

Guaman Poma: de la visión de los vencidos a la fundación del discurso letrado andino

Guaman Poma: From the Vision of the Vanquished to the Foundation of an Andean Lettered Discourse

Carlos García-Bedoya M.

Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú

Contacto: cgarciabedoyam@unmsm.edu.pe

<https://orcid.org/0000-0002-1543-662X>

Resumen

Guaman Poma de Ayala ocupa un lugar de excepción en la cultura del Perú colonial. Es un letrado indígena, miembro de la ciudad letrada virreinal en tanto productor de la Nueva corónica y buen gobierno. En su caso se da a plenitud el tránsito de indio ladino a letrado andino. En este sentido, es también la figura representativa y fundacional del “sujeto migrante” en contraposición con la figura paradigmática del sujeto mestizo que escribe dentro de los parámetros del canon letrado y cuyo representante más conocido es el Inca Garcilaso de la Vega. Por estas razones, la obra de Guaman Poma ocupa una posición de bisagra entre las textualidades andinas coloniales tempranas que dan cuenta del choque de la conquista española, la visión de los vencidos y aquellas formas discursivas andinas que fueron promovidas por las élites indígenas coloniales en sus procesos de transculturación. En este corpus discursivo indígena-mestizo, la negación de la conquista europea se ha constituido en un eje temático fundamental hasta el día de hoy. En el presente ensayo abordo la problemática de esta negación a partir de la narrativa de la conquista en la obra del autor.

Palabras claves: Felipe Guaman Poma de Ayala; Letrado indígena; Sujeto migrante; Discurso letrado andino; Crónica andina transcultural

Abstract

Guaman Poma de Ayala has an exceptional place in the colonial Peruvian cultures. He is an indigenous intellectual and as the author of the Nueva corónica y buen gobierno, he is a member of the viceregal lettered city. He is an example of the full journey from ladino Indian to Andean intellectual. In this sense, he is also a foundational representation of the “migrant subject” as a counterpart of the “mestizo subject” that writes within the limits of the lettered canon and whose most famous example is Inca Garcilaso de la Vega. Guaman Poma positions himself as a hinge between early colonial Andean textualities subjected to transculturation. In this indigenous and mestizo discursive corpus, the denial of the European conquest has become a crucial thematic axis to present day.

This essay departs from the author's stories about the conquest to address the reasons and consequences of this denial.

Keywords: Felipe Guaman Poma de Ayala; Indigenous intellectual; Migrant subject; Andean lettered discourse; Transcultural Andean chronicle

Recibido: 25.06.19

Aceptado: 21.10.19

1. Guaman Poma, figura fundacional

1. 1. De indio ladino a letrado andino

Por múltiples razones, Guaman Poma ocupa un lugar de excepción en la cultura del Perú colonial. Es la única figura a la cual cabe considerar, en todo el sentido de la palabra, un letrado indígena. Quizá podría acompañarlo Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, aunque la brevedad de su *Relación de antigüedades deste reyno del Perú* (1613) lleva a poner en duda esa posibilidad. La producción letrada promovida por las élites indígenas en los Andes virreinales implica casi siempre la participación de sujetos escriturarios no indígenas, ya sean mestizos, españoles o criollos, en colaboración con sujetos indígenas. Este es el caso temprano de la *Instrucción del Inca Don Diego de Castro Titu Cusi Yupanqui al Licenciado don Lope García de Castro* (1570) en cuya producción textual el agustino español fray Marcos García desempeñó un rol clave. De igual modo, en el caso más tardío de la *Representación verdadera y Exclamación rendida que toda la nación hace a su Majestad* (1750), fray Calixto de San José Tupac Inca contó con la decisiva colaboración del franciscano criollo Antonio Garro para dirigirse al rey Fernando VI (en Loayza, 1948 [1750])¹. Más de medio siglo después, una vez proclamada la independencia política de España, el hermano de Tupac Amaru, Juan Bautista, redactó sus dolidas memorias que, con el título *Cuarenta años de cautiverio*, se publicaron en Buenos Aires en 1824. El autor contó con la ayuda del sacerdote criollo agustino Marcos Durán Martel, quien tuvo una destacada participación en la rebelión de Huánuco de 1812. Por otra parte, hay que considerar también las obras de escritores mestizo, como el Inca Garcilaso de la Vega y Juan de Espinoza Medrano, así como los textos dramáticos quechuas coloniales atribuidos a sacerdotes mestizos como Antonio Valdez y Gabriel Centeno de

Osma. Es apenas en tiempos republicanos que podemos encontrar letrados reconocidos como tales entre los últimos descendientes de la nobleza andina colonial². Entre estos se encuentran José Domingo Choquehuanca, renombrado por su célebre panegírico a Simón Bolívar (1825) o Justo Apu Sahuaraura, quien publicó en 1850 sus *Recuerdos de la monarquía peruana*³. Cuando, con legítimo orgullo, Guaman Poma se proclama “autor y príncipe”, hiperboliza sin duda su jerarquía nobiliaria, pero es plenamente objetivo al identificarse como “autor”: es el único sujeto indígena al que cabe considerar miembro de pleno derecho de la ciudad letrada virreinal, en tanto productor individual del texto de la monumental *Nueva corónica y buen gobierno*, a lo que habría que añadir su condición de artista plástico⁴. Solo en el caso de Guaman Poma se da a plenitud el tránsito de indio ladino a letrado andino en el Perú colonial.

1. 2. Guaman Poma, sujeto migrante

Antonio Cornejo Polar destaca a Guaman Poma como figura representativa y fundacional de lo que denomina “sujeto migrante”, en contraposición a la figura paradigmática del sujeto mestizo, el Inca Garcilaso de la Vega (Cornejo Polar, 1995). Mientras Garcilaso, sujeto mestizo, busca mediante suturas homogeneizadoras construir lo que Cornejo llama “un discurso de la armonía imposible”, un sincretismo entre las dos mitades de su herencia personal y cultural, la Inca y la hispánica (Cornejo Polar, 1994), Guaman Poma, sujeto migrante, no intenta fusionar códigos andinos y occidentales, sino que se desplaza discursivamente entre esos dos polos diferenciados. Como lo apunta Cornejo, el capítulo final “Camina el autor” —por ser el de redacción más tardía, como lo ha demostrado Rolena Adorno (1986; 1989)—, escrito hace casi exactamente 400 años, traza el recorrido simbólico del migrante, desde el allá añorado de la sierra ayacuchana hasta el aquí hostil de la capital virreinal. En el recorrido migratorio recibe, en su condición de señor natural, las quejas de los indios del común, víctimas de la campaña de extirpación de idolatrías que entonces impulsaba el padre Francisco de Ávila. Al final de la jornada, solitario y menesteroso en Lima, Guaman Poma se figurativiza como el *wakcha* desamparado⁵.

