no hay incoherencias ni contradicciones ni en la elaboración teórica de Guamán Poma ni en la mentalidad andina. Colocarnos en el discurso de esos otros rostros de nuestro país, tal y como las prédicas políticas anuncian hoy en día, amerita un acercamiento y comprensión históricos. Y desde la perspectiva de una larga, muy larga duración.

### A modo de conclusión

El presente artículo ha tenido como intención reseñar algunos aspectos esenciales de la argumentación del cronista Guamán Poma de Ayala vertida en la *Nueva Corónica y Buen Gobierno*. Hemos mostrado un eje esencial del armazón teórico cual es la presentación de una sólida formación cristiana a través de la retórica eclesiástica que, para efectos del siglo XVII, era demostrar no sólo una capacidad, frente a la general percepción del poblador andino como un ser incapaz, sino también un consciente desempeño en la teoría política de la época, pues a inicios del siglo en cuestión, teología y política seguían de la mano en relación a los principios que regulaban el dominio político de España sobre sus colonias en América.

Al manifestar una perfecta cobertura cristiana, Guamán Poma podía alzar su voz, manifiesto de una voz colectiva andina, con una clara conciencia política. Su propuesta —que no hemos incluido en el presente análisis<sup>47</sup>— no es sino el colofón de toda una argumentación que intenta otorgar un sitio relevante para sus congéneres andinos, a través de una autonomía política a la cual, según el razonamiento de la *Nueva Corónica*. . ., tenían todo el derecho. Y ello sin obviar los principios básicos de la cultura de occidente, cuyo máximo valor residía, para el cronista de nuestro estudio, en la ideología cristiana.

Conciencia política, identidad. ¿Cabría hablar de utopía? Creemos que no. Pero ello nos llevaría a otro análisis que escapa a la pertinencia inmediata del presente. Por otro lado, nos llevaría a la necesidad de un estudio interdisciplinario, pues hablar de utopía se ha vuelto casi ya un ejercicio retórico en nuestro medio, sin una concienzuda aproximación epistemológica desde nuestra realidad histórica.

La identidad andina y su estudio sí nos obligan a ser conscientes de una mirada diacrónica de los fenómenos políticos. Puesto que, mencionar lo andino colonial es hacer acotación de una muy buena parte de la cultura popular de aquel entonces. Y ¿cuál es entonces el camino seguido tanto por la cultura popular como por lo andino en nuestra historia? ¿Cabría también hablar hoy en día de una cultura andina con una relación de equivalencia con lo popular? Creemos, tal y como lo piensa también Ansión<sup>48</sup>, que mucho de nuestra cultura popular urbano-"marginal", tiene en su profundidad raíces andinas. Por ello, hoy, cuando los diques que separan el mundo de las Instituciones de la cultura popular se van quebrando, nos parece trascendental hacer un diagnóstico del proceso en forma retrospectiva. Pues hablar de coyuntura en nuestro medio, nos obliga a ver los procesos que han estructurado nuestra historia. Y creo que en ella, lo andino no es sino su eje nodal<sup>49</sup>.

