

PACHACUTI ¹. MUNDO AL REVES ²

Crónica de la conquista de Guamán Poma ³

Pedro Trigo, s.j.

INTRODUCCION

Las crónicas son el primer género de escritos que los españoles y otros expedicionarios escribieron desde y/o sobre las tierras que se iban descubriendo, pacificando, es decir incorporando a la corona de Castilla, y poblando, o sea estableciendo una red de ciudades y villas de vecinos españoles como cabeceras de los distintos reinos o señoríos indígenas,

-
1. Sobre la expresión "pachacuti" ver Guamán 94-95, Betanzos 52 y Garcilaso I 271 y II 78, 79, 82 y el estudio de Ibarra Grasso, *La verdadera historia de los Incas*, La Paz-Cochabamba 1978, 438-46.
 2. La expresión "mundo al revés" la utiliza Guamán en el Nº 409, según la numeración original del autor que seguiremos en adelante por considerarla más precisa y universal que la referencia a la página de la edición que citamos. También la utiliza en el Nº 448 aplicándola al Virrey Toledo en el sentido de que institucionalizó una movilidad social contraria a la utopía indígena de Guamán. Sería un pachacuti.
 3. Felipe Guamán Poma de Ayala, *Nueva Crónica y Buen Gobierno*, Biblioteca Ayacucho, Caracas 1980. La crónica de la conquista sería la segunda parte de la Crónica, que constituye la primera parte de la obra de Guamán.

reducidos ellos mismos a vida ciudadana. El objetivo de las crónicas era ante todo justificar la conquista y colonización; legitimar la incorporación de las naciones indígenas a la corona de Castilla; glorificar a los conquistadores y encuadrar su gesta en los objetivos de la corona; y satisfacer la creciente curiosidad y las expectativas respecto de ese mundo que se revelaba por tantos aspectos inédito para los europeos hasta merecer para ellos el apelativo de Nuevo: Nuevo Mundo, Nueva España, Nueva Andalucía, Nueva Galicia, Nueva Granada... Pero el objetivo más apremiante era justificar la conquista cantándola como gesta de un pueblo, fuente de gloria inmarcesible ante Dios y la historia. Sin embargo la conquista del Perú, con el desastroso colofón de la guerra civil, es un tanto atípica; además no contó con un político e ideólogo de la talla de Cortés que supo convertir la masacre en necesidad histórica ejecutada a contrapelo de la propia sensibilidad. Por eso junto a las crónicas más ideológicas, hay otras más atentas a los hechos, en busca incluso de lecciones morales ⁴. Sin embargo Guamán Poma escribe una Nueva Crónica. Es fácil de ver que la novedad no consiste sobre todo en las noticias sino en la perspectiva. Por lo que toca a la conquista esto es evidente. Guamán supone las otras crónicas, presupone ya conocido el hilo de la historia. Nosotros también lo presuponemos en nuestro estudio y así analizaremos la figura que compone este escrito, sin meternos a considerar la exactitud de cada una de sus informaciones.

La crónica de la conquista es la crónica del mal gobierno. Por una parte las desavenencias entre Huáscar y Atahualpa que causaron tanta mortandad en el reino, cuya responsabilidad recae sobre todo en Huáscar porque, aun siendo el legítimo, por su carácter intratable no merecía ni era capaz de gobernar. Luego y sobre todo, que así como los indígenas, dentro de su esquema de reciprocidad, se entregan; los españoles, enloquecidos por la fiebre del oro, no respetan a los donantes sino que los saquean, agravan y al fin destruyen y asesinan. El colofón de este desorden absoluto, de este mundo al revés donde nadie quiere conservar su puesto y las relaciones justas y debidas, es la guerra civil en la que los embajadores, que se hicieron asesinos de reyes y nobles y se convirtieron en conquistadores depredadores, pretendieron alzarse con el reino y se despedazaron unos a otros y desconocieron a

4. Para la enumeración y caracterización de estas crónicas ver Esteve Barba, *Historiografía Indiana*, Gredos, Madrid 1964, 384-497.

su señor natural y a sus representantes y así acabaron todos de mala muerte. Así pasaron estos años de destrucción, ocasionados por no mantener el orden de las cosas y el puesto que cada quien tiene en ellas.

Pero si por crónica entendemos un relato cronológicamente ordenado de unos sucesos cuya secuencia temporal clara, precisa y coherente va haciendo ver causaciones subyacentes y en el conjunto un sentido general entrañado en los mismos hechos, esta crónica no es tal sino una representación sacra. De ahí el tono retórico, impostado y el esquematismo efectista. La narración desde el principio hasta el final está jalonada por las coordenadas del nuevo orden: cada suceso aparece enmarcado por la cronología cristiana y por la de los regentes de este ciclo que serían el papa y el rey; así la narración se quiebra constantemente, aparece sincopada, y se contrasta en cada caso el curso ordenado y estable de la cristiandad y del reino, con los sucesos alocados del Perú, que se precipitan sin orden ni concierto hacia su mutua anulación y la consiguiente instauración del orden. En esta representación los españoles no tienen rostro ni caracteres: a todos posee por igual un frenesí desatado que les impide ser personas y comportarse como tales. Frente a ellos destaca, como representante del antiguo orden indígena, Atahualpa, lleno de majestad hasta en su abatimiento, y en su majestad, humano, con emociones encontradas, pero siempre con dignidad.

¿Dónde estaba Dios en este derrumbe? El autor destaca su ausencia, aunque también se hace presente.

LOS ACTORES

*Reciprocidad negativa*⁵

El mal gobierno comenzó antes de la llegada de los españoles. A

5. Los cronistas discrepan sobre la índole de los hermanos. En general los que se apoyan en informantes cuzqueños favorecen a Huáscar y los otros a Atahualpa. Jerez (328-29, 334-36) da la versión de Atahualpa. Zárate (472-73) también culpa a Huáscar y recalca la gran mortandad y crueldad de la guerra. Oviedo acepta como los anteriores que Atahualpa había recibido de su padre el señorío de Quito y que Huáscar no lo reconoció y salió contra él (103) y repite la versión de Atahualpa (46-47, 60-62), aunque da también la contraria de que es Atahualpa quien se alza y tiraniza la tierra (40). Gómara piensa que la guerra se enciende por la posesión del territorio de los Cañaris que Atahualpa pretendió estando fuera de sus términos (174-76). Garcilaso reconoce que

la muerte de Huayna Cápac, se desató una guerra civil entre sus dos hijos. Según el autor, Huáscar sería el legítimo y Atahualpa el bastardo. Huáscar que desde niño “fue muy soberbio y mísero y mal inclinado, endacalas pajas mandaba matar a los dichos capitanes y así hufan de él” (386; Cf. 117). La “guerra duró treinta y seis años” (386). El reino quedó dividido en dos partes: “desde Jauja hasta Quito y Novo Reino fue lo de Atahualpa y desde Jauja hasta Chile lo de Uáscar” (378). “Murieron muchos capitanes y soldados y se perdió muy mucha hacienda de los ingas y de los templos” (386). “En este tiempo salieron los hombres uiracochas cristianos en la revuelta de este reino” (378). Al enterarse de su llegada cada uno de los incas mandó a sus respectivos embajadores (376,380). El reino estaba desangrado y sin unidad de acción, no pudo concentrar sus energías en comprender la novedad que se les venía encima y reaccionar frente a ella. Los españoles llegaron, pues, en medio de la contienda, “y así fue conquistado y no se defendió” (386). Incluso estando Atahualpa preso habría mandado a sus capitanes “para que diese guerra y batalla a su hermano legítimo Uáscar Inga, y así le venció y le prendió” y lo mataron, “porque había preguntado los cristianos del legítimo rey Inga, y así lo mandó matar” (389). Sumidos en el problema intestino, no caían en cuenta del peligro mortal en el que estaban y consumían sus energías en dirimir su pleito en vez de unirse frente al invasor. Según el autor Atahualpa sentenciaba a muerte a su hermano cuando estaba a punto de ser él mismo abandonado por los suyos y sentenciado a muerte.

todo provino de la debilidad de Huayna Cápac por Atahualpa que le llevó a repartir la herencia entre ambos en vez de mantener unido el reino. Huáscar habría solicitado a su hermano ir al Cuzco a rendirle vasallaje y Atahualpa lo traicionó para quedarse con todo y para eso tramó matar a todos los Incas legítimos y trató al imperio a sangre y fuego para someterlo (II 230-31, 267-81). Molina da por causante de la guerra a Huáscar que no se resignó a la repartición de su padre (78-79). Para Herrera, Atahualpa es un simple usurpador que se impone por su audacia, habilidad y crueldad (257-63). Pachacuti eleva la contienda a proporciones míticas destacando la soberbia de Huáscar y la devastación general. El trae el detalle (que también menciona Guamán) de la ropa de mujer que envía Huáscar a su hermano en respuesta a sus dones (311-18); aunque para él el legítimo era Huáscar. También es esa la versión de Murúa que pinta a Huáscar como apacible y a Atahualpa como alzado sin entrañas (77-78, 130-132). De los datos surgen dos hipótesis: la división del reino por Huayna Cápac, no consentida por Huáscar y la aristocracia cuzqueña, o el desplazamiento del centro de gravedad del imperio del Cuzco a Quito con la creación de una nueva aristocracia y la necesidad de hacer desaparecer la cuzqueña. En el punto de partida de la coyuntura Huáscar es el Inca legítimo. La guerra acarrea una gran destrucción. Al final Atahualpa controla todo, aunque aún no se ha consolidado el cambio. En todo caso se trataría de una coyuntura decisiva: ¿un cambio de época, un pachacuti?

