



La enseñanza del español en la América colonial: pedagogía, latinidad y construcción de identidades en la emblemática de Guamán Poma de Ayala

Delfin Ortega-Sánchez¹

Recibido: 13 de marzo de 2017 / Aceptado: 16 de abril de 2018

Resumen. En este artículo se analizan los procesos de transculturación y conformación de identidades en la emblemática política de la *Primer nueva crónica y buen gobierno* de Guamán Poma de Ayala (ca. 1616). Entendida como un acto dialógico pluricultural entre las visiones cosmológicas andinas y los nuevos sistemas de codificación cultural europeos, el trabajo estudia la emblemática pomiana en torno a la educación colonial, la enseñanza del español y el *indio ladino*, a partir de las relaciones establecidas entre espacio, icono y símbolo.

Palabras clave: Literatura emblemática; Guamán Poma de Ayala; identidades culturales.

[en] The teaching of the Spanish language in colonial America: pedagogy, Latinity and construction of identities in the emblems of Guamán Poma de Ayala

Abstract. Transculturation processes and the formation of identities are analyzed in this investigation into the emblematic politics of the *Primer nueva crónica y buen gobierno* [First new chronicle and good government] of Guamán Poma de Ayala (ca. 1616). Understood as a pluricultural act of discourse between Andean cosmological visions and the new systems of European cultural codification, this study follows the emblematic chronicler from Poma on the subject of colonial education, the teaching of Spanish, and the *Ladino Indian*, through structured relations fixed between space, icon, and symbol.

Keywords: Emblematic literatura; Guamán Poma de Ayala; cultural identities.

Sumario: Introducción: de la emblemática política europea a la novohispana; 1. Guamán Poma de Ayala y la *Primer nueva crónica y buen gobierno*; 2. La emblemática de la *Primer nueva crónica y buen gobierno*; 3. El aprendizaje de la escritura castellana y la participación en los procesos administrativos coloniales: el *indio ladino*; 3.1. Don Cristóbal de León: personaje recurrente de *indio ladino*; 4. El padre de doctrina y el maestro, ¿obstáculos de aprendizaje?; 5. Conclusiones.

Cómo citar: Ortega-Sánchez, D. (2019). La enseñanza del español en la América colonial: pedagogía, latinidad y construcción de identidades en la emblemática de Guamán Poma de Ayala, en *Dicenda. Estudios de Lengua y Literatura Españolas*, 37, 51-74.

¹ Universidad de Burgos
dosanchez@ubu.es

Introducción: de la emblemática política europea a la novohispana

Vinculado a la recuperación renacentista de las *artes memoriae* y politizado en el contexto contrarreformista europeo, el emblema constituyó la práctica de combinar la palabra con la imagen en “la idea de que todo conocimiento depende de las impresiones sensoriales, particularmente de aquellas producidas por el sentido de la vista” (López-Baralt, 1990: 55). Su composición visual (con frecuencia, un grabado) y textual (un breve poema en forma de epigrama, octava, décima, soneto o glosa en prosa —habitual en la emblemática hispana—), solía acompañarse de un mote o lema moral, siguiendo la máxima horaciana del *utile dulci*. Esta estructura estable, expresión de realidades abstractas y conceptuales de tiempos y espacios indeterminados, y empleada, por primera vez, en el *Emblematum liber* (Alciato, 1531) del poeta y jurisconsulto Andrea Alciato (1492-1550) y el pintor Breuil, contemplaba una disposición tripartita (*emblema triplex*): 1) *Motto*, lema o *inscriptio*: nominación de la composición; 2) *Pictura* o ilustración: núcleo visual del emblema; 3) Epigrama o *subscriptio*: comentario encargado de desvelar el significado de la imagen simbólica propuesta.

El fin didáctico de la literatura emblemática se completaba con la impresión de los sentidos (Sebastián, 1995), con el objeto de garantizar la recepción de modelos de pensamiento deseables en el lector-observador, ya fuera príncipe, religioso o iletrado. Su valor didáctico y estético se orientaba a la expresión de valores éticos en una particular fusión de lo sensible y lo conceptual-textual (*delectare-docere*), y a la apelación de pasiones y afectos del lector-observador (*mouere*), modelando su conducta. Esta aproximación de lo tangible y lo intangible, por tanto, pretendía la materialización imaginativa de un concepto moral sobre las virtudes que habrían de regir la conducta —acción moral— de la ‘fuente’ de la República, el soberano. La imaginería política generada puede reducirse al cumplimiento de tres funciones básicas (Ortega-Sánchez, 2011a, 2011c):

1. *Política*. La imagen simbólica reafirma el poder político, expresado como ‘buena soberanía’, frente a la tiranía.

2. *Ideológica*. La ‘buena soberanía’ aparece articulada en imágenes alegóricas de naturaleza mitológica o fabulosa, que incluye vestuarios carnavalescos, obras de teatro y poemas. En función de su capacidad simbólica, el poder político, habitualmente representado en la figura del rey, se identifica con personajes históricos y mitológicos determinados, entre ellos, Salomón, Hércules, Atlas, Perseo, Apolo y Helios. Más tarde, los debates heliocéntricos y los textos de Bodino motivarían la introducción de otras metáforas del poder: el soberano como astro rey y piloto de la nave del Estado (Perceval, 2003).

3. *Moral*. El cabeza de la ‘buena soberanía’ encarna la figura de ‘padre de Estado’, justo y protector de la ‘familia’ institucional.

Esta interrelación entre palabra e imagen, inicialmente impulsada por Aristóteles, para quien el pensamiento funciona mediante la concatenación coherente de imágenes, recuperada por el franciscanismo, difundida por la ‘composición viendo el lugar’ jesuítica, defendida al tiempo que controlada en el Concilio de Trento (1545-1563), admitida, en general, por las artes de la memoria, y propagada por el éxito de la emblemática a partir de la publicación del *Emblematum liber*, encon-

traría renovada justificación en el contexto de la realidad indiana (Ortega-Sánchez, 2011c). En efecto, partiendo de la finalidad mnemotécnica de la imagen figurativa o geométrica amerindia, por la que se pretendía “representar mediante una figura el acontecimiento central que se quería fijar en la memoria” (Florescano, 2002: 89) —*acontecimiento y memoria*—, la retórica novohispana traduciría esta relación en *memoria artificial y conocimiento*, al estilo precolombino.

A partir de las relaciones establecidas entre espacio, icono y símbolo, Guamán Poma de Ayala se suma a esta vocación didáctica de la imagen de la Europa de los siglos XVI y XVII, adaptando los presupuestos conceptuales del emblema europeo a su *Primer nueva crónica y buen gobierno*, que concreta en realidades espaciales y temporales específicas (Ortega-Sánchez, 2011b). A diferencia de la ‘emblemática libraria’ de Soto, Covarrubias, Solórzano o Saavedra Fajardo, la historicidad con que es representada, en clave moral, la administración y sociedad colonial del virreinato peruano trasciende las funciones tradiciones de la emblemática política europea para responder a un tipo de ‘emblemática aplicada’, igualmente de naturaleza política e ideológica².

La cuidadosa configuración iconográfica de los emblemas del cronista representa el resultado del conocimiento consciente de la utilidad y potencial didáctico, persuasivo, propagandístico y mnemotécnico de la imagen. Además, el aprendizaje de la lectura y escritura de la lengua castellana se presentará aquí como uno de los instrumentos sociales más eficaces en el orden colonial y en la defensa del nativo ante las autoridades virreinales.