1. 3. Utopía andina y mesianismo andino

Esta dicotomía entre Guaman Poma (sujeto migrante) y Garcilaso Inca (sujeto mestizo) puede complementarse con la contraposición de las distintas utopías que ambos vehiculan en su producción textual (Burga, 1988). Entiendo la noción de utopía en el sentido planteado por Paul Ricoeur (1986), es decir, como un ejercicio de expresión que propone una sociedad alternativa al orden existente: “L’utopie [...] est l’expression de toutes les potentialités d’un groupe qui se trouvent refoulés par l’ordre existant. L’utopie est un exercice de l’imagination pour penser un ‘autrement qu’être’ du social”, a lo que añade que “Sa fonction qui est toujours de proposer une société alternative” (pp. 427-428)⁶. En tanto la *Nueva corónica y buen gobierno* está marcada por las huellas de la catástrofe inicial, y propone una utopía retrospectiva, orientada hacia la vuelta a un orden andino autónomo, los *Comentarios reales* del Inca Garcilaso formulan una utopía eminentemente prospectiva, basada en la armonización de un *hanan* (espacio alto, mitad activa) español y un *urin* (espacio bajo, mitad no activa) andino, que se convertirá en la matriz paradigmática asumida por las élites indígenas coloniales, sobre cuya base se edificará el discurso andino posterior.

La noción de utopía andina, tal como ha sido definida, debe entenderse pues como expresión de los proyectos sociales de los grupos dirigentes indígenas. En cambio, conviene vincular el concepto de mesianismo andino con el imaginario de las vastas mayorías nativas⁷. Sin incursionar en los complejos debates que implica el polisémico término “mesianismo”, cabe destacar al menos dos aspectos de su campo semántico: la evocación de un pasado primigenio perdido y añorado, y la esperanza en el advenimiento de una figura redentora. En el imaginario popular andino, esa figura liberadora será la de Inkari. Como ha apuntado Mercedes López-Baralt (2005)⁸, tanto Garcilaso Inca como Guaman Poma pueden ser considerados figuras fundacionales en la constitución de ese arquetipo andino. En los relatos de ambos cronistas destaca la dimensión trágica y patética que adquiere la ejecución arbitraria, por orden del virrey Toledo, de Tupac Amaru, el último Inca de Vilcabamba (Garcilaso, 1970 [1616], lib. VIII,

cap. XIX; Guaman Poma, 2001 [1615], pp. 453-454)⁹. En la *Nueva corónica*, además, el dibujo de la ejecución del Inca refuerza la poderosa emotividad de este episodio, ya que destaca en especial el lamento unánime de la multitud indígena (p. 453). En los dibujos de Guaman Poma se opera a nivel simbólico una fusión clave del imaginario indígena colonial: la asociación entre Inkarrí y la muerte de Tupac Amaru. A ello se añade también el paralelismo entre este evento y la ejecución del Inca Atahualpa (p. 392). La semejanza en las representaciones icónicas y textuales de la muerte de ambos gobernantes en la obra del cronista andino es extrema pues Atahualpa, al igual que Tupac Amaru, es degollado (lo cual es históricamente inexacto, pues le dieron garrote vil). Observamos entonces que, en la obra de Guaman Poma, las figuras individuales de esos dos soberanos han dado lugar a una imagen arquetípica única: el Inca mártir añorado. Esto permite entender cómo el tirano Atahualpa, sanguinario exterminador de las panacas cuzqueñas, según la influyente versión garcilasista¹⁰, será más tarde evocado en las fiestas panandinas del Ecuador a Bolivia, pasando por el Perú, en las múltiples danzas y versiones dramáticas sobre la muerte del Inca¹¹. En el trabajo de la memoria andina, a las figuras de Atahualpa y Tupac Amaru se agregará la de José Gabriel Condorcanqui, Tupac Amaru II, cuya terrible ejecución resuena en el desmembramiento de Inkarrí. La dimensión redentora de esta figura se aprecia con máxima claridad en aquellas versiones del mito en que el cuerpo del Inca decapitado se reconstituye, anunciando el advenimiento de un *pachakuti*, de un retorno del orden andino¹².

Si bien ambos autores tuvieron clara incidencia en el imaginario indígena, en la obra del Inca Garcilaso, tan embebido de cultura humanista y renacentista, es más visible la dimensión utópica, mientras en la de Guaman Poma adquieren fuerte relieve las resonancias mesiánicas, por su mirada retrospectiva, su orientación hacia el pasado y por su construcción iconográfica de la figura del Inca mártir, del Inca rey. Además, a lo largo de su *Nueva corónica y buen gobierno*, Guaman Poma establece reiteradamente la sinonimia de los vocablos inca y rey, a los que yuxtapone de modo frecuente, prefigurando la denominación sincrética posterior, Inkarrí.

1. 4. De la visión de los vencidos al discurso andino

La obra de Guaman Poma ocupa una posición de gozne entre las primeras textualidades andinas (Lienhard, 2008) que dan cuenta del brutal choque de la conquista o invasión española, expresión de la visión de los vencidos, y una discursividad andina promovida por élites indígenas coloniales ya impactadas por procesos de transculturación (García-Bedoya, 2000). Las heterogéneas visiones de los vencidos se plasmaron en el siglo XVI en textos como la *Instrucción* de Titu Cusi Yupanqui que he mencionado antes y la *Relación de los Quipucamayos*, compilada inicialmente en 1542 (Vega, 1974; cfr. también García-Bedoya, 2017a). Las que Martin Lienhard (1983) denominó crónicas mestizas, y que he preferido llamar crónicas andinas transculturales, representan un momento fundacional del discurso andino: la *Nueva corónica* de Guaman Poma, la *Relación de antigüedades* de Pachacuti Yamqui y sobre todo los *Comentarios reales* del Inca Garcilaso, matriz básica de la discursividad andina, así como del movimiento o renacimiento inca a lo largo de los siglos XVII y XVIII (García-Bedoya, 2017b). Ninguno de estos textos mencionados, salvo los *Comentarios reales* del Inca Garcilaso, circuló entonces en versión impresa; sin embargo, sus ecos resuenan en discursos posteriores. Ello evidencia complejos y aún poco estudiados procesos de transmisión oral y letrada (posiblemente en algunos casos mediante copias manuscritas) del discurso andino, en los que sin duda desempeñaron rol gravitante sectores proindigenistas del clero (Mazzotti, 1998), en especial franciscanos o jesuitas, así como los colegios para los hijos de nobles indígenas.