En el recuento de los Incas, el imperio parecía en su máximo apogeo: precisamente fue Guayna Cápac quien lo habría llevado a su máxima extensión territorial, pero además “edificó muchas ciudades y villas, aldeas y pueblos de indios y amojonó las tierras que dejó su padre” (114). El episodio de Huáscar ¿habría sido un incidente del que el imperio se hubiera repuesto sin mayores consecuencias o la estabilidad de las alianzas en las que ambos hermanos se apoyaron era un síntoma de que la desmesura y disparidad de los territorios los tomaba ingobernables? La repartición territorial entre ambos hermanos ¿tenía ciertas bases estructurales que podrían haber dado lugar a una división estable en mutua coordinación? El hecho fue que la guerra civil provocó una gran anarquía. “Y no había justicia, andaba alborotada la tierra y se perdió todo” (114). Guamán había basado la legitimidad de los incas en su capacidad para mantener un orden estable, justo y dinámico. Por eso echa la culpa de todo a Huáscar: “por la soberbia ganó Uáscar tanto pleito y batalla y muerte, y fue causa de muerte de muchos señores principales y capitanes y de indios pobres, y destrucción de toda la riqueza de este reino” (117). En el sistema de reciprocidad de dones que constituye el sustrato ideológico del autor la acción simbólica que expresaría esta soberbia suicida sería que “habiendo querido y honrado su hermano bastardo Atagualpa Inga enviándole con su embajador presentes y riquezas respetándole, le tornó de enviarle a su hermano Atagualpa vestidos de mujeres y ollas (...) todo de mujer” (117). Así pues aunque la legitimidad legal estaría en Huáscar, cosa que para el autor tiene mucha importancia para el hilo de la historia, la legitimidad espiritual correspondería a Atahualpa. Por eso en él recaerá la representación del mundo de los vencidos en este drama sagrado que comienza con una situación trágica: la reciprocidad negativa del insulto, de la guerra civil y “de robamiento de entre indios ellos propios” (114), es decir de la anarquía.

Oro y plata ⁶

Los otros actores de este drama, los españoles aparecen hipnoti-

6. No encubren los cronistas, incluso los más oficiales, esta pasión de los españoles que los lleva a la destrucción del mundo indígena y a la propia. Así Oviedo: “Hallo que sus trabajos e castigos e tristes eventos han origen del cimiento de sus cobdicias (...) Y seyendo hombres estos infelices capitanes de quienes aquí se tractará no fueron capaces para saber vivir sin su muerte e las ajenas,

zados, enajenados, poseídos por una sola pasión. El autor la describe con dos palabras que repite constantemente como un estribillo: oro y plata. Clamor de oro, plata, a eso quedan reducidos estos personajes en esta tragedia. Así se presentan desde el primer momento: aparece un español perdido en las costas y lo llevan al Inca; éste le pregunta qué comía y el español por señas “le apuntaba que comía de oro y plata, y asina dio mucho oro en polvo y plata” (370). En su sistema de reciprocidad de dones el Inca da al español aquello de lo que y para lo que vive: oro y plata. La reciprocidad de este don es la conquista: matar a los donantes para arrebatar el don: “Con esta nueva más se alborotaron la tierra que si la reina les dejara venir me parece que todo Castilla se viniera con tan rica nueva deseada, oro y plata, que la gente andaba vestida toda de oro y plata y todo el suelo lo que pisaban era todo oro y plata macizo, que como piedra amontonaban oro y plata, aún hasta ahora dura aquel deseo de oro y plata y se matan los españoles y desuellan a los pobres de los indios, y por el oro y plata quedan ya despoblado parte de este reino, los pueblos de los pobres indios, por oro y plata” (372). Pizarro y Almagro armaron la expedición: “De hacienda pobre no quisieron traer nada sino armas y escopetas, con la codicia de oro plata, oro y plata Indias, a las indias, Perú” (372). Las armas son el símbolo y a la vez el instrumento más drástico y radical del sistema de intercambio. Es la base del sistema. Aquí funciona no como horizonte de persuasión sino estrictamente como valor de cambio: los españoles dan tajos y balazos para conseguir oro y plata. Esto es posible porque es todo el país el que entra en trance y pierde así la cabeza y la sensibilidad moral. Pero sin embargo en medio de su locura guardan las formas que resultan terriblemente sarcásticas en el contexto: “En todo Castilla hubo gran-

por su poca prudencia o desordenadas cobdicias” (211). Y Gómara: “Digo que nunca pasó al Perú español, con cargo ni sin él, que no tomase algo (...) por lo cual se perdieron y mataron cuantos habemos contado en las guerras del Perú” (275). “Muchos han dejado al Rey porque no les tenía de dar, y pocos son los que fueron siempre leales, ca el oro ciega el sentido, y es tanto lo del Perú, que produce admiración” (277). Así lo resume Santillán: “Nunca entendieron sino en recoger oro y plata, y hacerse todos ricos y abundantes de todas las cosas de la tierra” (64). Y Acosta: “Si se deja la explotación de las minas (...) se acabó todo: perece el asunto de los indios y la república. Porque no son otros los objetivos que persiguen los españoles con tan largo viaje por el Océano. Esa es la razón por la que negocian los mercaderes, presiden los jueces e incluso los mismos sacerdotes predicando muchas veces. Si faltan la plata y el oro y se sacan de circulación, en poco tiempo se desvanecerá el tránsito, la concurrencia, la emulación tanto civil como eclesiástica” (530).

des alborotos, era de día y de noche entre sueños, todo decía: Indias, Indias, oro plata, oro plata del Perú, hasta los músicos cantaban el romance: Indias, oro, plata, y se juntaron estos dichos soldados y mensaje del rey Nuestro Señor católico de España y del Santo Padre Papa” (id). ¿Qué significan tales mensajes? En el contexto no admiten otro sentido sino que ellos son las autoridades que están detrás de las armas y las bendicen, en definitiva las bocas insaciables de oro y los sacerdotes del oro. No se trataría de un sistema de reciprocidad de dones sino de un sistema estructurado alrededor del oro y la plata, valores materiales que son la fuente de la legalidad y la sacralidad. A ellos sirven las personas.

Así resume Guamán la catadura de los actores de esta tragedia: “Se embarcaron al reino de las Indias del Perú, y no quisieron descansar ningún día en los puertos, cada día no se hacía nada sino todo era pensar en oro y plata y riquezas de las Indias del Perú; estaban como un hombre desesperado, tonto, loco, perdidos en juicio con la codicia de oro y plata, a veces no comían con el pensamiento de oro y plata, a veces tenían gran fiesta pareciendo que todo oro y plata tenía dentro de las manos asido como un gato casero cuando tiene el ratón dentro de las uñas, entonces se huelga, y si no siempre acecha y trabaja y todo su cuidado y pensamiento se le va allí hasta cogerlo no para y siempre vuelve allí así fue los primeros hombres no temió la muerte con el interés de oro y plata, peor son los de esta vida los españoles corregidor, padre, encomenderos, con la codicia del oro y plata se van al infierno” (374). El sentimiento dominante de esta pintura es el desprecio. Unos seres así son terribles, no reparan en nada, ni siquiera los detiene el miedo a morir ni el escrúpulo de asesinar, son incontrastables. Pero carecen de dignidad, han perdido los atributos humanos, son peor que animales. Con seres así no cabe el intercambio de dones. Pero es que una pasión así es tan devoradora que ni siquiera permite que se establezca la vida. Acaba en la muerte. Y para Guamán la muerte no es el fin: van al infierno.

No estamos aquí ante un cronista ni ante la mente infantil de un ser primitivo que es incapaz de penetrar en los móviles y el corazón de una cultura superior que toma contacto con la suya. Hay aquí un juicio profético, que abstrayendo la brillante superficie de la historiografía oficial (que por otra parte conoce), es capaz de sacar a la luz la figura que ella recubre de gloria. Naturalmente que él sabe que hay muchos otros elementos y móviles en estos personajes, pero él intuye certeramente que su pintura es el revés de la trama.

Y más aún, que su juicio coincide con el juicio de Dios, del Dios que ellos llaman su Dios, el Dios de los cristianos.

EL (DES)ENCUENTRO

Los embajadores

El encuentro entre ambos mundos acontecería, según Guamán, en dos etapas: la primera, la de los embajadores, es la fase de los tanteos; en la segunda el encuentro es un choque frontal. La característica del encuentro es la asimetría.