Guamán Poma sitúa, por tanto, en la lengua, la escritura y la educación colonial el germen del orden político y administrativo. En este sentido, el dominio de la escritura fijará la base para la conformación de una identidad múltiple y transcultural no excluyente, que evidencia la comunicación dialógica y efectiva de una *memoria cultural*, resultado de la negociación de dos identidades, la propia de la conciencia del pasado prehispánico y su recodificación ordenada en los patrones culturales europeos.

En este contexto de actualización retórica de la imagen memorativa en el Nuevo Mundo, el presente artículo pretende analizar los procesos de transculturación y conformación de identidades culturales en la emblemática política de la *Primer nueva crónica y buen gobierno* de Guamán Poma de Ayala (ca. 1616). Entendida ésta como acto dialógico pluricultural entre las visiones cosmológicas andinas y los nuevos sistemas de codificación cultural europeos, el estudio se detiene en la figura del *indio ladino* en el contexto administrativo y social del virreinato peruano.

Esta investigación analiza los emblemas relacionados con la metodología educativa, el aprendizaje de la lengua castellana y los usos sociales de su conocimiento, con el fin de aproximarse a la definición de su relevancia en la construcción de nuevas identidades culturales en torno a la figura del *indio ladino*.

Para la lectura y análisis de la emblemática del cronista, diseñamos un instrumento de vaciado de datos y análisis categorial de lectura e interpretación simbólico-topológica, válida para la decodificación y recepción crítica de los 398 emblemas de la *Primer nueva crónica*.

² Esta materialización pragmática del uso combinado de texto e imagen se constata en los numerosos programas simbólicos de pintura mural y lienzo, carros triunfales y túmulos funerarios en Nueva España y el Perú colonial (Ortega-Sánchez, 2011c).

1. Guamán Poma de Ayala y la *Primer nueva crónica y buen gobierno*

Pocas son las noticias biográficas sobre Felipe Guamán Poma de Ayala, la mayoría referidas por él mismo a lo largo de su manuscrito. Posiblemente, naciera en torno a 1535 en San Cristóbal de Suntuato (Sondondo), región de Huanuco o Lucanas, y muriera hacia el año 1616. Según sus confesiones, fue heredero de las dinastías reales inca y yarovilca; su madre, Juana Curi Ocllo, era la hija menor del décimo inca Túpac Yupanqui, y su padre, Martín Guamán Malqui de Ayala, descendía de los yarovilca allauca huánuicos, señores del *Chinchaysuyu* y promotores de la unidad imperial pre-incaica.

Junto a la competencia lingüística en su lengua materna, un dialecto del *runa simi*, Guamán adquiere la propia de la lengua castellana. Según sus notas biográficas, conoce otros dialectos y lenguas nativas: “Escogí la lengua e frasis castellana, *aymara, colla, puquina conde, yunga, quichiu ynga, uanca, chinchaysuyo, yauyo, andesuyo, condesuyo, collasuyo, cañari, cayanpi, quito*” (Poma de Ayala, ca. 1616: 10)³. Es posible que recibiera formación humanística de su hermanastro Martín de Ayala, presbítero y ermitaño mestizo hijo de Juana Curi Ocllo y del capitán Luis de Ávalos de Ayala⁴, y que la completara prestando servicios a la administración y jurisprudencia colonial como intérprete, teniente de corregidor, ayudante de visitadores eclesiásticos, instructor y secretario. Esta privilegiada posición le permitiría el acceso a las bibliotecas y centros educativos de elite para mestizos e hijos de caciques, y el conocimiento de las nuevas codificaciones culturales de los catálogos de preguntas, formuladas para las visitas, los confesionarios, los expedientes y protocolos judiciales, y de otras formas de documentación administrativa como los inventarios o calendarios (Fritz, 2005: 91).

La controvertida *Primer nueva crónica y buen gobierno* (ca. 1616)⁵ —en adelante, *NC*—⁶ de Guamán Poma de Ayala puede considerarse el texto verbo-visual más importante de la producción intelectual novohispana. Entre sus finalidades, fue concebida para la denuncia documental de los desastres y abusos españoles en el virreinato peruano, sirviendo también de soporte a la descripción de su propuesta de ‘buen gobierno’⁷, ésta articulada en modelos ideales de comportamiento, moral y virtud, a partir de su particular hibridación de la cultura didáctico-visual europea, la yarovilca y la inca.

La *NC*, hallada por el investigador alemán Richard Pietschmann en la Colección Real de Copenhague en 1908, se compone de 1189 folios en cuya redacción se

³ Probados los errores de la paginación original de la crónica, en esta investigación empleamos la estandarizada de Murra y Adorno (1980).

⁴ Según noticias del cronista, su padre prestó servicios a este capitán en la Huarinapampa (Collao), ocasión en la que le salvaría la vida. En agradecimiento, el español le otorgaría el apellido ‘de Ayala’.

⁵ En 1616 el cronista incorporó adiciones y enmiendas a la primera versión del manuscrito, razón por la que puede proponerse esta fecha como la más cierta para la edición final de la obra (Adorno y Boserup, 2003: 48-49). Acerca del carácter controvertido de la crónica, pueden consultarse los estudios de Adorno (2000) y Cantú (2001).

⁶ Cód. GKS 2232 4°, Biblioteca Real de Dinamarca, Copenhague.

⁷ Entre los remedios al desorden de la administración colonial, propone el autor: los delegados reales deberán ser dos, el virrey y el Consejo Real; cada provincia deberá ser administrada por un cacique nativo; deberá reconocerse el privilegio natural de los antiguos señores; se permitirá el ordenamiento de sacerdotes nativos; indígenas y españoles habrán de separarse en distintos poblados, evitando el mestizaje y sus efectos sobre la composición racial, étnica y social del Perú andino, origen de la desestructuración de las jerarquías tradicionales, y fomentando la repoblación de las comunidades indígenas; se prohibirá la violación de las indias por los sacerdotes; y se nombrará a un visitador general, encargado de controlar el sistema (Ortega-Sánchez, 2011a).

invertiría un período de pocos años, frente a los veinte o treinta que dice el cronista haber investigado (Serna, 2012: 113). Su complejidad historiográfica y narrativa aleja al manuscrito de la adscripción a cualquier tradición cultural específica, dificultando su filiación a la crónica de Indias, justificada por su afán cronológico, la utilización de testigos oculares y la intención moralizadora (González, 1999). De igual manera, la presentación de una alternativa política al *mal gobierno* de la monarquía española en el Virreinato del Perú (Poma de Ayala, *ca.* 1616: 438-490) aproxima el texto de Guamán al memorial arbitrista (Pérez-Cantó, 1996: 141-188; Poma de Ayala, *ca.* 1616: 671); a la carta; a los tratados políticos de derecho y educación de príncipes (López-Baralt, 1988: 481)⁸; al manual de predicadores (Poma de Ayala, *ca.* 1616: 974-999), mediante el uso de la técnica didáctica de diálogo cruzado de pregunta-respuesta ('entrevista' entre predicador y neófito), frecuente en los manuales de evangelización, y la incorporación de más de una docena de sermones (Adorno, 1991b, 1991c; Poma de Ayala, *ca.* 1616: 11, 52, 56, 62, 78, 144, 369, 490, 573, 672, 673, 714, 725, 751, 832, 922, 972, 998 y 1085), probable influencia de los sermonarios y catecismos producidos en Lima tras la celebración del Tercer Concilio Limense (1583)⁹; y a la crónica india, género iniciado por la primera generación de cronistas amerindios Castro Tito Cusi Yupanqui y Juan de Santa Cruz Pachacuti, característico por la asunción de la actitud fatalista, la inexactitud histórica¹⁰ y la confusión lingüística quechua-castellano (Porrás, 1999: 41)¹¹, tal y como muestran los errores de transferencia e hipercorrección del manuscrito de Guamán.