## NOTAS

- (1) Bajtin, Mijail. *La Cultura Popular en la Edad Media y el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Barcelona, Seix-Barral, 1974.
- (2) Dentro del proceso de unificación española, incentivado a fines del siglo XV, el catolicismo tuvo un rol preponderante como mecanismo homogenizador de la población que pasaría a ser denominada como "española". La expulsión de nacionalidades distintas a la ibérica, tales como judíos o moros, ocasionó en la mentalidad española la idea de que La Verdad sólo podía relacionarse con el cristianismo y que, carecer de él era carecer de legitimidad: era estar apartado de la Norma. El cristianismo católico y su institución española —a la sazón, reformada por Jiménez de Cisneros— se consideraron como la única posibilidad de *ser alguien* en el mundo. En un espíritu de Cruzada en un mundo en el que la mayoría ya disfrutaba su lejanía, España se ufanaba en conquistar América so pretexto de ser ellos los dueños de la verdad y la obligación de ser sus mensajeros. Autoritariamente, todo el sistema colonial se planteó bajo las bases de *ser justo* en tanto intentaba "civilizar" a los indígenas, es decir, en tanto les comunicaba la Verdad. En buena cuenta, es un argumento esgrimido por toda política o ideología que pretende ser dueña de la verdad. Los intereses homogenizadores son en realidad intereses hegemoneizadores. El absolutismo, el totalitarismo, las dictaduras o el iluminismo, el positivismo, el mito de la "modernidad", etc.
- (3) Verdad plural, relativismo, la cultura andina tenía una real tolerancia por elementos culturales foráneos. Aun la antagónica relación de los Incas con los pobladores selváticos —chunchus, tal y como les decían— no obviaba la adopción de una serie de símbolos culturales y míticos oriundos de la selva como parte de su bagaje cultural. Así pues, el problema de la tolerancia en el mundo andino tuvo un límite: el encuentro con una sociedad intolerante. Como diría Miguel Giusti recientemente en un agudo artículo de reflexión acerca de los planteamientos utópicos de la política contemporánea: el límite de la tolerancia es que no puede tolerar la intolerancia (Ciusti, Miguel. "¿Utopía del mercado o utopía andina?" Sobre la filosofía y la comprensión de la realidad nacional". *Areté*, I, 1: 159).
- (4) Wachtel, Nathan. *La visión de los vencidos: los indios del Perú y México frente a la conquista*. Madrid, Alianza Editorial 1976: 231.
- (5) Ansión, Juan. *Desde el rincón de los muertos*. Lima, GREDES 1987: 126-135.
- (6) Por ejemplo, véase Iwasaki, Fernando. *Nación peruana: ¿entelequia o utopía?* Lima, CRESE 1987.
- (7) Véase el trabajo de Flores Galindo en la revista *Márgenes* No. 3 del año 1987, sobre la Historiografía moderna en el Perú; también mi artículo publicado en el *Boletín del Instituto Riva Agüero* No. 17 acerca de nuevos derroteros en la historiografía de nuestro país.
- (8) Véase Pease, Franklin. *Del Tawantinsuyo a la Historia del Perú*. Lima, Pontificia Universidad Católica, 1978; y, también del mismo autor, "Unidades étnicas y noción de identidad en el Perú colonial". *Cielo Abierto*, Vol. VI, No. 17 así como "Continuidad y resistencia de lo andino", *Allpanchis*, Vol. XV, No. 17-18. Cuzco, ambos del año 1981.
- (9) Stern, Steve. *Resistance, Rebellion and Consciousness in Andean Peasant World in Eighteenth Century*. Wisconsin, 1988. La edición en castellano acaba de ser editada por el Instituto de Estudios Peruanos.
- (10) Es lo que observan Flores Galindo y Manuel Burga en su trascendental artículo sobre la "Utopía andina", *Allpanchis*, Vol. 16, No. 19, del año 1982, Cuzco.
- (11) Adorno, Rolena. *Writing and Resistance in Colonial Perú*. Texas, University of Texas Press, 1986: 139.
- (12) López-Baralt, "Guamán Poma de Ayala y el arte de la memoria". *Cuadernos americanos*, Año XXXVIII, No. 3: 146.
- (13) El problema del Otro es hoy en día un eje esencial en el análisis de lo social. La otredad implica el estudio de la alteridad, lo que a su vez nos conduce a rastrear una serie de nociones que son parte de otras disciplinas no necesariamente sociológicas (como sí lo