El discurso andino letrado colonial, cuya matriz básica fue, como se ha explicado, la obra del Inca Garcilaso, es una producción discursiva definida por su relación orgánica con un grupo social, el de las noblezas indígenas, quienes eran tanto los patrocinadores como los consumidores de esta producción simbólica. El discurso de esas élites andinas es un discurso transcultural, resultante de un grupo social fuertemente empapado de cultura hispánica, en especial plenamente cristianizado, pero también concededor, a través de su educación, de las manifestaciones más destacadas de la cultura metropolitana. La producción

discursiva vinculada con este grupo revela la configuración de un cuerpo coherente de ideas consensualmente compartido por sus integrantes (García-Bedoya, 2000).

Cabe destacar en este corpus discursivo andino del periodo de estabilización colonial, además de las mencionadas crónicas mestizas o andinas, los memoriales del renacimiento inca, en especial la *Representación verdadera* que fray Calixto Tupac Inca entregara en 1748 al rey Fernando VI (en Loayza, 1948 [1750]). Hay que hacer mención también al corpus dramático quechua colonial (Meneses, 1983). Luego, ya en el periodo de crisis del orden colonial, cabe resaltar la *Genealogía* de José Gabriel Condorcanqui, Tupac Amaru (en Loayza, 1946 [1777]), y *Cuarenta años de cautiverio*, las memorias de su hermano Juan Bautista Tupac Amaru (en Loayza, 1941 [1824]), para culminar, ya avanzada la república, con la obra de Justo Apu Sahuaraura, *Recuerdos de la monarquía peruana*, expresión de un discurso andino supérstite en plena etapa republicana (Sahuaraura, 2001 [1850]).

2. “Y no conquistó con armas ni derramamiento de sangre ni trabajo”

La negación de la conquista se constituye en un eje básico a lo largo de todo el corpus discursivo aludido. Se abordará ahora ante todo la obra de Guaman Poma, pero estableciendo algunas conexiones significativas con el resto de ese corpus. El análisis se centrará prioritariamente en la sección de la *Nueva corónica* dedicada a narrar la conquista.

Negar la conquista implica negar los derechos de los conquistadores y sus herederos, en especial su control sobre la tierra y la mano de obra indígena, al mismo tiempo que proteger al indio del común de las exacciones españolas, y sobre todo reivindicar los derechos y privilegios de los herederos de los “señores naturales”: la nobleza indígena, ya sea la de estirpe inca o la procedente de las diversas etnias andinas. Al mismo tiempo, se afirma la voluntaria sumisión de la población andina a la autoridad del monarca español. Ya en un pasaje temprano de la obra, se enuncia con claridad esa conclusión:

Y en este alboroto [se refiere al enfrentamiento entre Huáscar y Atahualpa] saltaron de Castilla a este reyno los españoles y no

se defendieron los yndios como los yndios de Chile. Y se dieron al servicio de Dios de la corona rreal de su Magestad los señores yndios deste rreyno. (p. 117)

2. 1. La conquista militar

La narrativa guamanpomiana expone tajantemente que no hubo conquista militar. Apenas desembarcado en Tumbes, Pizarro recibe un emisario de Huáscar:

[...] el primer embajador del lixítimo y rey *capac apo Ynga Tupa Cuci Gualpa Uascar*, *yinga*, rey y señor deste rreyno. Le envió a dar pas al puerto de Tunbes al enbaxador del enperador y rey de Castilla. Le envió a su segunda persona, uirrey deste rreyno, *capac apo*, excelentísimo señor, don Martín *Guaman Malque* de Ayala. (p. 378)

El encuentro de Tumbes es interpretado como un encuentro entre pares, embajadores de dos potencias: Pizarro en representación del rey de España y, como representante del legítimo Inca Huáscar¹³, nada menos que su padre Guaman Malqui (presentado con una versión ya hispanizada de su nombre, “Martín Guaman Malque de Ayala”). Tenemos así lo contrario a un hostil encuentro bélico: un civilizado diálogo diplomático entre acreditados representantes de soberanos cuya legitimidad queda fuera de toda duda. De paso, Guaman Poma aprovecha para exaltar la encumbrada jerarquía de su padre, segunda persona del incario. Más tarde, recibe Pizarro un segundo embajador, Rumi Ñahui, enviado por el bastardo (y por ende ilegítimo) Atahualpa, lo que recalca la opción negociadora de todas las facciones incaicas (p. 382).

En el encuentro de Cajamarca, refiere Guaman Poma, no se produjo ningún combate “Y no conquistó con armas ni derramamiento de sangre ni trabajo” (p. 397), y por ende no hubo victoria militar (generadora, según los códigos de la época, de derechos de conquista):

Y acá luego comensaron los caballeros y despararon sus alcabuses y dieron la escaramusa y los dichos soldados a matar indios como hormiga. Y de espanto de arcabuces y rruido de cascabeles y de las armas y de uer primer hombre jamás visto, de estar llieno de indios la plasa de Caxamarca, se derribó las paredes del serco de la plasa de Caxamarca y se mataron entre ellos. De apretarse y pizalle y tronpesalle los cauallos, murieron mucha gente de indios que no se puede contar. De la uanda de los españoles murió cinco personas de su voluntad, por ningún yndio

se atrevió de espanto asonbrado. Dizen que también estaua dentro de los indios muerto los dichos cinco españoles; debe de andar tonteando como yndio, debe de tronpizalle los dichos caballeros. (p. 388)

El relato presenta una escena de pánico en la que mueren accidentalmente apretujados numerosos indios y apenas un puñado de españoles víctimas de su atolondramiento, no de la resistencia incaica. A ello hay que añadir el sadismo de españoles que se divierten masacrando indios indefensos y pasivos. Nada pues de lo que puedan enorgullecerse los guerreros ibéricos, ni victoria ni derechos de conquista, apenas una trágica hecatombe.