A pesar de esta heterogeneidad narrativa, la *NC* se adapta a la preceptiva de la historiografía europea coetánea, incorporando la responsabilidad del sujeto social como agente de cambio histórico, y de la génesis y devenir de los Estados; la cuidadosa observación de la naturaleza con detalladas descripciones etnográficas del pasado preincaico e inca; y la adopción de la perspectiva providencialista, trazada desde

⁸ La literatura de *regimine principum*, perfilada como género en el siglo XVI, se caracterizó por la actitud personal con la que los escritores-ilustradores se dirigían a los gobernantes –fuentes del bien o del mal de los reinos–, por el énfasis en la educación y por la necesaria representación del príncipe como modelo de virtud (Galino, 1948). Precisamente, será la clasificación ilustrada de *topoi* de vicios y virtudes la que modele el género en manuales, libros de frases y colecciones de lugares comunes ilustrados (Chaparro, 2008).

⁹ De particular importancia sería para nuestro autor el *Tercero Catecismo y exposición de la doctrina por sermones*, en el que participaría de forma muy activa el jesuita José de Acosta, y cuyas recomendaciones sigue al pie de la letra: adecuación del texto a los distintos públicos, uso de repeticiones para la fijación del mensaje en la memoria, y empleo de un estilo claro o de un tono conversacional (Ortega-Sánchez, 2009b).

¹⁰ Prueba de ello es la importante confusión entre dos hechos: el asombro del conquistador Pedro de Candía ante las riquezas de Huayna Cápac en Tumbes durante la expedición de 1527, suceso documentado, y el supuesto encuentro de ambos en el Cuzco (Poma de Ayala, *ca.* 1616: 371).

¹¹ Esta pretendida confusión lingüística, sin embargo, no parece corresponderse con la verdadera intención del cronista, quien desarrolla una conciencia metalingüística. Coincidimos con Cárdenas (1997) en considerar esta conciencia como la capacidad de “percibir, por un lado, ciertos rasgos morfosintácticos del castellano de hablantes monolingües y de bilingües con un grado de bilingüismo más acentuado que el suyo; [y] por otro lado, (...) [de distinguir] en quechua diversos grados de dominio en hablantes nativos y extranjeros. Esta percepción es la que le permite reproducirlos, manipularlos y lograr un efecto de verosimilitud que es aprovechado para sus fines de resistencia y protesta” (55). Consecuencia de la influencia de la lengua social y culturalmente dominante, uno de los reflejos de la realidad lingüística fue la aparición de una de las variedades más reconocibles en el contexto colonial: la traslación de estructuras propias del castellano, criticada por el cronista (Cerrón, 2010). La conciencia metalingüística de Guamán se traduce también en competencia capaz de “controlar las interferencias que ocasiona el bilingüismo”, de “recurrir a su lengua materna cuando lo pide la narración y (...) de alternar registros y niveles lingüísticos (...), es decir, de adaptar estructuras discursivas y textuales españolas para hablar sobre el mundo andino sin abandonar su identidad andina” (Garatea, 2016: 52).

América hacia el Viejo Mundo. En esta línea, la *NC* aborda la historia de la colonia desde parámetros ético-legales a través de la esclavitud, la libertad o la injusticia en los diversos enunciados que la conforman.

Atendiendo a su diversidad temática, es posible reconocer en el manuscrito tres partes diferenciadas: la *Nueva Crónica* y la *Historia de la Conquista*, finalizadas entre 1612 y 1613, y el *Buen Gobierno*, entre 1613 y 1615 (Pezzuto, 2006: 227). La primera y segunda parte desarrollan la historia del *Tawantinsuyu*, desde la creación cristianizada del mundo hasta la conquista del Perú y las guerras civiles, reinterpretando “la cosmovisión andina con la aplicación de términos cristianos a conceptos precoloniales” (Fritz, 2005: 93), esto es, la reforma del universo según la cosmogonía cuatripartita andina en la que cada parte se hallará gobernada por un príncipe, y en la que el emperador español reuniría en su persona el poder del “nuevo inca de una cristiandad andina” (Ortega, 1988: 371-372). En ambas, la imagen del inca se perfila por la ilegitimidad de su gobierno, el despotismo y la crueldad. La llegada de los españoles, asevera Guamán, sería necesaria en la erradicación de la idolatría inca, y la conquista, aceptada. El imperio español es interpretado, por tanto, como instrumento de los designios divinos, y la conquista, como su proceso natural de legitimación (Serna, 2012: 114-118)¹². En esta reconducción del desorden idólatrico incaico también proclama la labor evangelizadora, especialmente de las órdenes franciscana y jesuita (Poma de Ayala, *ca.* 1616: 673-674). Esta idea providencialista impulsará la valoración del Nuevo Mundo como encrucijada del cristianismo.

Finalmente, con el título *Buen gobierno*, el andino relaciona la historia de los primeros años del siglo XVII, fundamentalmente los comprendidos entre 1608 y 1613, y analiza la vida colonial en la administración del virreinato. Presentado en calidad de consejero real ante el rey de España, Felipe III, Guamán redacta e ilustra esta tercera parte como un compendioso alegato de denuncias contra los abusos de corregidores, religiosos (excepción hecha a franciscanos y jesuitas), encomenderos, falsos licenciados y criollos haraganes, y la idolatría, la codicia de los caciques y la lujuria de los clérigos¹³. Junto a la valoración positiva de la figura del monarca y de determinadas autoridades virreinales, pone en marcha su propuesta de reforma (Serna, 2012: 114).

2. La emblemática de la *Primer nueva crónica y buen gobierno*

Los dibujos a pluma y tinta sobre papel de la *NC* denotan el conocimiento del grabado europeo, aunque destaca su especial estilo compositivo y originalidad en la línea-

¹² El autor afirma la existencia de una etapa de pre-evangelización prehispánica, encabezada por el apóstol San Bartolomé. Es en este período, abordado en la narración de las cuatro edades pre-incaicas, donde Guamán atribuye el orden y la asunción de los valores cristianos a la sociedad andina: “[...] Y fue enviado el Espíritu Santo a los sanctos apóstoles y se rrepartió a todo el mundo los apóstoles. Y ací bino San Bartolomé a este rreyno de las Yndias en este tienpo de *Chinbo Urma* (segunda reina, *coya*)” (Poma de Ayala, *ca.* 1616: 123).