- son la historia o la sociología de la literatura) tales como la filosofía o la psicología social. El *Yo* es, pues, no sólo una imagen retórica sino un concepto que merece más análisis dentro del proceso histórico del Perú. Nos eximimos de esa labor en el presente artículo, remitiendo al lector a un preliminar trabajo nuestro, *Aproximación al estudio de la identidad andina*. . . . Lima, Pontificia Universidad Católica. Memoria de Bachillerato, 1989: Cap. 3, nota 1.
- (14) López-Baralt, "Guamán Poma y el arte...": 147.
- (15) El análisis de las características del texto a nivel discursivo han sido excelentemente trabajadas por Rolena Adorno en *Writing and resistance*. . . como en el capítulo 5 de su obra *Cronista y Príncipe* publicada por el Fondo Editorial de la PUC. Es de interés esta última por cuanto se pone en relieve el aspecto del *punto de vista*, tanto a nivel textual como en relación al nivel iconográfico.
- (16) Ossio, Juan. "Guamán Poma y la historiografía indianista de los siglos XVI y XVII". *Historia y Cultura*, 10. Lima, Museo Nacional de Historia: 204.
- (17) Burga, Manuel. *El nacimiento de una utopía*. Lima, Instituto de Apoyo Agrario, 1988.
- (18) Véase al respecto, Adorno, Rolena. "Las otras fuentes de Guamán Poma de Ayala: sus lecturas castellanas". *Histórica*, II, 2; también la introducción hecha por Franklin Pease a la edición de la *Nueva Coránica*. . . de Guamán Poma realizada por la Biblioteca Ayacucho en 1980 (véase la bibliografía al final del presente trabajo).
- (19) Adorno, Rolena. *Writing and resistance*. . . ; también *Cronista y Príncipe*, citados con anterioridad.
- (20) Adorno, Rolena. *Writing and resistance*. . . 38.
- (21) Lo barroco como concepto cultural que subyace a una serie de períodos históricos que suelen coincidir con etapas críticas de la evolución humana, así como la mentalidad que ello determina, han sido interesantemente abordados por autores tan importantes como Alejo Carpentier o José Antonio Maravall. *La Cultura Barroca*, de este último, es de consulta indispensable. El tema, sin embargo, no ha sido estudiado a fondo en el contexto de la realidad peruana
- (22) Adorno Rolena. *Guamán Poma, Writing and resistance*. 38.
- (23) Véase Adorno, Rolena. *Cronista y Príncipe*.
- (24) Una muestra de ello es la restitución realizada por los encomenderos en beneficio de los indígenas. Guamán Poma alude a ellas en su *Nueva Coránica*. . . : véase el f. 573. El tema, por otro lado, ha sido recientemente investigado por Adriana Schaaf, en su Memoria de Bachillerato titulada *La tesis lascasiana de la restitución*. Lima, PUC, 1989.
- (25) Pease, Franklin. "Unidades étnicas y noción. . .": 45.
- (26) Es interesante observar cómo pudo haber una complementación de las nociones políticas que transmitía el dominico Las Casas en sus asertos y la visión de lo político en el mundo andino. Aunque el tema da para mucho más, cabe anotar que la propuesta de Las Casas del liderazgo español "a larga distancia" es, en buena cuenta, la imagen que de el Estado tenía la gran parte de la población del Tawantinsuyu bajo la égida incaica. Así, se comprendería la total adhesión de la población indígena a la postura lascasiana, y a la utilización de sus criterios *con un sentido claramente político* en medio de sus denuncias y peticiones en general.
- (27) Adorno, Rolena. *Guamán Poma: Writing and resistance*. . . : 62.
- (28) Es un recurso utilizado hábilmente por la generalidad de la población andina. Titu Cusi, en su *Instrucción*. . . , recurre constantemente a la afección de los sentidos de sus lectores. Utilizando el recurso de las "voces", el penúltimo inca vilcabambino colocaba el siguiente discurso en boca de uno de los capitanes de Manco Inca frente a los españoles: "Qué andáis vosotros aquí con nuestro Inga daca por allá cada día, hoy prendiéndole, mañana molestándole y esotrodía haziéndole befas, ¿qué os ha hecho este hombre?, ¿asy le pagáis la buena obra que os hizo en meteros a su tierra contra nuestra voluntad? ¿qué queréis dél? ¿qué más os puede hazer de lo que ha hecho?, ¿no os dejó entrar en su tierra con toda paz y sosiego y con mucha honra no os embió a llamar a Caxamarca?. . . (Titu Cusi Yupanqui. *instrucción*. Edición realizada por Luis Millones. Lima, El Virrey. l<sup>o</sup>85 (1570) 15) Conmover por