Titu Cusi presenta la escena de modo similar. Los incas, confiando en un encuentro diplomático con la pequeña mesnada española, acudieron a Cajamarca desarmados, y fueron víctimas de la insania de españoles que masacran a los indios “como quien mata a ovejas, sin hacerles naidie resistencia” (Cusi Yupanqui, 1972 [1570], p. 7)¹⁴. A esta escena de salvajismo le antecede en el relato de Titu Cusi un encuentro diplomático entre Atahualpa y dos enviados de Pizarro: al invitarles a beber (chicha es de suponer) en finos vasos de oro (queros sin duda), uno de los españoles, en lugar de brindar con el Inca, siguiendo los códigos andinos de la reciprocidad, ofende a Atahualpa derramando la bebida en gesto despreciativo (p. 5). Los españoles reiteran esta actitud irrespetuosa en el encuentro de Cajamarca y la airada reacción del ofendido Atahualpa sirve de pretexto para desatar el ya aludido irracional estallido de violencia de las huestes pizarristas (pp. 6-7). Queda en evidencia el comportamiento bárbaro de los violentos españoles, ajenos a las más elementales normas de cortesía, en contraste con los benevolentes y civilizados incas. La versión de Garcilaso (1970 [1616], lib. I, cap. XXVII) es coincidente con la de Guaman Poma y Titu Cusi: una furiosa y sangrienta arremetida española que no encuentra resistencia alguna y culmina con la captura de Atahualpa. El glorioso episodio militar de los fastos españoles queda, literalmente, disuelto en el aire.

El principal momento de enfrentamiento militar, la sublevación de Manco Inca, no da tampoco lugar, según Guaman Poma, a ningún éxito bélico español. Manco Inca es derrotado por intervenciones milagrosas de la divina providencia.

En un primer hecho milagroso, los indios sublevados intentan prender fuego a una cruz, que no se quema por mediación divina (pp. 402-403). Luego, ante la súplica de los españoles acorralados, la Virgen acude en su auxilio y siembra el desconcierto en las huestes incaicas (pp. 404-405). Finalmente, el propio apóstol Santiago cierra contra los indios, ultima a muchos de ellos (Santiago Mata-moros se transfigura en Santiago Mata-indios), desbarata el cerco y fuerza a Manco Inca a replegarse a Tambo (p. 406)¹⁵. La versión del Inca Garcilaso, más amplia y detallada, coincide punto por punto en el relato de esas tres intervenciones milagrosas (1970 [1616], lib. II, caps. XXIV y XXV). El relato de Titu Cusi, aunque menos explícito, también hace referencia a intervenciones sobrenaturales: es gracias al favor divino que los españoles logran refugiarse en Sacsahuaman, contando además con el auxilio de un caballo blanco (sin duda una alusión al apóstol Santiago), que causa gran daño a los indios (p. 45). Sorprende encontrar narrativas tan similares en textos entre los que se supone no se estableció vínculo alguno: Guaman Poma y Garcilaso están escribiendo sus textos casi en simultáneo, el uno en España, el otro en el Perú, en tanto la obra muy anterior de Titu Cusi pertenece a una marginal tradición vilcabambina. Para evidenciar aún más tales vínculos, cabe comparar los relatos garcilasiano y titucusiano sobre la sublevación de Manco Inca. Ambos textos presentan con términos bastante afines el discurso que sus capitanes le dirigen a Manco Inca antes de la sublevación, haciéndole notar sus errores y al mismo tiempo reiterándole su lealtad (Titu Cusi, 1992 [1570], p. 20; Garcilaso, 1970 [1616], lib. II, cap. XXII), así como el discurso de despedida que Manco Inca dirige a sus seguidores antes de partir a refugiarse a Vilcabamba (Titu Cusi, 1992 [1570], pp. 51-52; Garcilaso, 1970 [1616], lib. II, cap. XXIX). Cabe recordar que el texto de Tito Cusi Yupanqui resultó tan marginal a la propia tradición discursiva andina que la figura misma de Titu Cusi queda omitida en todos los relatos de las crónicas, incluyendo hasta el tardío texto de Sahuaraura: entre los herederos de Manco Inca en el trono de Vilcabamba se menciona siempre a Sayri Tupac y luego a Tupac Amaru como su inmediato sucesor¹⁶. Los paralelismos con la obra de Garcilaso solo pueden proceder de una vigente tradición oral inca cuzqueña.

2. 2. La conquista espiritual

Los españoles no fueron pues conquistadores, pero tampoco en verdad evangelizadores. Si ningún derecho de conquista ampara el despojo padecido por las élites indígenas andinas, tampoco cabe justificarlo con base en argumentos religiosos. Guaman Poma plantea explícitamente que la evangelización del mundo andino fue obra de un apóstol de Cristo, San Bartolomé, que recorrió la región en tiempos del Inca Sinchi Roca, de lo cual quedó perenne testimonio en la Cruz de Carabuco (pp. 92, 93-95, 653-656). Las enseñanzas del apóstol habrían dejado huella en la religiosidad andina, que se fue desdibujando con el paso del tiempo, en la medida en que se expandían poco a poco las prácticas idolátricas, culminando con el perdido Inca idólatra Huáscar (p. 119). Un protomonoteísmo tenía además larga tradición en los Andes, ya que en las edades anteriores a los Incas, Wari Wiracocha Runa, Wari Runa, Purun Runa y sobre todo Auca Runa, época en que prevalecieron sus antepasados Yarovilcas, la idolatría era inexistente. De la última edad afirma nuestro autor: “Adoraron a Dios y Criador como los antiguos yndios y abía mucha caridad y mandamiento desde antiguo” (p. 65). Santa Cruz Pachacuti Yamqui también nos habla de una primera evangelización, a cargo en su relato del apóstol Santo Tomás, llamado también Tonapa, quien dejó como legado una versión muy similar a la doctrina cristiana “caçi caçi era 10 mandamientos de Dios, principalmente los siete preçeptos no les faltava. Solamente nombre de Dios Nuestro Señor y de su hijo Jesuxpo Nuestro Señor les faltava” (1993 [1613], p. 189). Igualmente, se hace referencia a que erigió la cruz de Carabuco; la diferencia mayor con la versión guamanpomiana radica en que la venida del apóstol fue previa a la dinastía incaica. Esta referencia a Santo Tomás como el evangelizador de las Indias procede sin duda de la conocida tradición cristiana del apóstol Tomás, evangelizador de la India (transmutada en las Indias)¹⁷. Quizá al optar en cambio Guaman Poma por San Bartolomé¹⁸ rinde homenaje a fray Bartolomé de Las Casas, el apóstol de los indios. Aunque Garcilaso no hace referencia a una primera evangelización prehispánica de América, es conocido que nos presenta una religiosidad incaica protomonoteísta, y a la civilizada sociedad Inca como propicio terreno para recibir el mensaje cristiano, en la lógica

de una *preparatio evangelica*. Planteamientos de similar índole se enuncian también en la *Representación verdadera*: “los indios desde el tiempo de su gentilidad, supieron y ahora saben que sólo la ley católica y pura de Cristo es la verdadera” (en Loayza, 1948, p. 19)¹⁹. Estos diversos textos nos muestran pues una religiosidad y una moralidad cuasi cristianas con larga vigencia en el mundo andino, mucho antes del arribo de los españoles, cuyo rol como introductores de la verdadera religión queda, si no anulado, al menos relativizado.