El primer encuentro se produce en el puerto de Tumbes. Cada Inca manda a su respectivo embajador. Aunque estarían en tierra de Atahualpa, el primero en acudir en este ordenamiento jerárquico que instaura el autor habría sido el embajador del Cuzco. El y los dos jefes españoles “se hincaron de rodillas y se abrazaron y se dieron paz, amistad, con el emperador, y le honró y comió en su mesa, y hablaron y conversaron; y le dio presentes a los cristianos, así mismo le dio al (...) que fue primer embajador que de Atahualpa Inga” (376). Desde los esquemas indígenas de reciprocidad un acto así no puede significar vasallaje, pero sí reconocimiento y por lo tanto una mano tendida en son de amistad. Naturalmente que también significa manifestación de la propia potestad y petición de reconocimiento, y por lo tanto, en caso de ser aceptados los dones, seguridad de que vienen en son de paz. Sin embargo, como veremos, no es esa la interpretación de Guamán. Para él la embajada de Huáscar llega a significar la entrega del reino a los españoles. Pero este hilo jurídico de la historia, interpretativo, coexiste con el hilo anecdótico. En él lo más que cabe pensar es en una alianza con los extranjeros para vencer a Atahualpa, ya que no podía contar con muchas lealtades internas y veía su causa perdida.

Desde luego que en el fondo late el miedo de qué pretenderán estos hombres armados que desembarcan a una tierra que no les pertenece y adonde no fueron llamados. La embajada, la honra y los presentes son una especie de conjuro o exorcismo, una invitación implícita para que se vayan. Estas intenciones se hacen explícitas en la embajada que envía Atahualpa: “Le envió suplicando que se volviesen los cristianos a sus tierras y le dijo que le

daría mucho oro y plata para que se volvieresen, y no aprovechó y dio la respuesta diciendo que quería ver y besar las manos al rey Inga, después se volverían, y que venía por embajador de su rey emperador y así vino adelante” (380). Así pues los Incas con su cortesanía y sus dones suplican una retirada en paz; pero los españoles, aunque aceptan el esquema formal, fuerzan la puerta y siguen adelante. No hacen demostraciones de hostilidad, su pretensión explícita (besar las manos al rey Inca como embajadores del emperador) aún puede ser encuadrada dentro de los cauces del respeto y reconocimiento. Pero la resolución de los españoles llena de recelo a los indígenas.

Mala nueva/buena nueva

Atahualpa está en los baños de Cajamarca. Los españoles acampan frente a la ciudad. Están ambos grupos frente a frente. ¿Cómo se ven? “Como tuvo noticia Atahualpa Inga y los señores principales y capitanes y los demás indios, de la vida de los españoles se espantaron” (381). “Oída esta dicha nueva se espantó el dicho Inga y le dijo: qué nueva me traes, mal mensaje; así quedaron espantados con la nueva nunca oída y así mandó Atahualpa Inga que le diesen servicios de mujeres a ellos y a sus caballos” (id). Con los mensajeros suplicó “muy mucho que se fueran y tomaran y no hubo remedio, que importunó los cristianos verse con la majestad del Inga” (id). La catadura de los cristianos, su talante y resolución son para los indígenas mala nueva, una nueva nunca oída, pero funesta. Por eso no causa paz y alegría sino espanto. No son, pues, portadores de evangelio; por el contrario, ellos son mala noticia. Noticia no de salvación sino de perdición.

Los españoles por su parte no mandan servicios. Hernando Pizarro y Sebastián Benalcázar, armados y empenachados y montando caballos enjaezados y acorazados, irrumpen al galope en los baños del Inca en un alarde de fuerza. Aquello “le espantó al Inga y a los indios (...) con el espanto cayó en tierra el dicho Atahualpa Inga de encima de las andas (...) cada uno se echaron a huir porque (...) andaban turbados” (383). Al regresar al campamento dijeron los caballeros: “Albricia hermanos míos ya yo tengo convencidos y espantados a los indios, será Dios servido que le comencemos la batalla; por todos se espantaron y dejaron en tierra a su rey y cada uno echaron a huir, buena señal, buena señal” (id). Para los españoles es buena nueva el desconcierto y la debilidad de los indígenas. Es señal cierta de que

en esas condiciones podrán derrotarlos. Los indígenas tratan de convencerlos de que se vayan a fuerza de presentes. Los españoles tratan de vencerlos con la fuerza aplastante de su apostura feroz y de sus armas. La buena nueva de ver despavoridos a los indígenas está interpretada por ellos en clave cristiana como evangelio: Dios será servido con su derrota. Se trata pues de un dios tribal: servirle es prevalecer sobre otros pueblos. En este esquema el evangelio para los españoles no puede ser más que mala nueva para los indígenas. No cabe un evangelio compartido.

NO CABEN DOS EMPERADORES ⁷

Por fin llega el encuentro. El acto consta de dos partes. Tiene lugar en la plaza pública de Cajamarca, el Inca está rodeado de su corte, sus capitanes y cien mil indios. En primer lugar Pizarro y Almagro dan su mensaje: "Dijo que era mensajero y embajador de un gran señor y que fuese su amigo que sólo a eso venía (...); responde el Inga con una Majestad y dijo que será la verdad que tan lejos tierra venían por mensaje, que lo creía que será gran señor pero no tenía que hacer amistad que también que era él gran señor de su reino" (385). La propuesta de los españoles, comedida en la forma, demanda sin embargo un acto de vasallaje. Por eso responde el Inca que el monarca español se atenga a su tierra como él se contiene en la suya. El cree que el rey de Castilla será el máximo en su ámbito de influencia, pero también él lo es en el suyo. Este es el fondo de la cuestión: la pretensión española de incluir a los Incas en su área de influencia choca frontalmente con la autocomprensión Inca de ser señores de su imperio. No caben dos empera-

7. Sobre el prendimiento de Atahualpa escriben Jerez (330-34), Zárate (476-77), Oviedo (53-58, 85-87), Gómara (169-72), Molina (62), Herrera (129-52), Murúa (127-28). Hay unanimidad en que los indígenas no se defendieron. ¿Traían armas? En todo caso no venían en son de guerra, con las armas aprestadas. Algunos sostienen que las llevaban escondidas. Ciertamente que, si las llevaban, no hicieron ningún intento de usarlas. Pizarro en cambio no se mostró porque estaba encelado, esperando la seña que le hiciera fray Vicente, para atacarlo. El Inca vino a entrevistarse y Pizarro lo esperó para apoderarse de él. Pero ¿cuáles eran las intenciones de Atahualpa? Para unos él sólo deseaba negociar la retirada de los españoles entregando un gran tesoro; para otros su objetivo era apoderarse de ellos. Pizarro por su parte ofrecía ayuda contra Huáscar, pero él había venido ciertamente a conquistar el imperio; el dilema que presentó Atahualpa era vasallaje o destrucción. Pero apenas puede decirse que presentó el dilema: el requerimiento del fraile suena a simple sarcasmo. Como también lo es alegar que se lo pone preso por las crueldades que venía cometiendo en esa tierra.

dores; la propuesta española significa que los Incas dejen de ser lo que ellos creen ser por designio divino y capacidad probada. Las cartas están sobre la mesa: no se trata de reciprocidad de dones sino de intercambio desigual. Pero los indígenas están en su tierra y no sólo no han dado motivo de agravio sino que no han cesado de honrar y enviar presentes. ¿Cómo desatar legítimamente las hostilidades?

La guerra santa

Entonces tiene lugar la segunda parte del encuentro: “Entra con la suya fray Vicente llevando en la mano derecha una † y en la izquierda el breviario, y le dice al dicho Atagualpa Inga que también es embajador y mensajero de otro señor muy grande amigo de Dios y que fuese su amigo y que adorase la cruz † creyese el evangelio de Dios, y que no adorase en nada, que todo lo demás era cosa de burla —responde Atagualpa Inga, dice que no tiene que adorar a nadie sino al sol que nunca muere ni sus guacas y dioses, también tienen en su ley, aquello guardaba” (id). Es el mismo esquema: el imperialismo político-militar se corona con el imperialismo religioso. El embajador del otro señor muy grande amigo de Dios ofrece también amistad a cambio de vasallaje religioso. En este caso la argumentación es más brutal aún: no trata de convencer al Inca de la conveniencia de su propuesta religiosa, no le predica ninguna buena nueva, ningún evangelio; simplemente le declara sin ninguna prueba que su religión es cosa de burla y que por lo tanto tiene que aceptar la que se le presenta. Como vemos, la palabra evangelio en boca del misionero cristiano está aquí absolutamente despojada de su tenor literal, designa únicamente un contenido dogmático ininteligible para el indígena. Como se echa de ver evangelio significa en este caso para los indígenas la mala propuesta de que renuncien a sus tradiciones religiosas a las que se declara sin más sin valor y que abracen otras que no entienden. De ahí la sensatez de Atahualpa al pedir pruebas. La prueba que presenta el fraile es el libro que llevaba, que identifica con los evangelios. Atahualpa lo toma entre manos, lo hojea y lo deja caer, contrariado por lo que no puede entender sino como una burla: “Cómo no me lo dice ni me habla a mf” (id). Y en efecto era una terrible burla, una ofensa al Inca y sobre todo al Dios cristiano y a los santos evangelios. Es la negación del encuentro de gracia que significa la vida de

Jesús: él viene a salvar lo que se había perdido, a reunir a los hijos de Dios que estaban dispersos, a llamar a las ovejas distantes que no están en su redil y lo hace con su acercamiento humano desarmado, con sus palabras sencillas y misericordiosas, enseñando largamente con toda paciencia el misterio del Reino de Dios que se acerca como una semilla pequeña, como él, que se siembra en la historia humana desde abajo para que germine lentamente hasta llegar a dar fruto. No era éste el evangelio del fraile. Se trataba de una burla; pero no era una chanza inocente, era un pretexto para romper las hostilidades con la conciencia medio tranquila.