¹³ La concepción de una crónica ilustrada aparece motivada por la conocida afición del monarca a las artes visuales: “Pasé trauajo para sacar con el deseo de presentar a vuestra Magestad este dicho libro yntitulado *Primer nueva corónica* de las Yndias del Pirú y prouechoso a los dichos fieles cristianos, escrito y desbojado de mi mano y ingenio para que la uariedad de ellas y de las pinturas y la enbinción y dibuxo a que vuestra Magestad es inclinado haga fázil aquel peso y molestia de una letura falta de enbinción y de aquel ornamento y polido ystilo en los grandes ingeniosos se hallan” (Poma de Ayala, *ca.* 1616: 10).

lidad y limpieza del trazado —sin referentes en la iconografía europea—, vinculado al arte mural indígena del momento¹⁴. Su aparente sencillez y carácter naturalista, por el que se representan personas, hechos y objetos concretos, sin embargo, incluye contenidos donde lo conceptual sobrepasa lo figurativo, ofreciendo dos lecturas iconográficas: una externa descriptiva, destinada al lector-observador europeo, y otra interna, dirigida al nativo.

A pesar de que la complejidad temática y genérica de la crónica hace inapropiada cualquier clasificación totalizadora, las imágenes de la obra de Guamán se aproximan al modelo estructural y conceptual de la emblemática política europea por su efectivo potencial didáctico, mnemotécnico y propagandístico, incorporando imágenes didácticas discursivas a las narrativas textuales (López-Baralt, 1988; Ortega-Sánchez, 2009a: 42-63; Ortega-Sánchez, 2010; Ortega-Sánchez, 2011a: 57-76).

Sin embargo, de acuerdo con los propósitos del autor, la extensa denuncia subvertirá sus funciones: sustituye la noción *política* del emblema, entendida como *escaparate* de la buena soberanía, imagen habitual en las celebraciones cívicas, por la de *tiranía* en la administración colonial; trasmuta la noción *ideológica*, figurada en la representación de fábulas y mitos clásicos a otra más realista, descriptiva y delimitada en tiempos y espacios concretos; por último, utiliza la noción *moral* para vehicular y argumentar su protesta/propuesta de ‘buen gobierno’ desde una perspectiva organicista del Estado. En este sentido, el autor no trata de recordar y/o teorizar sobre las virtudes del príncipe cristiano, cabeza del Estado, en el buen funcionamiento de su gobierno, sino de dirigirlas hacia los agentes políticos y religiosos más próximos al nativo, cuyos valores recupera de la mirada nostálgica e idealizada del Perú prehispánico.

Los emblemas de la *NC*, en cualquier caso, se acomodan a la funcionalidad didáctico-propagandística de la emblemática europea, compartiendo elementos compositivos: ambas encabezan sus imágenes con un *mote* (título); seguidamente, incorporan la *figura* (tema iconográfico discursivo principal); las dos incluyen, en ocasiones, *cintas parlantes* (completan el discurso iconográfico de la/s figura/s)¹⁵; y también ambas asocian una extensa *glosa* en prosa, habitualmente, en forma de sermón, encargada de desvelar el significado de la *pictura* propuesta.

Como demuestran Van de Guchte (1992) y Ortega-Sánchez (2011a) desde una perspectiva compositiva, la estilística y patrones temáticos de las *picturae* que conforman la emblemática pomiana también registran relaciones de dependencia con la cultura visual europea. Entre las correspondencias posibles, baste mencionar las referidas a la denuncia de la tiranía, articulada en escenas de ejecuciones presenciadas por autoridades impasibles (Correspondencia 1) y en castigos corporales (Correspondencia 2), y de la avaricia (Correspondencia 3), representada en la moneda, símbolo frecuente en los tratados político-morales de emblemática europeos.

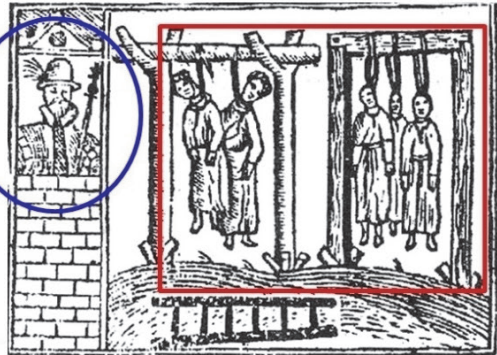
¹⁴ Son conocidas las correspondencias iconográficas formales y de contenido con la *Historia y genealogía real de los Reyes Incas del Perú. De sus hechos, costumbres, trajes y manera de gobierno*, o Códice Murúa, de Fray Martín de Murúa (Curátola, 2003; Murúa, 2004: 7-72; Velezmoro, 2005).

¹⁵ Las cintas parlantes, ya frecuentes en las manifestaciones artísticas del medievo europeo, nominan y dramatizan la escena, aportando narratividad a la imagen en la que se integran. Pueden derivar en un verdadero diálogo entre los personajes actuantes.



El corregidor de minas castiga cruelmente a los caciques principales
(Poma de Ayala, ca.1616: 529)

Mal apremia el que es tyrano el beneficio
(De Soto, 1599: 94)



Correspondencia 1. Pictura. Dependencias (tiranía).

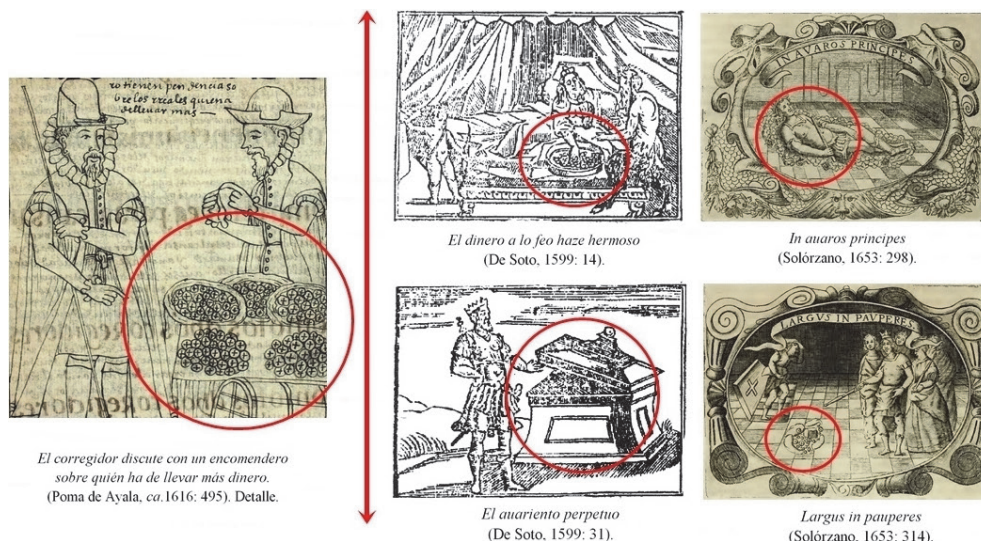


Castiga cruelmente los dichos padres a los niños
(Poma de Ayala, ca.1616: 599). Detalle.

El hijo castiga a su padre
(Muller, ca. 1595). Detalle.



Correspondencia 2. Pictura. Dependencias (tiranía).



Correspondencia 3. *Pictura*. Dependencias (avaricia).