Guaman Poma, siempre confrontacional, a diferencia del armonizador y conciliador Garcilaso, nos presenta a la codicia española como único móvil de la conquista: “Ací fueron los primeros hombres [se refiere a los conquistadores]; no temió la muerte con el enterés de oro y plata. Peor son los desta vida [los de su época], los españoles corregidores, padres, comenderos. Con la codicia del oro y plata se van al ynfierno” (p. 376). A la codicia se añade otro pecado capital, la lujuria: “después de auer conquistado y de auer robado comensaron a quitar las mujeres y donzellas y desvirgar por fuerza” (p. 397). Un tropel de saqueadores y violadores: a eso se reduce para Guaman Poma la empresa de la conquista.

En tanto los españoles son malos cristianos, los indios son retratados como virtuosos, antes y después de su conversión. Igual contraposición nos presenta Titu Cusi. La generosidad de su padre Manco Inca es retribuida con atropellos y humillaciones, motivados por insaciable sed de oro (*auri sacra fames*) y libidinosidad incontenible. Gonzalo Pizarro llega hasta el extremo de querer despojar al Inca de su mujer, la Coya (p. 28), contraviniendo la norma bíblica: no codiciarás a la mujer de tu prójimo. El propio Manco Inca deja en evidencia esa conducta anticristiana de sus captores españoles: “lo aveis hecho, no como cristianos e hijos que dezis que sois del Viracochan, sino como siervos del supay, cuyas pisadas vosotros seguis, haciendo mal a quien os haze bien” (p. 34). Quizá la conclusión más tajante sobre este papel antievangelizador la formula, ya en tiempos republicanos, Justo Apu Sahuaraura: “[...] es un horror que los Españoles hubiesen traído á nuestro suelo el conocimiento del Dios verdadero; quando se debía decir que mas bien ellos le pusieron enbaraso”. Y añade inmediatamente:

Gracias a los pocos Religiosos que se dedicaron á enseñar la Doctrina Christiana, y sembrar la palabra del Señor á los desgraciados yndios, entre ellos el principal, y el que mas caridad manifestó, fue el glorioso Apostol de las Yndias Fray Bartolome de las Casas. Óh Religioso el más caritativo digno de otra nación mas culta. (Sahuaraura, 2001 [1850], p. 64)

Se ha detectado también ecos lascasianos en la propia obra de Guaman Poma y se alude a las ideas del Obispo de Chiapas igualmente en la *Representación verdadera* (en Loayza, 1948 [1750], p. 35), y de modo aún más nítido en la versión en latín que se entregó al Papa, el *Planctus indorum christianorum in America peruntina* (en Navarro, 2001, p. 166, por ejemplo). Comienzos del XVII, mediados del XVIII, mediados del XIX: resuena pues a lo largo de los siglos la gratitud indígena hacia su más abnegado defensor, una evidencia más de esas continuidades que se detectan en el discurso andino.

2. 3. Tiranía española, lealtad andina

En tanto Garcilaso Inca evita formular críticas explícitas al orden virreinal e invita en cambio a sus lectores a sacar sus propias conclusiones al establecer un implícito contraste entre el cosmos incaico y el caos colonial, toda la segunda parte de la obra de Guaman Poma, el “Buen gobierno”, es un vasto memorial de agravios contra el colonialismo español. Como se aprecia en su relato sobre la conquista, en el tramo final de la “Nueva corónica”, primera parte de su obra, además de codiciosos y lujuriosos, los españoles son también tiranos y soberbios. Pizarro actúa con soberbia al ordenar la ejecución de Atahualpa, contra la opinión de Almagro y los demás jefes, según lo refiere Guaman Poma, que concluye: “Ves aquí cómo le echa a perder al enperador con la soberbia, cómo pudo sentenciar un cauallero a su rrey. Y ci no le matara, toda la riquiesa fuera del enperador, y se descubriera toda las minas” (p. 393). La ejecución de Atahualpa es no solo una grave transgresión, pues es únicamente atribución de un monarca ordenar la muerte de otro soberano, sino que causa además un grave perjuicio económico al rey y al tesoro real. Toledo actúa con igual soberbia al condenar a Tupac Amaru, y quizá lo idéntico de esas conductas refuerza la analogía entre los dibujos que

representan la ejecución de Atahualpa y la de Tupac Amaru. Vitupera a Toledo con términos muy similares a los usados para condenar a Pizarro:

¡O, cristiano soberbio, que aués hecho perder la hazienda de su Magestad, de los millones que daua la ciudad y los tesoros escondidos de sus antepasados y de todas las minas y rrequiesas! A perdido su Magestad por quererse hacerse más señor y rey don Francisco de Toledo. ¡No seáys como él! (p. 452)

Aquí sí, en plena concordancia con Garcilaso Inca, Guaman Poma narra luego la triste muerte de Toledo, rechazado por Felipe II (pp. 460-461). De este modo refiere Garcilaso las expresiones del monarca: “Y en breves palabras le dijo que se fuese a su casa, que Su Majestad no le había enviado al Perú para que matase Reyes, sino que sirviese Reyes” (1970 [1616], lib. VIII, cap. XX, p. 875). Además, tirano fue Pizarro al ordenar quemar vivo a Guaman Chava (pp. 398-399), abuelo de Guaman Poma y segundo personaje del incario, así como tirano fue Toledo al empoderar a los corregidores, implacables verdugos de los indios (p. 448).

Para completar esta efigie de los españoles como anticristianos, estos, en opinión de nuestro autor, son además desleales a la corona. Las guerras civiles entre las facciones de conquistadores son motivadas por la codicia, son pugnas por el reparto del botín. Cuando convino a sus mezquinos intereses, no vacilaron en rebelarse contra su soberano legítimo, como ocurre en especial con Gonzalo Pizarro o Francisco Hernández Girón.