La burla del fraile se hace sarcasmo al calificar la acción del Inca como sacrilegio que merece la muerte: "Fray Vicente dio voces y dijo: aquí caballeros, con estos indios gentiles son contra nuestra fe y don Francisco Pizarro y don Diego de Almagro de la suya dieron voces y dijo salgan caballeros estos infieles que son contra nuestra cristiandad y de nuestro emperador y rey demos en ellos y así luego comenzaron los caballeros y dispararon sus arcabuces y dieron la escaramuza, y los soldados a matar indios como hormigas, y de espanto de arcabuces y ruido de cascabeles y de las armas, y de ver primer hombre jamás visto, de estar lleno de indios la plaza de Cajamarca se derribó las paredes del cerco de la plaza de Cajamarca y se mataron entre ellos" (385-86). En la versión de Guamán fue el misionero quien reclama al brazo secular para castigar a los paganos contumaces que acaban de demostrar públicamente que están en contra de la fe cristiana. El resultado de este celo divino es una verdadera hecatombe. Es obvio que la fe aquí invocada no puede ser la de Jesús de Nazaret que murió torturado por las autoridades de un imperio a las que le entregaron las autoridades religiosas de su propio pueblo. La cruz del torturado se ha invertido trágicamente convirtiéndose en espada de exterminador. Quien un momento antes pedía al Inca reconocer la cruz del torturado se convierte en la voz eclesíastica que pide vengar al torturado con la muerte de unos pobres agraviados, asustados e indefensos. ¿Qué divinidad se esconde entonces tras la figura de Jesús, usurpando su representación? La de "nuestra cristiandad y nuestro emperador y rey". El dios feroz de una tribu que sólo admite sumisión o muerte, y que en definitiva busca la sumisión como camino hacia el oro y la plata. En esa formulación el emperador es interior a la cristiandad, una de sus cabezas visibles, y la cristiandad es a la vez una magnitud política, étnica y religiosa. En este caso la cristiandad designa a un pueblo histórico sacralizado. Y en

efecto el Inca había declarado que no quería servir a ese rey ni a sus dioses. Ese dios mortal, ese Leviatán de la cristiandad ibérica, por su misma condición mortal, no podía permitir el desacato, tenía que verificarse como incontrastable. Por eso requería la sumisión y emplazaba con la muerte y necesitaba el oro para mantenerse incontrastable. Por eso, efectuada la prueba de fuerza, el resultado de la hazaña promovida por el celo religioso es la desposesión del Inca: “Y así, sí le prendió don Francisco Pizarro y don Diego de Almagro al dicho Atahualpa Inga de su trono le llevó sin herirle y estaba preso con prisiones y guarda de españoles junto del capitán don Francisco Pizarro quedó muy triste y desconsolado y desposeído de su majestad asentado en el suelo quitado su trono y reino” (386).

*Murió mártir cristianísimamente*⁸

No se trató, pues, de ningún encuentro, no interesaba el Inca ni su reino, sus instituciones, su cultura. No sólo faltó interés humano, ni siquiera se dio curiosidad, ni siquiera eran capaces de ver lo que se mostraba ante sus ojos. Concluida la representación apareció brutalmente el único centro de interés: “Estando preso le robaron toda su hacienda don Francisco Pizarro y don Diego de Almagro y todos los demás soldados y españoles, y lo tomaron toda la riqueza del templo del sol y de Curicancha y de Uanacauri, muchos millones de oro y plata que no se puede contar” (388).

Mientras los españoles andaban locos tras el oro, Atahualpa como ser humano consciente de su tragedia, sufría y se aquilataba en el dolor:

-
8. Oviedo presenta muy razonadamente la injusticia y traición que significan la muerte de Atahualpa (121-23). De la misma opinión son Acosta (33-37) y Molina (63). Jerez, cronista oficial de esa jornada, se hace eco de la acusación de traición como causa del ajusticiamiento de Atahualpa (344-45). Zárate, su sucesor, también la menciona, aunque pone la defensa, tan lógica, de Atahualpa (479-80), refrendada por Oviedo que insiste que fue comprobada la falsedad de esa acusación, pero que no se quiso esperar al resultado de la investigación. Gómara (173-74) tampoco cree en la acusación ni piensa que es causa justa achacarle la muerte de Huáscar, que Zárate también trae como acusación. Herrera insiste, como otros, en la presión de los almagnistas y del tesorero Riquelme y el fraile Valverde, aunque no excusa a Pizarro de ligereza por esa injusticia (179-89). Jerez es el que da los verdaderos motivos: la seguridad de los españoles y la conquista y pacificación del imperio, ya que, descabezado, pensaban que se desalentarían los capitanes indígenas y se desarticularía la resistencia. Contrasta con esta actitud de los españoles la apostura de Atahualpa, lleno de majestad ante los suyos, dueño de sí y a la vez digno y afable con quienes tramaban su muerte; todos los cronistas recalcan la viva impresión, incluso la admiración que produjo Atahualpa en los conquistadores.

“Como se vido tan mal tratamiento y daño y robo tuvo muy gran pena y tristeza en su corazón, y lloró y no comió, como vido llorar a la señora coya, lloró, y de su parte hubo grandes llantos en la ciudad de los indios” (388). Guamán subraya el contraste entre la deshumanización de los españoles que acaban con todo para tener más oro y los indígenas que entonan endechas, yaravíes, ante el infortunio del Inca y el reino. Más aún, Atahualpa, en su cautiverio no pierde la compostura que se debe a sí mismo y la relación humana con sus carceleros. El se mantiene en su horizonte de reciprocidad de dones: “Estando preso conversaba Atahualpa Inga con don Francisco Pizarro y don Diego de Almagro y con los demás españoles, y jugaba con ellos en el juego de ajedrez que ellos les llaman taptana, y era muy pasible príncipe y así se contentaba con los cristianos y daba su hacienda y no sabía con qué contentarlos y regalarles” (388). Al fin la insaciabilidad de los españoles pareció encontrar una medida: como rescate por su vida Atahualpa llenó de oro una estancia hasta la altura que Pizarro señaló con su espada. Pero no fue así: “Atahualpa Inga fue degollado y sentenciado, y le mandó cortar la cabeza don Francisco Pizarro (...) y murió mártir cristianamente; en la ciudad de Cajamarca acabó su vida” (391).

El desencuentro acaba en el asesinato. Quien muere manteniendo su justicia y su dignidad, sin querer abandonar el sistema de reciprocidad de dones y muere a manos de unos idólatras insaciables que lo inmolan a su ídolo, muere mártir; y según Guamán no mártir de una causa cualquiera sino de aquella por la que fue asesinado Jesucristo: murió mártir cristianísimamente. Este juicio del indígena cristiano Guamán Poma revela la entraña de esta representación sagrada: el indígena gentil e idólatra muere cristianísimamente, mártir. Por lo tanto sus asesinos son los que tienen odio al cristianismo. Estos que odian el nombre cristiano hasta asesinar a quien lo proclama con su vida son quienes a sí mismos se llaman cristianos y que arribaron ante el Inca enarbolando la Cruz y el Evangelio. Esta es la paradoja que proclama Guamán: el testigo de Jesús fue el Inca. Los cristianos desconocieron tanto a Jesús, se entregaron de tal modo a sus ídolos que asesinaron a su testigo.