La configuración de las figuras y escenas de la crónica parte, además, de la relación topológica entre icono, espacio y símbolo, resultado de la cual subyacen dos regularidades estructurales y dos tipos de contenidos: uno dirigido al lector-observador europeo y otro al andino. La lectura semiótica y su interpretación iconográfica permiten descubrir su composición, basada en el código artístico europeo de la iconografía cristiana y la topológica de la simbología espacial del *Tawantinsuyu* inca, éste de distribución cuatripartita organizado alrededor de un centro unificador, mediador o de síntesis. Los emblemas de Guamán Poma de Ayala se presentan, en consecuencia, como “aparatos semiológicos para la conquista simbólica de la realidad” (Rodríguez de la Flor, 2000: 342), mediante la interacción codificada del paradigma cultural europeo y andino. Esta determinación subjetivada de lo cultural condicionará la construcción de las bases de la nueva realidad novohispana.

De acuerdo con los planteamientos de lectura iconográfica de Adorno (1984) y, más recientemente, de González, Rosati y Sánchez (2001, 2003), la iconografía del cronista-artista mantiene la perspectiva jerárquica dual del universo andino, basado en pares opuestos y complementarios: arriba-abajo (*Hanan-Hurin*), derecha-izquierda, masculino-femenino, anciano-joven, cielo-tierra. Desde este sistema podría entenderse la topología espacial del *Tawantinsuyu*, el mundo andino de los cuatro rumbos: *Chinchaysuyu* (Rumbo Norte), *Antisuyu* (Rumbo Este), *Collasuyu* (Rumbo Sur) y *Cuntisuyu* (Rumbo Oeste). La conformación de esta organización tomaría al Cuzco como centro, ‘ombligo del mundo’¹⁶, a partir del cual podría definirse el eje

¹⁶ La interpretación del significado del vocablo *Cuzco* como ‘ombligo del mundo’ parece responder a un *topos* literario, habitualmente frecuentado por los autores renacentistas y recuperado por el Inca Garcilaso en sus *Comentarios* (II, XI, 89): “Pusieron por punto o centro [del Tawantinsuyu] la ciudad del Cozco, que en la lengua particular de los Incas quiere dezir ombligo de la tierra: llamáronla con buena semejança ombligo, porque todo el Perú es largo y angosto como un cuerpo humano, y aquella ciudad está casi en medio (énfasis agregado)” (Cerrón-Palomino, 2006: 156).

del par arriba-abajo del mundo terrenal (*Hanan-Hurin*). El primer término de este par, arriba-*Hanan*, lo compondría el *Chinchaysuyo* y el *Antisuyo*, mientras que el segundo, abajo-*Hurin*, estaría formado por el *Collasuyo* y *Cuntisuyo* (Figura 1).

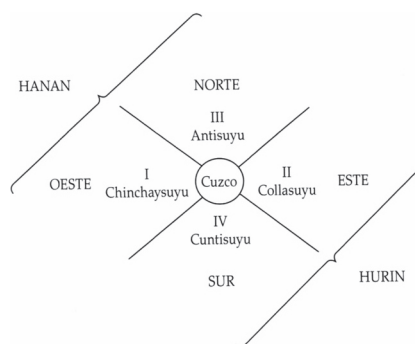


Figura 1. Topología del *Tawantinsuyu* (Ortega-Sánchez, 2011a: 79; Wachtel, 1973: 181).

Según los modelos jerárquicos de pensamiento inca, los cuatro cuadrantes del *Tawantinsuyu* se ordenarían mediante la atribución de valores, de manera que el *Antisuyo* se supeditaría al *Chinchaysuyu* en el *Hanan* y el *Collasuyo* al *Cuntisuyo* en el *Hurin*.

Igualmente, las láminas del cronista atienden al valor posicional de pares de opuestos complementarios en los que se distinguen patrones de jerarquía, donde el primer término recibe valores más positivos que su opuesto, subordinado, por lo tanto, al primero, en la composición y lectura narrativo-iconográfica. Estas relaciones disponen y dotan de valor a los diferentes motivos que componen las *picturae* pomianas, relaciones habitualmente presentadas de forma simultánea. En función de esto, encontramos patrones de *jerarquía vertical* con el par “arriba-abajo”, el primero identificado con el mundo superior, divino, y el segundo con el terrenal y natural; de *jerarquía horizontal de espacio* con las relaciones este-oeste, delante-detrás, derecha-izquierda; de *jerarquía horizontal de temporalidad* con las relaciones de edad mayor-menor; y de *jerarquía horizontal de género* masculino y femenino (Tabla 1).

Tabla 1. *Decodificación iconográfica.* Fuente: elaboración propia, a partir de Adorno (1984), y de González, Rosati y Sánchez (2001 y 2003).

Categoría de lectura topológica	Clave de interpretación narrativo-iconográfica	Descripción
Dirección de lectura <i>Narratio</i> escenográfica	Espacio iconográfico central Inversa a la posición del lector-observador	La dirección de la lectura iconográfica parte del espacio central, de acuerdo con la <i>narratio</i> escenográfica, inversa a la posición del lector-observador.

Categoría de lectura topológica	Clave de interpretación narrativo-iconográfica	Descripción
Relación simbólica derecha-izquierda Derecha Izquierda	<i>Derecha</i> (altos valores, virtudes éticas, atribuciones valóricas generales positivas) <i>Izquierda</i> (opuestos conceptuales)	En la relación simbólica derecha-izquierda, los altos valores y virtudes éticas se adjudican al espacio derecho, mientras que sus opuestos conceptuales, motivos pictóricos a los que se enfrenta la definición de los primeros, al izquierdo.
Relación simbólica masculino-femenino Masculino femenino	<i>Masculino</i> (derecha) <i>Femenino</i> (izquierda)	En la relación simbólica masculino-femenino, la correspondencia topológica del primero será la derecha, mientras que la topología del segundo se registrará por el espacio simbólico de la izquierda.
Relación <i>Hanan-Hurin</i> Arriba Abajo	<i>Hanan</i> (arriba) <i>Hurin</i> (abajo)	Los valores topológicos del <i>Hanan</i> corresponden a la posición de ‘arriba’. En el <i>Hanan</i> se encuentra el <i>Chinchaysuyu</i> , el <i>suyu</i> más rico y virtuoso del <i>Tawantinsuyu</i> , del que Guamán dice descender. Los valores topológicos del <i>Hurin</i> , por su parte, corresponden a la posición ‘abajo’. En el <i>Hurin</i> se ubica el <i>Collasuyu</i> , conocido, según describe el cronista, por su naturaleza hipócrita y codiciosa como muestra la explotación de las minas del Potosí.
<i>Contravalor</i> de jerarquía vertical. <i>Contravalor</i> de jerarquía horizontal derecha-izquierda.	Relación jerárquica vertical invertida Inversión de la relación derecha-izquierda	Cuando el autor protesta sobre ciertos acontecimientos o costumbres, la relación jerárquica vertical aparece intencionadamente invertida. Esta disposición contraria será expresión de caos. Si con la jerarquía del <i>contravalor</i> se discute la autoridad o virtud del personaje o grupo de individuos situados en una posición contraria, igualmente, el <i>contravalor</i> en las relaciones derecha-izquierda refuerza la idea de desorden o superposición del <i>Collaysuyu</i> al <i>Chinchaysuyu</i> -el ‘mundo al revés’-.
<i>Motivo regulador</i> derecha-izquierda	Regulación y síntesis	Puede localizarse el <i>motivo regulador</i> en algunas relaciones derecha-izquierda, por el que la relación entre estos opuestos excluyentes se ve mediada por un elemento regulador, ubicado en la posición central de la escena. La importancia de su función radica, bien en su capacidad para conciliar la diferencia, integrándola en un todo armonioso, o bien para sintetizar los pares opuestos que lo rodean.