En contraste con la deslealtad española, destaca Guaman Poma la constante lealtad de los indios. Desde que aceptaron someterse pacífica y voluntariamente al monarca español, estos dieron constante respaldo al bando leal contra los turbulentos rebeldes: “Somos fieles este rreyno yndios; desde la conquista se dieron a la corona rreal y lo rretifico otra ves. Son fieles yndios deste rreyno” (p. 449). De igual modo, se incide en la lealtad de los indios en la *Relación de los quipucamayos*, que destaca el papel preponderante de Paullu Inca, en especial ante la insurrección de Manco Inca (cfr. Brokaw, 2003). Afirma Paullu: “[...] después que los cristianos entraron en este reino, les he servido con

mucho amor y lealtad, siendo siempre contra los míos, por tener entendido ser lo más acertado servir a Dios” (Vega, 1974 [1542], p. 69); además, será el primer Inca en convertirse al cristianismo. Fieles vasallos y buenos cristianos, los indios representan los valores antagónicos a los de los pecaminosos y díscolos españoles.

2. 4. La gesta de Guaman Malqui

En este contexto de la lealtad andina a la monarquía hispánica, aprovecha la ocasión Guaman Poma para exaltar los méritos y servicios de su padre, Guaman Malqui. Siguiendo el modelo discursivo del homenaje ritual al Inca, analizado por Lienhard (1985), construye nuestro autor un pequeño cantar de gesta en torno a los hechos de armas de su padre; para ello reproduce, en menor escala, el modelo que propone Titu Cusi al exaltar las hazañas de su padre Manco Inca o el que se plasma en la *Relación de los quipucamayos* para relevar los hechos del Inca Paullu²⁰. Además de su ya reseñado papel como primer embajador de Huáscar, refiere los servicios militares prestados por su padre a la corona. Así, se destaca que Guaman Malqui brindó una importante contribución en la batalla de Chupas, combatiendo bajo las órdenes del gobernador Vaca de Castro a las huestes de Almagro el mozo (p. 415). Más tarde, tuvo un rol destacado en la defensa de Huánuco contra las tropas de Gonzalo Pizarro (p. 423). En la batalla de Huarina luchó también en el bando leal contra las huestes rebeldes, y en esa circunstancia salvó la vida a Luis Avalos de Ayala (p. 16), padre del hermano mestizo de nuestro autor, el santo sacerdote Martín de Ayala; de ese ilustre caballero, Guaman Malqui y toda su familia tomó el apellido hispánico Ayala. Pero sin duda, la mayor hazaña del padre ocurrió durante la rebelión de Francisco Hernández Girón: Guaman Poma atribuye la derrota final y la posterior fuga del rebelde a la firmeza de las tropas indígenas comandadas por su progenitor (pp. 434-435).

2. 5. “Las Yndias del Pirú en lo alto de España”

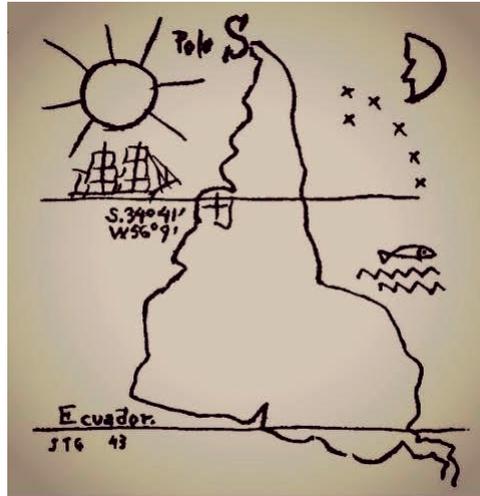
Guaman Poma no se conforma con establecer la superioridad moral de los indios, también busca dejar sentada su superioridad simbólica. Mercedes López-Baralt (1988 y 1993) ha estudiado muy bien las estrategias icónicas que emplea Guaman Poma para evidenciar en sus dibujos la preeminencia de los indígenas sobre sus

Letras-Lima 91(133), 2020

supuestos conquistadores. En esta lucha por el poder simbólico, bastará traer a colación un conocido dibujo que lleva por título “Pontifical Mundo” (p. 42): allí, contrariando las representaciones cartográficas entonces vigentes (y aún vigentes ahora)²¹, aparecen en la mitad de arriba las Indias, con el Cuzco como centro de un espacio cuatripartito (*Tawantinsuyo*), y en la mitad de abajo Castilla como centro de un espacio en que se aplica el tradicional modelo andino de la cuatripartición: “las Yndias del Pirú en lo alto de España [...] Castilla en lo auajo de las Yndias”. España queda relegada a la posición inferior de *urin*, mientras que las “Yndias” (el mundo andino tawantinsuyano) ocupan la posición superior de *hanan*. Para reforzar esta operación, recurre Guaman Poma a elaborar una peculiar etimología del nombre:

En este tiempo se descubrió las Yndias del Pirú, y ubo nueua en toda Castilla de cómo era tierra en el día, yndia, más alto grado que toda Castilla y Roma y Turquía. Y acá fue llamado tierra en el día, yndia, tierra de rriqueza de oro, plata. (p. 43)

Refutando la etimología usualmente aceptada, que interpreta la denominación de India o Indias como fruto de la confusión de Colón, que en la búsqueda de una ruta occidental más corta creyó haber llegado a la India, Guaman Poma propone otra, que se apoya abiertamente en una fonética quechua-andina: “Yndias” o “Yndia” viene de “En día” (no la India, sino la *Endia*), esa tierra en el día denotada en el dibujo por el emblema solar: tierra del sol, tierra de la abundancia y la riqueza, donde el brillo solar se transmuta en el fulgor del oro. Pero Guaman Poma no se limita a estas sutiles argumentaciones iconográficas o etimológicas, sino que recurre a enunciados directos y contundentes: exhibiendo una —quizá— deliberada falta de tacto, le espeta al propio rey de España: “cin los yndios vuestra Magestad no uale cosa porque se acuerde Castilla es Castilla por los indios” (p. 900)²². Al proclamar a los indios como la fuente de la riqueza y la grandeza de España con audacia inaudita, Guaman Poma invierte las jerarquías y afirma, en gesto descolonizador, la superioridad de los oprimidos.



Fuente: Joaquín Torres García. Nuestro norte es el sur.