Este juicio de Guamán sobre la muerte de Atahualpa es congruente con el sistema de valoración que atraviesa su Crónica indígena. Insistíamos al analizarla en el modo sistemático cómo llama cristianos a los indígenas basado en el criterio de su praxis congruente con la ley del evangelio y las obras de misericordia. Decíamos que Guamán valora la revelación cristiana,

pero consecuente con ella, sitúa a la praxis como el criterio definitorio. Precisamente él sabe eso por haber recibido la revelación cristiana. Por eso la aparente paradoja, cristianamente comprensible, de que un gentil muera mártir cristianísimamente a manos de unos que a sí mismos se llaman cristianos y que al matarlo creen dar culto a Dios. “No se puede servir a Dios y al dinero”, decía Jesús, y para Guamán ese es el caso de los españoles: “Vosotros tenéis ídolos en vuestra hacienda y plata”. Por adorarlos niegan a los hijos de Dios y niegan a Dios. “Paréceme a mí, cristiano, todos vosotros os condenáis al infierno” (367). La muerte de Atahualpa como mártir cristianísimo es la prueba concluyente de que para Guamán él es el representante espiritual del mundo indígena; en él culmina esa historia cristianamente ascensional, a pesar de la idolatría inca, su muerte hace ver que esa idolatría no era un mal tan grave que impidiera la realización cristiana.

EL DERRUMBE

El derrumbe de los muros de la plaza de Cajamarca es el símbolo del desplome del mundo indígena o por lo menos constituye un cambio de signo de esa historia ascendente en vida material, policía y obras de misericordia, hacia un tiempo de postración, miseria, opresión y alienación que todavía dura cuando escribe el autor; que precisamente escribe para enderezarlo, volviendo a anudar con el espíritu y la ley perdidos, en definitiva con el sistema de reciprocidad de dones.

Continuidad

En este punto el autor necesita hilar fino. En efecto, por un lado se empeña en mostrar que no hubo conquista porque los indígenas no se defendieron. Según este esquema no habría habido resistencia armada sino entrega del imperio, a los Wiracochas. Desde este punto de vista no existiría ningún corte sino continuidad. Para eso le sirve su insistencia en la legitimidad de Huáscar y el sentido de su embajada. Así lo asienta enfáticamente en su crónica de los reyes incas: “En este dicho Uáscar Inga se acabó los reyes y Cápac Apo Inga legítimo por la ley del Perú de este reino, y dejó la borla y mascapaycha y Corona a Nuestro Señor y Rey Sacra Católica Majestad, el que manda todo el mundo” (117). “No se defendieron los indios que se dieron

luego a la Corona Real de Su Majestad” (162 Cf. 386, 393, 395). Incluso llega a decir eso mismo de Manco Cápac⁹: que se retiró a Vilcabamba “y dejó el reino y corona, mascapaycha y chambi, al señor emperador y rey nuestro señor” (406).

Esta insistencia de Guamán en la continuidad jurídica, que haría de los monarcas españoles verdaderos señores naturales, es fundamental en su esquema ya que en ella se basa para poder exigir el reconocimiento de los derechos tradicionales, ya que según el sistema de reciprocidad andino, concordante en esto con el patrimonial de los reyes de Castilla, los que se entregaban libremente conservaban sus fueros, y el señor que aceptaba constituirse en su señor juraba por su parte respetar las leyes y la idiosincrasia de aquellos que recibía como vasallos. No solamente esto. El señor podía pedir y pedir servicios a sus vasallos y en cada caso se suscribían acuerdos según las necesidades del señor y las posibilidades de los súbditos. Pero los vasallos libres no pagaban tributos. Eso era propio de los siervos o de los vencidos. Guamán veía certeramente que el punto de los tributos era el que decidía del buen ser o la decadencia de los indígenas y de su mundo. Por eso su teoría de la continuidad, que casaba bien por otra parte con la ideología de los reyes de Castilla, era piedra angular para sus propuestas de buen gobierno. De ahí también el interés, al que nos referimos enantes, por establecer que en tiempo de los Incas, antecesores de los reyes de España “no pagaba tributo” mientras que “ahora dice tributario quiere decir esclavo en gran daño de los pobres cristianos indios. (338 Cfr. 339)¹⁰.

-
9. Sobre la rebelión indígena véase Oviedo (104, 117-18, 149-57, 160, 171-75), Zárate (486-87), Gómara (192-97), Herrera (186-95, 203-24), Molina (79-80, 87-93), Murúa (135-50). Menos Zárate y Gómara todos ponen como causa las intolerables afrentas de los españoles a la majestad del Inca y su codicia insaciable que estaba acabando con el reino.
 10. Las Leyes Nuevas (1542) intentaron remediar este estado de cosas, pero no fueron aceptadas y se encendió la chispa de la rebelión de los vecinos que acaudilló Gonzalo Pizarro. Ver Oviedo (247-48, 255), Zárate (507-11, 570-71), La Gasca (552-53), Gómara (219-26, 272-74). Sobre los tributos gira casi toda la relación de Santillán. Murúa insiste en que la noción de tributo era ajena al sistema de los Incas (332-35).

*Los cuatro jinetes del apocalipsis indígena*¹¹

Pero si a nivel jurídico puede sostenerse la teoría de la continuidad, a nivel empírico lo que se constata es el derrumbe. Todo se descompone y acaba cuando se sale de sus cauces, ya que esas “calles” tradicionales eran los caminos que mantenían la vida de cada quien en el cuerpo social y en el delicado equilibrio de ecosistemas que tan laboriosamente habían creado. En primer lugar se abandona al señor natural: “Estando preso Atagualpa Inga todos sus vasallos e indios y capitanes y señores grandes de su reino le desampararon y no le sirvieron” (388). En segundo lugar, con la codicia del oro, los españoles acabaron con la aristocracia indígena: “Mató a los dichos Ingas y a todos los señores grandes y capitanes generales, y a los principales de cada provincia de este reino con varios tormentos, pidiéndole oro y plata, y traía presos y lo castigaba muy cruelmente preso con cadena de hierro y de cuero de vaca torcido” (397). En tercer lugar hubo pueblos indígenas que según Guamán se pasaron a los españoles no por servirles sino para robar con ellos: “Los cañaris y chachapoyas y yayaconas se metieron sólo a fin de robar y hurtar con los dichos españoles, no se metieron por servir a Su Majestad” (395). Más aún los salteadores que merodeaban en los sitios más fragosos e inaccesibles se hicieron pasar por aliados de los españoles para hacer sus fechorías impunemente: “Andaba en las quebradas hondas y pedregales y peñas barrancas (...) y salteaba por los caminos reales estos dichos indios cimarrones; estos dichos salteadores, pomaranra, en tiempo de la conquista se hicieron yanaconas de los dichos españoles y salteaban mucho más mejor y robaban a los pobres indios, y después se quedaron y se visitaron en las ciudades” (397). En cuarto lugar y lo más grave fue la conducta de los españoles: “Se derramaron por todas las partes de la tierra de este reino de dos en dos, y algunos cada una, hay cada gente yanaconas indios buscando cada uno sus ventajas, y buscando remedios, haciendo muy grandes males y daños a los indios pidiéndoles oro y plata, quitándoles sus vestidos y comida, y los

11. El derrumbe del mundo indígena causó tremenda impresión y dolor a no pocos cronistas, sobre todo de la segunda generación. Es el tema de Santillán (109-10, 115-49) y de Molina (62-69, 76-77, 84-85), es la queja con que acaba la anónima *Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Pirú* (188-89). Estas fuentes son muy próximas en espíritu y contenido al escrito de Guamán.

cuales se espantaron por ver gente nueva nunca vista y así se escondían y se huían de los cristianos en todo el reino” (395). “Después de haber conquistado y de haber robado comenzaron a quitar las mujeres y doncellas, y desvirgar por fuerza, y no queriendo le mataban como a perros y castigaba sin temor de Dios ni de la justicia ni había justicia” (id). Y como el botín parecía infinito se embarcaron muchos para proseguir con los mismos métodos el saqueo: “Con la codicia se embarcaron muy muchos sacerdotes y españoles y señoras mercaderes para el Perú, todo fue Perú y más Perú, Indias y más Indias, oro y plata, oro, plata, de este reino” (391). Y no sólo las personas particulares, según Guamán, también fue esa la pretensión y el propósito del rey y los funcionarios: “Por la riqueza envió el emperador gobernadores y oidores, presidentes y obispos y sacerdotes y frailes y españoles y señoras” (id).

Perdidos de sus dioses y señores

Para el autor el cataclismo se debería al descabezamiento que hacen los españoles de las jerarquías del reino y al mal ejemplo que ellos dan de saltarse todos los cauces y pretender grandezas y señoríos que no les correspondían; muchos indígenas siguen su ejemplo, y se pierde todo respeto y toda norma, y las “calles” ancestrales se rompen y cada quien mira por sí pretendiendo todos reinar y nadie servir: “Ahora todos son ingas y reyes, los españoles” (337) y los indígenas los imitan: “Esto es decir que hay mundo al revés, pero la justicia debe ajustar y castigar” (409).

Es una situación de anomía por haberse derrumbado un orden y sus regentes y no haber entrado los que le sucedían: “Los indios andaban perdidos de sus dioses y uacas y de sus reyes y de sus señores grandes y capitanes en este tiempo de la conquista ni había Dios de los cristianos ni rey de España ni había justicia(...) y ansí hubo muy mucha hambre y alboroto y se murió mucha gente y revuelta en todo el reino daca oro y toca oro” (389)¹².