3. El aprendizaje de la escritura castellana y la participación en los procesos administrativos coloniales: el indio ladino

Las órdenes religiosas, de forma individual, o congregadas en colegios para hijos de caciques, seminarios y doctrinas, fueron las encargadas de impulsar las metodologías educativas y formativas de aculturación de la población nativa (Alaperrine-Bouyer, 2007). En ellas, la escritura alfabética se impondría como única vía de comunicación y el español como el idioma oficial de la administración, de la justicia, de la literatura y del alto clero, razón por la que la escritura indígena en las sociedades hispanoamericanas se sumiría en un proceso de transculturación que acompañaría a las relaciones coloniales (Dueñas, 2008: 189).

El aprendizaje de la lectura y escritura de la lengua castellana se presenta en la NC, en consecuencia, como instrumento necesario para la supervivencia y defensa de los nativos ante las autoridades virreinales (Ortega-Sánchez, 2011b; Poma de Ayala, *ca.* 1616: 685, 686, 758, 762, 766, 770, 784, 785, 796, 799, 803, 807, 838, 872, 906). La escritura, a la que Guamán atribuye funciones sociales específicas en el contexto colonial, opera en la NC como mediadora cultural responsable. En efecto, ante la necesidad de aprender la lengua y escritura castellana —*conciencia de la letra*—, el autor advierte su uso responsable —*conciencia de la cultura*— (Ortega, 1988: 373-374). Los textos surgidos de este aprendizaje expresarán, por lo tanto, la transculturación del imaginario político europeo y su reformulación para la construcción intelectual e interpretación de la nueva realidad andina.

Muy significativo resulta el emblema número uno (Figura 2), intitulado con el *mote* “Padres. Haze petición i nota el padre y enciste al cacique contra el corregidor o contra el mismo cacique principal para rebolbello entre ellos. Después al cabo s(e) venga del cacique y pide cohechos de los yndios” (Poma de Ayala, *ca.* 1616: 602).

La escena representa a la autoridad nativa local, Don Juan Pilcone, quien, junto a otro indígena, formula sus quejas ante el corregidor, mientras un padre de doctrina, con suma atención y revestido con la vestimenta y atributos sacerdotales tradicionales, redacta el informe que habrá de ser presentado ante las autoridades coloniales. En él puede leerse el texto-‘cinta parlante’: “Don Juan Pilcone de Aparaca, curaca camachicoc: Digo que el corregidor me pide yndio para traxeneador”. Los dos nativos mantienen el dedo índice de la mano derecha levantado (*pronus*), signo de afirmación o alusión a argumentos de suma importancia (Ortega-Sánchez, 2013).

La autoridad local, por su parte, aparece dispuesta de *llauto*, ornamento característico de las dignidades gubernamentales incas, y adornado con una flor en la frente y una pluma en la parte posterior. Toda la escena se desarrolla en un habitáculo de suelo embaldosado, con un pequeño vano hacia el exterior, situado en el espacio simbólico-iconográfico del sacerdote.

Según las relaciones simbólicas de lateralidad-oposición andina y de acuerdo con propósito del autor, ambos se encuentran en espacios topológicos previsibles: Juan Pilcone a la derecha conceptual positiva y el padre de doctrina a la izquierda, su opuesto. Asimismo, las quejas del primero actúan como centro visual de la escena, elemento divisor de figuras antagónicas. Con esta imagen y la extensa *glosa*-comentario que la acompaña, Guamán denuncia a los padres de doctrina y la manipulación de la que son objeto las peticiones de los indios principales:

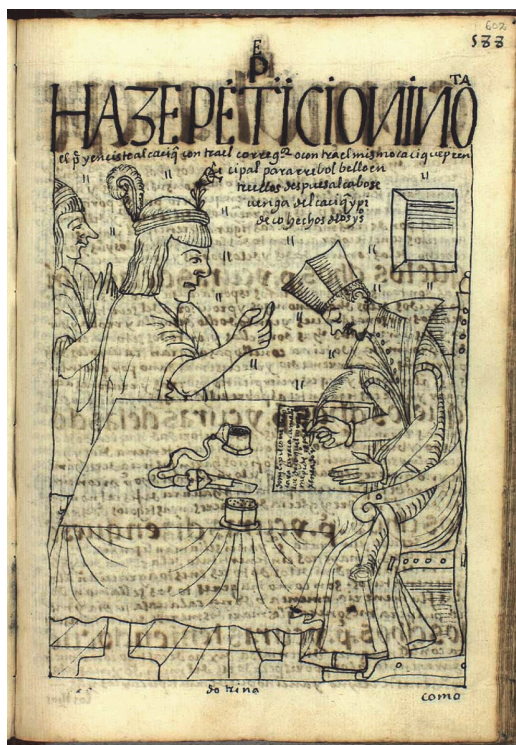


Figura 2. *Denuncia de don Juan Pilcone.*

Cómo haze peticiones los dichos padres y curas de las dichas dotrinas destes rreynos o los dichos bicarios por rrebolber a los dichos corregidores con los precncipales. Hazen las dichas peticiones con sus manos y nota y mandan que tenga pleyto y encisten quanto puede porque se rrebuelba la tierra. Después queda rey[é]ndose del corregidor y de los precncipales; por detrás manda castigar al precncipal y anci se uengan ellos (Poma de Ayala, *ca.* 1616: 603).

Son frecuentes las referencias textuales que, en combinación con las *picturae* que las completan, exponen las serias consecuencias de formalizar estas peticiones y quejas contra la administración colonial, y que el autor-artista concentra en la figura del *indio ladino*, amerindio convertido al catolicismo y competente en el uso de la lengua y costumbres españolas (Adorno, 1992). En efecto:

La expresión indio ladino abarcó una variedad de categorías sociales, refiriéndose tanto a indios comuneros como a nobles hereditarios, quienes poseían algún conocimiento de la lengua y las costumbres españolas, y mantenían vínculos con la administración colonial o la Iglesia. El rasgo común de este diverso grupo era su experiencia como intermediarios que empleaban el castellano y las lenguas indígenas para establecer el contacto entre los españoles y las comunidades locales en las esferas civil y eclesiástica (Charles, 2004: 13).

El aprendizaje de la lengua castellana otorgó al indio ladino una distinguida posición social como mediador cultural en la sociedad colonial, y como “intermediario entre la burocracia colonial, la élite y el grueso de la población indígena” (Lutz, 1995: 222). Esta figura social emplearía la nueva competencia lingüística e intercultural con el objeto de auxiliar en las negociaciones entre la administración colonial y los pueblos nativos; esto es, el intermediario entre los primeros capitanes de la conquista y los *kurakakuna*, señores étnicos mediadores entre la sociedad nativa y la colonial, y los *yanakuna*, servidores autóctonos de patrones coloniales¹⁷.

La autoridad de este nuevo actor en la estructura social del Virreinato del Perú y su intervención en el discurso cultural colonial residía, no solo en el reconocimiento de la necesidad de la escritura castellana en el mantenimiento del nuevo orden, sino también en su capacidad de conectar, desde niveles lingüísticos y simbólico-culturales, dos mundos.