Notas

- 1 En “Élites andinas y renacimiento inca” (1992) examino las vinculaciones entre el texto de fray Calixto Tupac Inca y la crónica de Guaman Poma.
- 2 Cabe recordar, sin embargo, que los integrantes de la aristocracia indígena virreinal eran en general más bien mestizos biológicos (“mestizos reales”, los denomina Scarlett O’Phelan), como su admirado Garcilaso Inca. Era el caso, por ejemplo, de fray Calixto Tupac Inca.
- 3 Choquehuanca y Sahuaraura eran miembros del linaje de Cristóbal Paullu Inca, uno de los hijos del Inca Huayna Cápac que colaboró con los conquistadores españoles. A diferencia de Guaman Poma, tuvieron la oportunidad de seguir estudios superiores.
- 4 La imagen juega un papel preponderante en la producción simbólica promovida por la nobleza andina colonial. Desde el primigenio dibujo enviado por las panacas incas del Cuzco a la corte española, al que alude Garcilaso Inca (1959 [1609], lib. IX, cap. XL), pasando por los dibujos de Guaman Poma (y de Murúa), la serie de cuadros coloniales que representan a la dinastía incaica, hasta terminar con las ilustraciones que acompañan el texto de Justo Apu Sahuaraura.
- 5 El huérfano andino o *wakcha* es una figura clave en la discursividad andina colonial. Piénsese en el personaje de Usca Páucar, en la obra del mismo nombre, o en personajes de similares rasgos en *El hijo pródigo* de Espinoza Medrano o en *El pobre más rico* de Centeno de Osma. Igualmente, en los “dioses pobres” (Pariacaca, Huatyacuri) de *Dioses y hombres de Huarochiri*.
- 6 “La utopía [...] es la expresión de todas las potencialidades de un grupo, las cuales se encuentran reprimidas por el orden existente. La utopía es un ejercicio de la

imaginación para pensar ‘otra forma del ser’ social”. “Su función es siempre proponer una sociedad alternativa”. La traducción es mía.

- 7 Sobre el mesianismo andino, un aporte fundamental fue el libro compilado por Ossio, *Ideología mesiánica del mundo andino* (1973).
- 8 Véase en especial el capítulo VII “Literatura fronteriza: la elegía por Atahualpa como encrucijada textual” de su libro *Para decir al otro* (López-Baralt, 2005).
- 9 Mis referencias a la obra de Guaman Poma siguen la paginación corregida establecida en la edición de Rolena Adorno y John Murra y considerada en la edición digital de la Biblioteca Real de Copenhague (2001 [1615]). En adelante, para referirnos a esta obra solo citaremos el folio.
- 10 Recuérdese la furia del respetado tío materno del Inca Garcilaso cuando este, adolescente, se refiere a Atahualpa como su “pariente” (1959 [1609], lib. IX, cap. XXXIX).
- 11 Sobre esa producción existe una amplia bibliografía. Véase Wachtel (1976), Burga (1988) y Cornejo Polar (1994).
- 12 Véase en especial la versión recopilada por José María Arguedas, publicada con el título “Puquio, una cultura en proceso de cambio” (2012 [1956]).
- 13 Al proclamar la legitimidad de Huáscar, se niega de paso cualquier acusación de tiranía hacia los Incas. Además, esta toma de partido por el bando huascarista es coherente con su vínculo con la panaca de Tupac Yupanqui (por parte de su madre); en esto, coincide con Garcilaso (quizá su primo lejano) y con la *Relación de los quipucamayos* (en Vega, 1974 [1542]).
- 14 Se indica en adelante el número de página entre paréntesis.
- 15 En el contexto de la rebelión de Manco Inca, se minimiza incluso una hazaña bélica del admirado Luis Avalos de Ayala. Este logra matar al ilustre Quizo Yupanqui, hijo nada menos que de la hermana de su abuelo Guaman Chava (p. 114), primo por tanto de su padre Guaman Malqui y tío suyo, el general enviado por Manco Inca contra Lima, pero solo gracias a que este valeroso guerrero resbala accidentalmente (p. 395).
- 16 La única excepción es la *Relación de los quipucamayos*, cuyas fuentes serían contemporáneas a Titu Cusi.
- 17 La referencia a una temprana evangelización de las Indias está muy difundida en América. En México, frecuentemente se identifica a Santo Tomás con la divinidad azteca Quetzalcoatl, figurativizada como un hombre blanco, de modo semejante a lo que ocurrió con Viracocha en el mundo andino. Referencias tempranas en México a tal labor evangelizadora se encuentran en las obras de Motolinía, fray Diego Durán y el cronista indio Alva Ixtlilxochitl, e incluso alguna alusión indirecta en la obra de Las Casas. Más tarde, Sigüenza y Góngora retoma esta teoría, y quien la formula más radicalmente, empleando ese argumento para descalificar la conquista española, es fray Servando Teresa de Mier, precursor de la independencia. En el caso peruano, además de los autores aludidos, Calancha, Ramos Gavilán y el propio Francisco de Ávila se hacen eco de esa evangelización temprana. En el Paraguay, el jesuita criollo

limeño Antonio Ruiz de Montoya recoge versiones similares de la tradición guaraní, lo que se confirma en *La Argentina*, el poema épico de Barco Centenera. En Brasil, lo propio ocurre en las cartas del jesuita Manuel da Nóbrega. Por casi toda la geografía americana se encontraron además cruces prehispánicas, evidencia que reforzaba la convicción de una temprana evangelización.

- 18 También en algunas tradiciones cristianas se atribuye a este apóstol haber realizado labor evangelizadora en la India.
- 19 Tomo esta observación de Elena Altuna (2009, p. 182).
- 20 Los ecos de esas hazañas resuenan aún siglos después en la obra de su descendiente Justo Apu Sahuaraura. Según su versión, el noble Paullu declinó la corona que le ofrecían los generales de Atahualpa a favor de su hermano Manco Inca (véase Sahuaraura, 2001 [1850], p. 66).
- 21 Habría que pensar como alternativa en el dibujo del pintor uruguayo Joaquín Torres García y su frase: Nuestro norte es el sur.
- 22 En la *Representación verdadera* se afirma que los indios “son vuestro mayor tesoro y los que enriquecen vuestros reales haberes y os sudan tesoros en sus tributos” (en Loayza, 1948 [1750], p. 29).