-
12. No nos resistimos a citar dos textos que expresan la anomía indígena con formulaciones muy cercanas a las de Guamán. El primero es de Santillán: “Ahora ni tienen ni guardan ley suya ni la nuestra, ni sirven al que antes adoraban por su Dios, ni tampoco al que verdaderamente lo es” (127). El segundo, atribuido al jesuita mestizo Blas Valera: “¿Cómo no habían de ser bestiales los indios y hacerse bárbaros, sin leyes, pues, con la ocasión, y mucho más con las guerras civiles que sucedieron, no se les intimó ley evangélica ni civil, siquiera de España, ni las leyes buenas de sus antepasados, y al cabo se quedaron sin ley, sin gobierno, sin porvenir?” (182).

Este texto revela la profundidad del cataclismo: Todos los personajes que servían de puntos de referencia para los indígenas, los que simbolizaban el orden del mundo y velaban por él, se habían perdido: los personajes humanos, los seres divinos y los que hacían de puente entre ambos. El indígena es en cuanto participa de ese orden sagrado fundado en una reciprocidad de dones rigurosamente pautada, aunque aceptada internamente como la que dota de sustancia, dignidad, sentido y alegría a la vida. Derrumbado ese orden ¿en base a qué se define cada quien? Si cada indígena era un participante ¿qué será cuando no existe ese sistema de reciprocidad? Por otra parte los españoles tampoco instauran ningún orden alternativo. Para ellos el oro y la plata son los únicos objetivos, aquello que vuelve relativo a todo lo demás. En la práctica, ellos tampoco tenían Dios ni rey ni ley. Sólo servían al oro y plata idolizados. Y cuando el único Dios es el oro estamos en una situación de muerte porque el oro es un fetiche insaciable. Los ídolos de los indígenas vivían de la vida de sus adoradores, de los dones que ellos les daban como reciprocidad de los que recibían de ellos. Sin embargo el fetiche de los españoles no se alimentaba de sus adoradores: los que le rendían culto se convertían en sacerdotes siniestros, en sacrificadores de víctimas. De ahí, la destrucción del mundo indígena.

Así pues la conquista es el tiempo del no gobierno: Los conquistadores destruyen el orden de los Incas y nada ponen en su lugar. Es la Hora del Poder de las Tinieblas, la noche encarnizada de los sacrificadores del demonio del oro, es el tiempo del infierno. La ficción jurídica de la continuidad hará posible, piensa Guamán, recomponer los cauces. Pero aún no es el tiempo. Aún hay que apurar la copa hasta las heces. El ciclo del oro debe parir el de la sangre.

LA AUTODESTRUCCION

*El ciclo de la sangre*¹³

El ciclo de la sangre venía urdiéndose desde el comienzo: “Saltaron en esta tierra; luego comenzaron a tener diferencias (...) y con la codicia

13. Oviedo narra los hechos y se explana en consideraciones al respecto (211-18, 201-3, 228-30, 247, 250, 254, 277, 301-3), también Cieza (456-57) y Acosta (449-51). Gómara tiene formulaciones muy parecidas a las de Guamán (276-77).

de oro y plata que ya en su corazón traían, matarte he o matarme has, y unos y otros se mordían” (376). Por eso en cuanto derribaron el mundo indígena, que era la contradicción externa que los cohesionaba, se manifestaron las contradicciones internas; o por mejor decir, el mismo impulso desenfrenado que se había cebado sobre los otros, recayó sobre ellos mismos, destruyéndolos. En una situación signada por una escasez irremediable se explica la violencia para apropiarse de lo indispensable para la vida que no alcanza para todos. Pero en esa situación de riqueza al parecer inagotable, matarse por no compartirla parece una maldición. Y lo es, en efecto. Es la maldición del demonio del oro que, después de acabar con las víctimas inocentes, destruye a los victimarios. “Con el interés de la conquista y del gobierno del reino, y de la riqueza del oro y plata feble” (409). Francisco Pizarro mató a Diego de Almagro, Almagro el joven mató a Francisco Pizarro, Gonzalo Pizarro mató a Diego de Almagro el joven. “No tuvieron contradicción con los indios ningún capitán, sino entre ellos por la codicia de los indios, y del oro y plata y señorear sólo absolutamente, sin que nadie se le meta en este reino sin mandato del señor emperador”. Para perpetuar su situación señorial y la encomienda perpetua de indios Gonzalo Pizarro se rebeló contra el rey y mató al virrey Núñez de Vela. El presidente La Gasca mató a Gonzalo Pizarro y desbarató su partido. Con él se instaura el orden: “Defendió la Corona Real y sirvió a Su Majestad e hizo justicia a los traidores, y entabló la tierra como fiel caballero” (418). Pero entablar la tierra costó mucha sangre en diversos encuentros y en la batalla final, “en la gran batalla que fue mayor en este reino entre cristianos que no con los indios” (423) en que Gonzalo Pizarro quedó desbaratado¹⁴. Todavía se sublevó años después Hernández Girón. Después de escaramuzas y encuentros fue prendido por unos indígenas “y se hizo justicia en ellos, y las pusieron las dichas cabezas con los demás traidores y se ejecutó en ellos y así se acabó la rebelación contra la Corona Real” (435).

En esta última fase son los indígenas quienes contemplan con estupor cómo los lobos carnívoros se despedazan entre sí en un frenesí de muerte. La escritura atropellada de Guamán se convierte aquí en una verdadera danza de la muerte medieval. Es la muerte la que campea, la que gana

14. Sobre las guerras civiles escriben Zárate (486-571), Oviedo (124-28, 153-232, 242-303), Vaca de Castro (465-525), Gómara (193, 197-273), Molina (67-72, 83-95) ... No hemos podido consultar Cieza ni Herrera.

todas las batallas, la que desposa a cada uno de sus hijos entre el vértigo y la insania y al fin son los propios indígenas quienes capturan al último de los depredadores ; pero no lo tratan como fueron ellos tratados sino lo entregan a la justicia contribuyendo también ellos a alumbrar el tiempo nuevo. Todo está consumido. La representación ha acabado. “Hasta haber buena justicia, había durado veinte y cuatro años este desasosiego y pestilencia y alboroto de querer de pobre hacerse señor, no quiso Dios” (435).

LA MEDITACION

No quiso Dios, defensa de la utopía

¿Como puede entenderse este juicio final de Guamán? Veo dos interpretaciones, no necesariamente alternativas. La primera más anecdótica consistiría en el repudio del autor de una situación de movilidad social, su condena a una sociedad abierta y fluida en la que ciertamente caben aventureros y asesinos, pero también se da el estímulo de dar de sí, de crearse a sí mismo, de levantar casa y estirpe, de engendrar riqueza y bienestar y en la que también finalmente se impone la justicia. Dios no quiso, según esta interpretación, una sociedad fundada en la valía, el tesón y la ambición; Dios no quiere una sociedad mestizada sino una sociedad estamental basada en tradiciones incontrastadas. Este juicio de Guamán se daría desde su pretensión nobiliaria; desde ella repudia cualquier intento igualitario.

La segunda interpretación, que como decíamos nos parece componible con la primera, iría más al fondo de las cosas e independientemente de lo biográfico, nos parece desprenderse de la lógica de su escrito. Sin entrar a sus propuestas en la parte dedicada a El Buen gobierno y ateniéndonos a la Nueva Crónica, sí apunta todo a un orden que tiende a ser repetitivo: el ciclo de los meses con sus actividades pautadas, las calles por las que trascurren los años de cada una de las generaciones, las visitas semestrales de las autoridades... todo se torna genérico, impersonal, por repetirse muchas veces en la vida de cada persona y al sucederse en cada una de las generaciones. Sólo parecen avanzar las conquistas de los Incas, las fundaciones de pueblos y grandes ciudades, la construcción de nuevos andenes, el avance de los canales de riego y de los caminos reales... ¿Cuál es la razón de ser de este orden? Ante

todo la precariedad de los ecosistemas que exige el concurso ordenado de los esfuerzos de toda la sociedad para mantenerlos y perfeccionarlos. Cualquiera que conozca un poco el hábitat del Tawantinsuyu tiene que reconocer que la razón es de muchísimo peso. Pero razón de fondo es el tinte utópico del escrito de Guamán. Para él la respuesta que los indígenas han ido creando a lo largo de un tiempo muy dilatado y con el concurso de esfuerzos encadenados a través de las distintas edades es una respuesta ejemplar. La Nueva Crónica es narración, incluso muy anecdótica; pero es sobre todo la plasmación genético-estructural de un diseño utópico, que sin embargo ha ido haciéndose camino y edificando lugar, es decir que no es un modelo imaginativo, una representación ideal obtenida por contraste con la realidad sino que es la comprensión quintaesenciada de algo que tendencialmente existe, pero que puede y debe dar mucho más de sí.