- medio de la autorreferencia conmisericordiosa es un recurso que será utilizado hasta muy entrada la Colonia (y quizá hasta mucho después). En 1699, los indios de un ayllu de Quiquijana reclamaban contra un tal Francisco Ochoa quien "con manos poderosas sea (sic) entrado violentamente en las tierras del . . . nuestro aillo. . . viéndonos pobres yndios pusilanimos y yndefensos con ánimo de quitarnos para incorporar un pedaso de dos topos." (Citado por Stavig, Ward. "Violencia cotidiana. . ." Referencia en bibliografía) Subrayado nuestro.
- (29) Forns, Roberto. *La estrategia comunicativa del semanario crítico de Juan Antonio de Olavarrieta: Ilustración y polémica en el periodismo limeño de 1791*. Lima, Pontificia Universidad Católica. Memoria de Bachillerato presentada en 1988.
- (30) Guamán Poma de Ayala. *Nueva Coránica y Buen Gobierno*. México, Siglo XXI editores y Lima, Instituto de Estudios Peruanos. Ed. a cargo de John Murra y R. Adorno, 1980. El subrayado es nuestro.
- (31) Al respecto, véase Pease, F. Introducción...: XXXVI; también el artículo de Sara Castro-Klaren. "Guamán Poma y el espacio. . ."; Wachtel, Nathan. "Pensée sauvage et acculturation". *Annales*, 26. Igualmente útil es el artículo de Pierre Duviols, publicado en el *Bulletin de l'Institut Français d'études andines'* en 1980: "Periodificación y política. . ."
- (32) Un interesante documento para esta parte del análisis es el texto de Jacques Le Goff, *L'imaginaire médiéval*. Paris, Gallimard 1985.
- (33) Guamán Poma de Ayala. *Nueva Coránica. . .*: f. 656.
- (34) *Ibid. Loe. Cit.*
- (35) Adorno, Rolena. *Guamán Poma: Writing*. 27.
- (36) Guamán Poma. *Op.Cit.*: 681. También revisar los ff. 654 y 716.
- (37) *Ibid.* 655. Véase también el f. 654.
- (38) *Ibid. Loe. Cit.*
- (39) Adorno, Rolena. "Waman Puma de Ayala: Author and Prince". *Review*, 28. New York 1981.
- (40) Guamán Poma, *Op.Cit.* 17.
- (41) Una serie de iconos registran la imagen de los indios azotados cruelmente por los españoles. Es el caso de los folios: 525, 557, 582, 585, 647, 670.
- (42) Jones, Edward y Harold Gerard. *Principios de Psicología Social*. México, Limusa 1980: 475.
- (43) Véanse las representaciones sobre el infierno, por ejemplo, en los folios 876 y 955. Además, el capítulo de Justicias y castigos existentes en la época de los Incas. Claramente, se mencionan las mismas culpas y se aplican los mismos castigos de la óptica cristiana a la época prehispánica: ff. 303 a 313. Véase también los folios 314 a 316.
- (44) El caso de la asunción del criterio de Dios amerita un análisis más profundo. Los estudios acerca de la religiosidad andina hasta ahora no dejan del todo clara la imagen de la divinidad Wiraqocha, de carácter generalizado en el mundo andino. No por el nombre de dicha divinidad, sino por el Principio que representa. La idea de los "ayudantes" o "parientes" de Wiraqocha en su proceso ordenador, más nos recuerda la imagen de un Cristo y sus apóstoles haciendo actos fantásticos, que a lo que en la realidad pudo haber sido: algo más cercano a los principios divinales de Oriente un solo Principio y diferentes "emanaciones".
- Ni Urbano, ni Rostworowski o Franklin Pease dan una palabra final al respecto (notar bibliografía del tema al final del presente artículo). Molinié Fioravanti, a pesar de sus riesgos, es quien más ha sugerido con una propuesta creativa y más alejada de las hepáticas discusiones bizantinas, tan del gusto de Henrique Urbano, por ejemplo. (Véase bibliografía).
- (45) Ortega, Julio. "La Corónica de Guamán Poma: historia y ficción". *Socialismo y Participación*, 10. Lima, 1982: 115.
- (46) Guamán Poma, *Op. Cit., Loe. Cit.*: 714-715. El Subrayado es nuestro.
- (47) Dejo, Juan. "Aproximación al estudio de la identidad andina. . .": Capítulo III, ya citado anteriormente.
- (48) Juan Ansión viene trabajando temas de cultura política en sectores populares, en los que observa una cercanía bastante grande con

los criterios de la racionalidad andina. Véase al respecto su artículo publicado en la revista *Allpanchis* No. 32, año 1989.

(49) El término fue indicado de modo muy pre-

ciso por Roberto Miró-Quesada en un artículo denominado justamente así, "Lo andino como eje nodal", en *Socialismo y Participación*, 41, año 1988.