Referencias bibliográficas

- Adorno, R. (1986). *Guaman Poma: Writing and Resistance in Colonial Peru*. Austin: University of Texas Press.
- Adorno, R. (1989). *Cronista y príncipe: la obra de don Felipe Guamán Poma de Ayala*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Altuna, E. (2009). *Retórica del desagravio. Estudios de cultura colonial peruana*. Salta: CEPIHA, Universidad Nacional de Salta.
- Arguedas, J. M. (2012 [1956]). Puquio, una cultura en proceso de cambio. En Sybila Arredondo de Arguedas (Ed.), *Obras completas. Obra antropológica*, tomo IV (pp. 245-292). Lima: Editorial Horizonte.
- Brokaw, G. (2003). The Poetics of Khipu Historiography: Felipe Guaman Poma de Ayala's *Nueva corónica* and the *Relación de los quipucamayos*. *Latin American Research Review*, 38(3), 111-147. doi: 10.1353/lar.2003.0029
- Burga, M. (1988). *Nacimiento de una utopía. Muerte y resurrección de los Incas*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.

- Choquehuanca, J. D. (1982 [1825]). *Evocaciones a Bolívar*. Caracas: F. Tirado García.
- Cornejo Polar, A. (1994). *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Lima: Editorial Horizonte.
- Cornejo Polar, A. (1995). Condición migrante e intertextualidad multicultural: el caso de Arguedas. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 21(42), 101-109.
- García-Bedoya M., C. (1992). Élités andinas y renacimiento Inca. *Pretextos*, 3-4, 126-148. [Reproducido en *Indagaciones heterogéneas*; pp. 181-206.]
- García-Bedoya M., C. (2000). *La literatura peruana en el periodo de estabilización colonial*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- García-Bedoya M., C. (2012). *Indagaciones heterogéneas. Estudios sobre literatura y cultura*. Lima: Pakarina, Centro de Estudios Literarios Antonio Cornejo Polar y Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la UNMSM.
- García-Bedoya M., C. (2017a). Visiones de los vencidos. Memorias divergentes y heterogéneas, *Letras*, 88(128), 39-54. doi: [10.30920/letras.88.128.2](https://doi.org/10.30920/letras.88.128.2)
- García-Bedoya M., C. (2017b). La otra cara de la modernidad. Garcilaso Inca y la utopía andina. *Cuadernos Americanos*, 3(161), 115-136. Recuperado de <http://www.cialc.unam.mx/cuadamer/textos/ca161-115.pdf>
- Garcilaso de la Vega, I. (1959 [1609]). *Comentarios reales de los Incas*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Garcilaso de la Vega, I. (1970 [1616]). *Historia General del Perú*. Lima: Editorial Universo.
- Guaman Poma de Ayala, F. (1980 [1615]). *Nueva corónica y buen gobierno*. Edición de R. Adorno, J. Murra y G. Urioste. Madrid: Siglo XXI Editores.
- Guaman Poma de Ayala, F. (2001 [1615]). *El sitio de Guaman Poma. Nueva corónica y buen gobierno*. Copenhague: Biblioteca Real. Recuperado de <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/en/frontpage.htm>

- Lienhard, M. (1983). La crónica mestiza en México y el Perú hasta 1620: apuntes para su estudio histórico-literario. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 9(17), 105-115.
- Lienhard, M. (1985). La épica incaica en tres textos coloniales (Juan de Betanzos, Titu Cusi Yupanqui, el *Ollantay*). *Lexis*, 9(1), 61-85. Recuperado de <http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/lexis/article/view/5351>
- Lienhard, M. (2008). Indigenous Texts. En J. Pillsbury (Ed.), *Guide to documentary sources for Andean studies, 1530-1900*, vol. I (pp. 87-103). Norman: University of Oklahoma Press.
- Loayza, F. A. (1941 [1824]). *Cuarenta años de cautiverio*. Lima: Domingo Miranda.
- Loayza, F. A. (1946). *Genealogía de Túpac Amaru*. Lima: Domingo Miranda.
- Loayza, F. A. (1948 [1750]). *Fray Calixto Tupak Inka*. Lima: Domingo Miranda.
- López-Baralt, M. (1988). *Icono y conquista: Guaman Poma de Ayala*. Madrid: Ediciones Hiperión.
- López-Baralt, M. (1993). *Guaman Poma, autor y artista*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- López-Baralt, M. (2005). *Para decir al otro. Literatura y antropología en nuestra América*. Madrid: Iberoamericana Vervuert.
- Mazzotti, J. A. (1998). Indigenismos de ayer: prototipos perdurables del discurso criollo. En M. Moraña (Ed.), *Indigenismo hacia el fin del milenio. Homenaje a Antonio Cornejo Polar* (pp. 77-101). Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana.
- Meneses, T. (Ed.). (1983). *Teatro quechua colonial*. Selección, introducción y traducción de Teodoro Meneses. Lima: Edubanco.
- Navarro, J. M. (Ed.). (2001). *Una denuncia profética desde el Perú a mediados del siglo XVIII: el Planctus indorum christianorum in America peruntina*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

- Murúa, M. de. (2004 [1590]). *Códice Murúa. Historia y Genealogía Real de los Reyes Incas del Perú, de sus hechos, costumbres, trajes y manera de Gobierno*. Estudio de J. Ossio. Madrid: Testimonio Compañía Editorial.
- Murúa, M. de. (2008 [1616]). *The Getty Murua: Essays on the Making of Martin de Murua's Historia General del Piru, J. Paul Getty Museum Ms. Ludwig XIII 16*. Edición de T. B. F. Cummins y B. Anderson. Los Angeles: Getty Research Institute.
- O'Phelan Godoy, S. (2013). *Mestizos reales en el virreinato del Perú: indios nobles, caciques y capitanes de mita*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Ossio, J. (Ed.). (1973). *Ideología mesiánica del mundo andino*. Lima: Ignacio Prado Pastor.
- Pachacuti Yamqui Salcamaygua, J. de S. C. (1993 [1613]). *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú*. Edición de Pierre Duviols y César Itier. Lima y Cuzco: Institut Français d'Études Andines y Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de Las Casas.
- Ricoeur, P. (1986). *Du texte à l' action. Essais d' herméneutique II*. París: Seuil.
- Sahuaraura Inca, J. A. (2001 [1850]). *Recuerdos de la monarquía peruana o bosquejo de la historia de los Incas*. Lima: Fundación Telefónica.
- Titu Cusi Yupanqui, D. (1992 [1570]). *Instrucción al licenciado don Lope García de Castro (1570)*, edición de Liliana Regalado. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Vega, J. J. (Ed.). (1974 [1542]). *Relación de la Descendencia, Gobierno y Conquista de los Incas*. Lima: Ediciones de la Biblioteca Universitaria.
- Wachtel, N. (1976). *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*. Madrid: Alianza Editorial.