¿Es vivible ese orden con el aumento de la conciencia de sí? Para el autor la respuesta es ciertamente afirmativa porque, a pesar del esquematismo generalizante, el contenido del sistema es la reciprocidad de dones, un contenido eminentemente personalizador. Desde luego que no admite alternativas: si no se quiere vivirlo desde su entraña se le presionará para que lo viva por coacción. Pero cabe el florecimiento de la individualidad excelsa que se realiza personalizadamente en la entrega al grupo que el grupo retribuye con honra, colaboración económica y reconocimiento social.

La propuesta de Guamán es que dentro del régimen español cabe realizar la utopía andina y que esa propuesta a la larga le conviene también al rey, si se comporta como señor natural. Claro que para eso son necesarios cambios bien radicales. A eso va El Buen Gobierno, aunque, como llevamos dicho, las líneas maestras están ya trazadas en la Nueva Crónica.

Contra el mestizaje desde el mestizaje

¿No es contradictorio que esta propuesta la sustente precisamente quien a sí mismo se llama don Felipe Guamán Poma de Ayala y quien llega a firmarse Felipe de Ayala? Si la firma es una expresión profunda de la propia identidad, en este caso, en que no es simplemente heredada sino compuesta por el autor, elegida por él, simboliza la pretensión de una identidad como

proyecto que aspira al reconocimiento. Guamán Poma pretende emparentar con la aristocracia preinca del Chinchaysuyu y con la realeza inca. Felipe de Ayala se cobija a la sombra de un conquistador leal al rey, de un vecino señalado por sus servicios que merecen mercedes. Guamán Poma y Felipe de Ayala son la misma persona. Independientemente del sustrato racial, que muy probablemente es únicamente indígena, esta identidad compuesta es una identidad mestiza. En sus dibujos él se representa no sólo con vestidos de español sino con facciones españolas. Pero es su escritura la que nos descubre más profundamente su íntimo proyecto vital: pretende escribir en español, aunque no lo domina y el sustrato indígena aflora constantemente. Pero no es sólo esa transición entre lo que quiere ser y lo que todavía es. El no pretende llegar a españolizarse. También escribe el quechua, no sólo porque no encuentra traducción exacta sino porque quiere perpetuar la nomenclatura, las expresiones más entrañables y definitorias, oraciones, fórmulas rituales y hasta canciones. Mestizo es también su contenido: desde su condición fervorosa de cristiano nuevo defiende el cristianismo de los indígenas gentiles y hasta de los idólatras; desde su contribución casi policial en la campaña feroz de extirpación de idolatrías asienta vigorosamente la legitimidad de usos considerados idólatras por los visitantes; desde su adhesión leal a la corona de Castilla defiende el orden indígena como su modelo utópico; desde su participación en la administración colonial denuncia implacablemente no sólo sus abusos sino los usos que considera injustos. Guamán personalmente es un ejemplar sobresaliente de lo que significa un mestizo en su más hermosa posibilidad: un mediador entre dos mundos, que aceptando cordialmente y llevando en sí a cada uno de ellos, como imperceptiblemente, va dando a luz uno nuevo sin pretender sustituir a los otros ya constituidos sino fecundándolos con sus aportes concretos y sobre todo manteniendo abierta la mutua respectividad.

¿Por qué una persona así se pronuncia constantemente contra el mestizaje y los mestizos? Habría, pienso, dos razones. La más explícita es que los ve como gérmenes de anomía. No podía ser de otro modo desde su concepción utópica: las utopías son siempre estáticas y acaban suprimiendo la libertad. Por eso del evangelio, no puede sacarse ningún modelo imaginativo que pudiera hacer las veces de una utopía. El evangelio sólo propone una historia, siempre ambigua, abierta a la trascendencia y transida por ella, pero sin figuras institucionales sagradas. La trascendencia sólo se da en actos y

sacramentos; las personas, los sistemas, las estructuras y las instituciones son siempre históricas, es decir, abiertas, inacabadas, ambiguas, capaces de conversión y recaída, de perfectibilidad, estancamiento y derrumbe, de gracia y de pecado. El mestizo como proyecto que es, como mediación por la que se define, es lo que más se parece al talante histórico. Es, pues, lo menos adecuado para una utopía.

Y aquí viene la segunda razón. Precisamente Guamán se coloca fuera de ella. El es el que la posee; él, pues, es como el filósofo platónico, el episcopos, el que inspecciona desde arriba la buena marcha de todo, su cumplimiento. Es como los misioneros que diseñaban para los indígenas mundos ordenados, inocentes y cerrados, que ellos controlaban con su conciencia alerta, sentida como paternidad responsable. Ese es el peligro del mestizo: el deslizamiento sutil, realizado a espaldas de su conciencia, de su papel de mediador al de intermediario asimétrico entre el mundo de los dominadores y el de los dominados. Llegado a ese punto, él no comparte horizontalmente con ninguno de ellos: trata de aprovecharse de los dominadores, aunque necesite transarse para conservar su órbita de influencia; y se desvive en favor de los dominados, pero reservándose la información y el poder, vive para ellos, pero no con ellos. Guamán está aquí más cerca de lo que él quisiera del esquema de muchos de los más abnegados misioneros, defensores acérrimos como él del modo de vida indígena, pero padres y caciques celosos, amorosos y eficacísimos, y no simplemente hermanos y servidores de su proceso abierto de crecimiento.

¿Dónde estaba Dios?

El tiempo de la conquista es para Guamán el tiempo del mal gobierno o peor aún del no gobierno, de la anomía. La culminación de la falta de norma y autoridad es para nuestro autor la ausencia de Dios: “En este tiempo de la conquista ni había Dios” (389). Con esta expresión tremenda Guamán quiere decir que los españoles no fueron portadores de Dios, no hicieron presente a su Dios comportándose como hijos suyos; por el contrario, con sus obras negaron a Dios: “Y si negáis a Dios —los apostofaba Guamán— lo negáis a pie juntillo” (367). Con frecuencia alude a que los españoles obraban sin temor de Dios y su consecuencia o manifestación es la falta de justicia, el irrespeto a la vida y a la dignidad inalienables del indígena como

persona humana. Y por otra parte, aún no habían recibido los indígenas la buena nueva de ese Dios; no había, pues, tampoco Dios para ellos como fuente de fortaleza, dignidad, esperanza y consuelo. Sin embargo que no estuviera Dios en las conciencias de los seres humanos en tiempo de la conquista no significa que Dios se hubiera eclipsado de improviso. Ausente de las conciencias, estaba presente en la realidad de esa historia. ¿Dónde estaba Dios? Por un lado, torciendo los designios de los conquistadores; por eso cuando rodó su última cabeza y fue expuesta con las demás al escarnio público y así se cerró el ciclo y desaparecieron, recapitula el autor: “no quiso Dios”. Parecían todopoderosos, dioses de la guerra y de la muerte, y además invocaban el nombre de Dios y de sus santos para que les favorecieran en sus hazañas criminales. Y al parecer Dios estaba con ellos, porque triunfaban en todo. Sin embargo al fin se vio claro que su destino trágico era el juicio que Dios pronunciaba sobre su obra. Pero, como siempre, Dios estaba haciendo un juicio, un juicio paradójico: los que se creían del bando de Dios murieron en sus pecados; los que parecían perdidos y ciegos, unos murieron en el Señor y otros fueron preservados por él de la catástrofe. En efecto, al “No quiso Dios” aplicado a los conquistadores, se opone el “murió mártir cristianísimamente” referido al rey inca. El mártir es el testimonio más clamoroso de la presencia de Dios que vence sobre la prepotencia de los opresores y sobre la debilidad de los oprimidos. Así pues, para Guamán ese tiempo de pachacuti, de cataclismo, del castigo destructor, del imperio de los fetiches del oro y de la sangre es más aún un tiempo pascual: Dios pasa desbaratando los planes de los que se creían del pueblo de Dios, de los que decían obrar en defensa “de nuestra cristiandad y nuestro emperador”, y manifiesta su gloria en el pagano inocente ajusticiado y en todos los indígenas que no se entregaron al vandalismo sino que conservaron su dignidad en medio de la calamidad.

Permisión de Dios

Y sin embargo Dios sabe sacar bienes de los males: “En este tiempo salieron los hombres Uiracochas cristianos en esta revuelta de este reino, y fue ventura y primición de Dios que en tanta batalla y derramamiento de sangre y pérdida de la gente de este reino saliesen los cristianos; fue Dios servido y la virgen María adorada, y todos los santos y santas, ángeles llamado

de que fuese la conquista en tanta revuelta de Huáscar y Atagualpa ingas” (378). ¿Por qué fue ventura y permisión de Dios? Puede ser que así se evitó el derramamiento de sangre de una conquista que tiene que hacer frente a una tenaz resistencia armada. Puede ser que así los españoles pudieron tomar el imperio y con esta ocasión convertirse los indios al cristianismo. Puede ser que así los indígenas se entregaron y de este modo pueden por una parte acceder al cristianismo y por otra conservar sus fueros, cosa que no hubiera ocurrido caso de haber sido vencidos en la guerra de conquista. Creemos que Guamán piensa en todo esto y sobre todo en lo último. Así lo confirman otros textos: “Fue servido Dios que en este tiempo enviase su embajador y mensajero el rey emperador (...) y así fue conquistado y no se defendió” (386). “En este alboroto saltaron de Castilla a este reino los españoles y no se defendieron los indios como los indios de Chile y se dieron al servicio de Dios y de la corona real de Su Majestad los señores indios de este reino” (117).