## BIBLIOGRAFIA

- ADORNO, Rolena (1979). "Las otras fuentes de Guamán Poma de Ayala: sus lecturas caste-llanas". En: *Histórica*, II, 2.
- (1981). "Waman Puma de Ayala: author and Prince". En: *Review*, 28. Nueva York.
- (1986). *Guarnan Poma. Writing and Resistance in Colonial Perú*. Texas, University of Texas Press.
- (1989). *Cronista y Príncipe*. Lima, Pontificia Universidad Católica.
- ANSION, Juan (1987). *Desde el Rincón de los muertos*. Lima, GREDES.
- (1989). "Autoridad y democracia en la cultura popular: una aproximación desde la cultura andina". En: *Allpanchis*, 33.
- BAJTIN, Mijail (1974). *La Cultura popular en la edad Media y el Renacimiento. El Contexto de François Rabelais*. Barcelona, Seix Barrai.
- BURGA, Manuel (1988). *El nacimiento de una utopia*. Lima, Instituto de Apoyo Agrario.
- BURGA, Manuel y Alberto, FLORES GALINDO (1982). "La utopía andina". En: *Allpanchis*, XVI, 19. Cusco.
- CASTRO-KLAREN, Sara (1981). "Guamán Poma y el espacio andino de la pureza". En: *Revista Iberoamericana*, 114-115.
- DEJO, Juan (1988). "Mentalidades: Teoría y Praxis y su aplicación para la Historia del Perú". Lima, *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, 15.
- (1989). *Aproximación al estudio de la identidad andina. Nueva Corónica y Buen Gobierno de Guamán Poma de Ayala: la voz de un Yo andino frente al Otro*. Lima, Pontificia Universidad Católica. Memoria de Bachillerato.
- FLORES GALINDO, Alberto (1987). *Buscando un Inca*. Lima, Instituto de Apoyo Agrario.
- FORNS BROGGI, Roberto (1988). *La estrategia comunicativa del semanario crítico de Juan Antonio de Olavarrieta: Ilustración y polémica en el periodismo limeño de 1791*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú. Memoria de Bachillerato.
- GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe (1980). *Nueva Corónica y Buen Gobierno*. México, Siglo XXI Editores e Instituto de Estudios Peruanos.
- IWASAKI, Fernando (1988). *Nación Peruana: ¿Entelequia o utopía?* Lima, CRESE.
- JONES, Edward y GERARD, Harold (1980). *Principios de Psicología Social*. México, Limusa.
- LE GOFF, Jacques (1967). *La civilisation de l'Orient Médiéval*. Paris, Artaud.
- (1985). *L'imaginaire médiéval*. Paris, Gallimard.
- LOPEZ-BARALT, Mercedes (1979). "Guamán Poma y el arte de la memoria". En: *Cuadernos Americanos*, XXXVIII, 3.
- MARAVALL, José Antonio (1975). *La cultura del barroco*. Madrid, Ariel.
- MARZAL, Manuel (1983). *La transformación religiosa peruana*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- MIRO-QUESADA, Roberto (1988). "Lo andino como eje nodal". En: *Socialismo y Participación*, 41. Lima.
- MOLINIE FIORAVANTI, A. (1987). "El regreso de Viracocha". En: *Bulletin de l'Institut Français d'études andines*. Lima.
- NEIRA, Hugo (1987). "Violencia y Anomia". En: *Socialismo y Participación*, 37, Lima.
- ORTEGA, Julio (1980). "La Corónica de Guamán Poma: historia y ficción". En: *Socialismo y Participación*, 10. Lima.
- OSSIO, Juan (1976-77). "Guamán Poma y la historiografía indianista de los siglos XVI y XVII". En: *Historia y Cultura*, 10. Lima, Museo Nacional de Historia.
- PEASE, Franklin (1978). *Del Tawantinsuyu a la Historia del Perú*. Lima, IEP.

- (1980). Prólogo a la edición de la Biblioteca Ayacucho de la *Nueva Coránica*. . . de Guamán Poma.
- (1981a). "Unidades étnicas y noción de identidad en el Perú colonial". En: *Cielo Abierto*, VI, 17.
- (1981b). "Continuidad y resistencia de lo andino". En: *Allpanchis*, XV, 17-18. Cusco.
- (1986). "Notas sobre Wiraqocha y sus itinerarios". En: *Histórica*, X, 2.
- PLATT, Tristan (1978). "Symétries en miroir: le concept de Yanantin chez les macha de Bolivie". En: *Annales ESC*, 33, 5-6. Setiembre-Diciembre.
- ROSTWOROWSKI, María (1983). *Estructuras andinas de poder*. Lima, IEP.
- STAVIG, Ward A. (1985). "Violencia cotidiana de los naturales de Quispicanchis, Canas y Canchis en el siglo XVIII." En: *Revista Andina*, 111,2.
- STLRN, Steve (1988). *Resistance, Rebellion and Consciousness in Andean Peasant World in Eighteenth Century*. Wisconsin.
- TITU CUSI YUPANQUI, Diego de Castro (1565/1985). *Relación de la Conquista del Perú y hechos del Inca Manco II*. Lima, 11 Virrey. Edición a cargo de Luis Millones.
- URBANO, Henrique (1981). *Wiracocha y Ayar: héroes y funciones en sociedades andinas*. Cusco, Instituto Bartolomé de las Casas.
- (1986). "La invención andina del hombre, de la cultura y de la sociedad y los ciclos míticos judeocristianos". En: *Boletín de Lima*, 8, 46.
- WACHTEL, Nathan (1971). "Pensée sauvage et acculturation". En: *Annales*, 26.
- (1976). *Los vencidos. Los indios de México y el Perú frente a la Conquista*. Madrid, Alianza Ed.