3.1. Don Cristóbal de León: personaje recurrente de *indio ladino*

Guamán personifica la figura del *indio ladino* en don Cristóbal de León¹⁸, hijo del cacique del pueblo de San Pedro de Queca García *Mullo Guamani*, y que frecuentemente presenta en la *Nueva crónica* como uno de sus discípulos “cristiano(s) y ladino(s) principal(es) [y] amigo[s] de defender a los pobres” (Poma de Ayala, *ca.* 1616: 499). Este personaje conduce las intenciones de Guamán Poma al tiempo que le representa como parte de un grupo social privilegiado, capaz de influir en el orden colonial que condena. Será, precisamente, a partir de su figuración textual e iconográfica desde donde el autor llame la atención sobre la importancia del conocimiento de la lengua y escritura castellanas para la reclamación de derechos y sus repercusiones en la administración colonial. En este punto, Guamán relata la persecución de la que fue objeto Cristóbal de León por el corregidor de Lucanas, quien le apresó, castigó en el cepo, quemó su casa y desterró por haber formalizado quejas contra la administración (Ortega-Sánchez, 2011a). Esta figuración también le servirá para expresar su denuncia contra la utilización inmoral de la competencia lingüística del ladino en la falsificación de informaciones¹⁹.

Explícitamente, en el tercer emblema objeto de análisis, intitulado con el *mote* “Q[ue] el comendero le haze ahorcar al cacique principal don Juan *Cayan Chire* y por dalle contento al encomendero le cuelga el corregidor” (Poma de Ayala, *ca.* 1616: 571) (Figura 3), observamos tres personajes: Juan *Cayan Chire*, cacique principal ajusticiado, un corregidor y un encomendero.

¹⁷ En uso de su conocimiento y, por tanto, capacidad de detección de idolatrías, objetos asociados y rituales ancestrales, y a medida que avanzaba la interacción entre las cosmovisiones andina y española, la presencia del *indio ladino* como personaje tipo en la sociedad colonial se concretó en la asunción de diversos roles: líderes mesiánicos, litigantes, oficiales de la Iglesia y el Estado, escritores o acompañantes de visitantes eclesiásticos. Entre estos ‘indios de confianza’ se encontraba el propio Guamán, tal y como declara cuando recuerda al padre Cristóbal de Alborno, juez y visitador eclesiástico, a propósito de la extirpación de las manifestaciones idolátricas del *Taqwi Onqoy* (‘enfermedad de la danza’) entre los años 1569 y 1571 en Huamanga. La activa participación en la vida de la administración y política colonial hace que el andino se defina como católico a lo largo de toda la obra, haciendo coincidir su condición con sus antepasados. A este respecto, consúltese Adorno (1991a, 1991b).

¹⁸ La etimología de su nombre y apellido han hecho pensar a los estudiosos en la experiencia vital del propio cronista y en la conexión de las dos cosmovisiones culturales, la occidental y la andina: ‘Cristóbal’ (servidor de Cristo) de ‘León’ (servidor de león, puma).

¹⁹ Las razones de la crítica podrían radicar en los contactos directos del *indio ladino* con la población indígena, en ocasiones, dirigidos a “menospreciar, maltratar, robar y estafar al indio” (Lutz, 1995: 222).

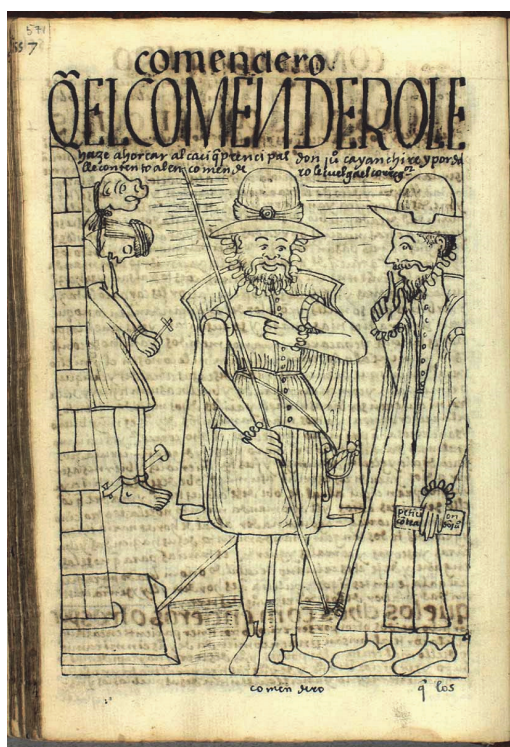


Figura 3. *Ajusticiamiento del cacique Juan Cayan Chire.*

Las disposiciones espaciales de los personajes y la lectura de sus gestos aportan las claves interpretativas que el autor completa en la *glosa* de la lámina: el nativo se encuentra bien ubicado a la derecha topológica, mientras el corregidor y el encomendero ocupan el espacio central e izquierdo, respectivamente; el corregidor porta el atributo de su cargo, la vara, y el encomendero una orden de ajusticiamiento en su mano izquierda, en cuyo encabezado puede leerse: ‘petición contra don Juan’.

El corregidor, elegantemente vestido con espada al cinto y sonrisa satisfecha, señala con su mano izquierda al encomendero, signo de indignidad, el cumplimiento de la ejecución. De igual modo y actitud, el encomendero pide silencio al corregidor sobre la sentencia y ejecución. Mientras tanto, la autoridad local aparece con las manos unidas sosteniendo un crucifijo, muestra de fe y expresión de injusticia.

Con esta imagen se recriminan los abusos de los principales funcionarios reales, concretados en ajusticiamientos en los que el encomendero o el padre de doctrina solicitan al corregidor el ajusticiamiento del cacique principal, acusado de presentar una defensa legal. Como observamos en el dibujo, resuelta la demanda, el encomendero hace un ademán, tal vez, de silencio con la mano derecha. La relación de este posible silencio con el indio ahorcado es clara, pues Guamán la codifica en la figura del corregidor, guiando al lector-observador en la lectura final de la *pictura*. En la *glosa* a la imagen, Guamán se refiere al castigo de don Cristóbal de León quien, como la autoridad local, fue perseguido por la defensa de derechos:

Que los comenderos son enemigos mortales de los caciques prencipales porque a de defender a los yndios. Y acá procura que todos muera ahorcado. Y el dicho corregidor lo ahorca o lo castiga, afrenta por dalle contento al encomendero y al padre de la dotrina, como le ahorcó a don Juan *Cayan Chire*, cacique prencipal, y a don Pedro *Poma Songo* de Luri Cocha, murió preciguido. Don Diego *Tiracina* de Banbo se murió preciguido. Y don Cristóbal de León fue afrentado y castigado (Poma de Ayala, ca. 1616: 572).

Este rechazo a la ‘ladinidad’, por su capacitación para participar en el sistema jurídico colonial, se manifiesta, de forma específica, en los dos siguientes emblemas (Figuras 4 y 5), donde se representa el apresamiento del discípulo de Guamán, motivo narrativo recurrente en la *NC*.



Figura 4. Don Cristóbal de León, apresado por el corregidor.