Guamán puede comprender el alzamiento de Manco Cápac sin romper su lógica ya que sería el vasallo que se rebela legítimamente contra su señor por los agravios de éste. También dentro del derecho castellano es ésta una posibilidad reconocida: “Se alzó contra ellos por los malos tratamientos y burlas que se chocarriba del Inga y de los demás señores de este reino, a vista de ojos les tomaban sus mujeres e hijas, y doncellas con sus malas opiniones y con poco temor de Dios y de la justicia, y de que recibían otros muchos agravios que le hacían a los indios; y así se defendió” (399). Pues bien, aunque Guamán subraya sin ninguna ambigüedad la legitimidad de esa defensa, el Inca tiene que retirarse a Vilcabamba, puesto en fuga no por soldados españoles sino por seres celestes que combaten por ellos. Primero intenta quemar la estancia donde los españoles se habían refugiado que era el recinto que ellos habían dedicado como templo, y la casa no se quemó y el fuego no quiso tocar la cruz que ahí había (401). Luego, invocando los españoles a la Virgen, los indígenas vieron cómo una señora blanquísima con el vestido más resplandeciente que el sol “le echaba tierra en los ojos a los indios infieles” (403). Y por fin, dando voces los cristianos a Santiago, cayó un tremendo trueno en la fortaleza de Sacsayhuamán: Illapa era Santiago en un caballo blanco que con su espada desbarató el cerco “con gran destrucción y muerte, muy muchos indios” (405). “Se desbarató Mango Inga por el señor Santiago de los cristianos” (406) y se fue huyendo a Tambo y luego a Vilcabamba.

Es esta la parte más ambigua de su interpretación. Desde su perspectiva de cristiano nuevo en la que su fe y su religión son la estructura englobante y el criterio máximo para enjuiciar un acontecimiento no puede dejar de mencionar y celebrar estos milagros. Pero ¿qué queda entonces de su perspectiva indigenista y de su criterio cristiano, de enjuiciarlo todo desde la perspectiva de los pobres? Sigamos sus razonamientos. El milagro de la cruz tiene para él un alcance simbólico que trasciende la coyuntura ya que se refiere al lugar y no a los que lo ocupaban: “Era señal de Dios que estaba ya fija la Santa Iglesia en el reino” (401). Por eso subraya “que ellos se espantaron como el fuego no quería llegar a la santa †, que fue milagro de Dios Nuestro Señor en ese tiempo” (id). Dios señalaría a los indígenas la sacralidad de la cruz y el templo; y su indestructibilidad sería la señal de que ya estaba plantada, de que no habría modo de desarraigar a la Iglesia en el Perú. El mismo sentido tendría el milagro de la Virgen: quiso hacer merced “a los españoles cristianos, por mejor decir que más quiso hacer merced la madre de Dios a los indios porque fuesen cristianos y salvaran las ánimas de los indios, rogando a su hijo precioso y a la Santísima Trinidad, Dios Padre, Dios Hijo, Dios Espíritu Santo, un solo Dios” (403). En lo inmediato la Virgen favorecía a los españoles, pero su intención era que no se quedasen los indios paganos sino que, con la presencia de los misioneros, pudieran llegar a la fe y salvación. Así pues en ambos casos, estorbar que los indígenas lograsen su propósito de echar a los españoles era un signo de predilección: la cruz quería quedarse con ellos y la Virgen ser su madre y que ellos conocieran a su Hijo y adorasen al verdadero Dios. La aparente parcialidad por los españoles era en realidad predilección por los indígenas.

El caso de Santiago me parece más difícil de encajar en el esquema general, creo que es una contradicción de Guamán o yo no lo entiendo. Una primera diferencia fundamental con los anteriores sería la identificación del apóstol Santiago con una divinidad indígena. Santiago es Illapa. “Se espantaron los indios y dijeron que había caído Illapa (...) y lo vieron al santo caer en tierra como rayo y así los indios son testigos de vista del señor Santiago” (405). Una segunda diferencia es que esa divinidad indígena que coincidiría con otra cristiana se presenta “favor de cristianos” (id). Aquí no hay ambigüedad: favorecer a los cristianos quiere decir matar a más indígenas que el más salvaje capitán español y con su mismo tipo de

armas; sólo se distingue de ellos por su mayor prestancia. A pesar de todo ¿resulta tan buena nueva que una divinidad indígena permanezca en la hecatombe que eso compensa todo, ya que también ellos pueden trabajarla para que acabe poniéndose a su favor? Veo a los indígenas llevando a su Santiaguito, sin curas, como cosa suya, y veo a Santiago mataindios en el altar mayor de grandes iglesias y no puedo creer que sea el mismo personaje. Este me parece claramente el ídolo feroz de una tribu conquistadora que se autoentiende como pueblo elegido. Aquel me parece ser el punto (uno de los puntos) en los que el panteón de los vencedores y el de los vencidos se homologan e intercambian atributos, no es el ídolo detrás del santo, más me parece el santo idolizado y el ídolo “santificado”, no sé si sincretismo o más bien simbiosis ¿Es esto así? De todos modos hasta hoy se ha cumplido lo que prescribe Guamán: “Debe guardarse esta dicha fiesta del señor Santiago en este reino, como pascua” (id).

De todos modos queda que para Guamán el cristianismo es un gran bien para los indígenas, un bien absoluto. Por eso aunque la mayor parte de los cristianos españoles hayan sido para ellos como una peste, aún así puede darse por buena su presencia por haber dado ocasión de que los indígenas conocieran el cristianismo. Ahora tienen buena ley, pero mal gobierno. Para eso escribe el autor, para que conociendo bien los responsables el sentido del mundo indígena, pueda llegarse a la síntesis de la buena ley (el cristianismo) y la buena obra (el sistema indígena de reciprocidad de dones) que ya de suyo es buena ley por comprender la enseñanza de Jesús y las obras de misericordia, aunque el autor haya llegado a esta conclusión desde su profesión de fe cristiana. ¿Será posible esa síntesis?

BIBLIOGRAFIA CITADA

ACOSTA, José de, *De procuranda indorum salute*, Madrid 1984, I.

Anónimo jesuita, “Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Pirú”, en *Crónicas Peruanas de interés indígena*, BAE 209, Madrid 1968, 151-89.

ARRIAGA, Pablo José de, “Extirpación de la idolatría del Pirú”, en *Crónicas...* 191-277.

- BETANZOS, Juan de, "Suma y narración de los Incas", en *Crónicas...* 1-56.
- CIEZA DE LEON, Pedro de, "La crónica del Perú", en *Historiadores primitivos de indias*, II, BAE 26, Madrid 1947, 349-458.
- FERNANDEZ DE OVIEDO, Gonzalo, *Historia general y natural de Las Indias*, V, BAE 121, Madrid 1959.
- HERRERA, Antonio, *Historia general de los hechos de los castellanos en las Islas y Tierra Firme del mar Océano*, Madrid 1952, X y XI.
- INCA GARCILASO DE LA VEGA, *Comentarios reales*, Biblioteca Ayacucho I y II, Caracas 1985.
- JEREZ, Francisco de, "Verdadera relación de la conquista del Perú y provincia del Cuzco", en *Historiadores...* 319-43.
- LA GASCA, Pedro de, en *Cartas de Indias* II, BAE 265, Madrid 1974, 527-68.
- LOPEZ DE GOMARA, Francisco, *Historia general de Las Indias*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1979.
- MOLINA (A), Cristóbal de, "Relación de muchas cosas acaescidas en el Pirú", en *Crónicas...* 56-95.
- MORUA, Fray Martín de, *Historia del origen y genealogía real de los Reyes Incas del Pirú*, Madrid, 1946.
- SANTACRUZ PACHACUTI, Juan de, "Relación de antigüedades deste reyno del Pirú", en *Crónicas...* 279-319.
- SANTILLAN, Hernando de, "Relación del origen, descendencia, política y gobierno de los Incas", en *Crónicas...* 97-149.
- VACA DE CASTRO, Cristóbal, en *Cartas...* 463-525.
- ZARATE, Agustín de, "Historia del descubrimiento y conquista del Perú", en *Historiadores...* 459-574.

revista  **CENTRO
GUMILLA**

*52 años de análisis, información y
reflexión pensando en Venezuela.*

Suscríbese:

CENTRO GUMILLA

Edificio Centro Valores, local 2
Esquina de La Luneta - Apartado 4838
Teléfonos 563.50.96, 563.60.96 y 563.87.94
CARACAS 1010-A - VENEZUELA