En la primera *pictura*, intitulada con el *mote* “Correg[id]or tiene preso y amolestado a don Cristóbal de León, segunda persona, porque defendió a los yndios de la prouincia” (Poma de Ayala, ca. 1616: 498) (Figura 4), los planos espaciales verticales que componen esta escena de interior embaldosado se separan con la idea de enfatizar la división entre la defensa de los nativos, que lidera Cristóbal de León, y la injusticia, administrada por el corregidor. Para reforzar esta lateralidad vertical, el cronista-artista dramatiza un breve diálogo entre el funcionario real y el apre-

sado con dos textos-‘cintas parlantes’: uno, redactado entre las dos composiciones iconográficas verticales —“Uarcuscayqui galeraman carcoscayqui, pleyista vellaco yndio” (te voy a colgar, te voy a expulsar a las galeras, pleitista bellaco indio)— y otro en la madera del cepo del ladino —“Runayrayco cay sepopi nacarisac” (por mi gente, voy a sufrir en este cepo)—.

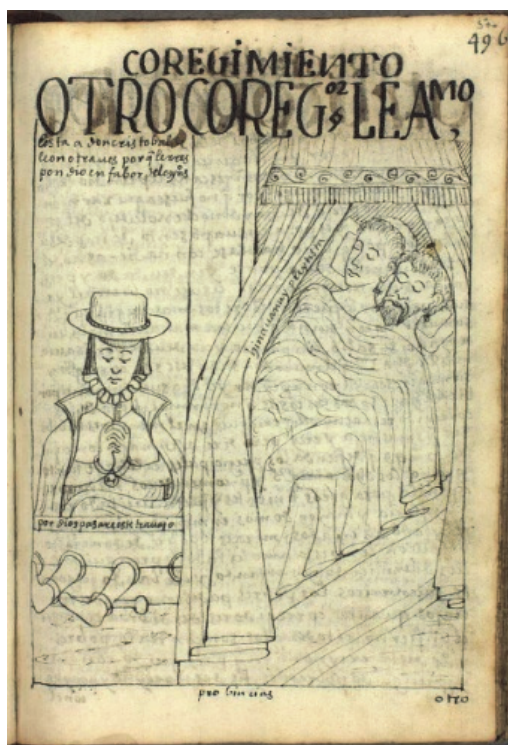


Figura 5. Don Cristóbal de León, apresado por el corregidor.

A la derecha conceptual, el *indio ladino* acepta con resignación el injusto castigo en un cepo que inmoviliza sus piernas. En actitud de oración y sujeto con grilletes en manos y pies, aparece elegantemente vestido al estilo español con sombrero, capa y gola. A su opuesta izquierda conceptual, se sitúa el funcionario quien, igualmente vestido, porta la vara de su cargo con la mano izquierda, gesto que enfatiza la inmoralidad del mandatario. Además, levanta el dedo índice, gesto iconográfico utilizado, como apuntábamos, para la expresión de contenidos relevantes.

De acuerdo al *mote* de la imagen y al comentario-*glosa* que la acompaña, el castigo fue impuesto por el corregidor de la provincia de Lucanas ante la negativa de Cristóbal de León a la entrega de indios para ‘tragenear’ y su reclamación ante el virrey (Poma de Ayala, *ca.* 1616: 499).

Bajo el *mote* “Otro correg[id]or le amolesta a don Cristóbal de León otra ues porque le rrespondió en favor de los yndios” (Poma de Ayala, *ca.* 1616: 500) (Figura 5), el segundo emblema representa lo que hubiera podido constituir otro de los momentos

del proceso de apresamiento del discípulo del autor de la crónica. La distribución compositiva de los motivos que configuran la *pictura* mantiene la separación de espacios independientes verticales. Cristóbal de León, acusado, según la *glosa* a la imagen, de no haber cedido a la entrega de “yndios trageneadores” ni prestarse a tejer e hilar, conserva la actitud resignada y orante, mientras el corregidor, calificado de “asno del corregidor”, “bobo de los corregidores”, “asno de los caciques en el mundo” (Poma de Ayala, *ca.* 1616: 501), duerme plácidamente con su esposa. La sentencia-‘cinta parlante’, que el autor suscribe en la cortina de la cama del mandatario virreinal, desvela la clave de lectura: “Hina uanuy, pleytista” (muere así pleitista), y a la que el ladino responde con el texto de su cepo: “Por Dios pasará este trabajo”. Con ella, se representa la animadversión de las autoridades virreinales hacia la participación del *indio ladino* en los procesos legales. En cuanto a las relaciones espaciales, éstas se corresponden con las del emblema que lo precede: Cristóbal de León a la derecha, y el corregidor y su mujer a la izquierda conceptual.

Esta conciencia didáctica y persuasiva de las relaciones entre palabra e imagen se revela en la propia *glosa* con la frase “*Mira este pobre de don Cristóbal de León, cómo está amolestad y preciguido, ellos duermiendo y hurtando y rrobando, jugando, salen ricos. Los pobres padesen grandes trauajos*” (Poma de Ayala, *ca.* 1616: 501). La señalización de lugar (*pictura*), el imperativo “mira” y el deíctico “este”, junto a los calificativos “pobre”, “amolestad” y “preciguido”—elementos retóricos que buscan animar las pasiones del lector—, manifiestan la asunción, por parte del cronista, de los principios tridentinos sobre la conveniencia del uso de imágenes en la predicación (López-Baralt, 1988: 124-125, 171-185), y de los mecanismos pictórico-sensoriales ignacianos.

4. El padre de doctrina y el maestro, ¿obstáculos de aprendizaje?

A pesar de la existencia de colegios para nativos y escuelas parroquiales en el Cuzco, Quito y Lima, es evidente el desinterés de encomenderos, corregidores y padres de doctrina por la educación de la población indígena (Navarro, 2003); según el autor de la crónica, un desinterés que parte de la intención de negar el conocimiento de “pleytos y hordenansas”:

Que los dichos corregidores y padres y comenderos quieren muy mal a los yndios ladinos que sauen leer y escriuir, y más ci sauen hazer peticiones, porque no le pida en la rrecidencia de todo los agrauios y males y daños. Y ci puede, le destierra del dicho pueblo en este rreyno (Poma de Ayala, *ca.* 1616: 493).

A esto se añadía el castigo corporal, constantemente denunciado en el manuscrito y especialmente dirigido contra el padre de doctrina, responsable último de la educación catequética (Figura 6) y básica (Figura 7).

En la Figura 6, con el *mote* “Castiga cruelmente los dichos padres a los niños. De cinco años a de entrar a la doctrina, de ciete años a de salir a las comunidades y obligaciones; entiéndase muchacho que no muchacha” (Poma de Ayala, *ca.* 1616: 599), dos planos horizontales se superponen: uno inferior, dedicado a un grupo de niños en actitud orante, y otro superior, a la representación de la agresión con látigo de un

sacerdote a un niño desnudo, marca de vulnerabilidad²⁰. La disposición simbólica de estos dos planos se rige por la superioridad de uno sobre el otro. El plano superior incorpora las figuras con una función regidora sobre el plano inferior, subyugado, por tanto, a las normas del primero. Asimismo, el plano superior se subdivide en otros dos opuestos: el derecho, ocupado por el pequeño que, ataviado con un camión (*unku*) arremangado, dirige su mirada horrorizada hacia su agresor, y el nativo adulto principal que lo carga; y el izquierdo, signo de injusticia e indignidad, en el que se sitúa al religioso de vestiduras clásicas y rostro violento sujetando, con su mano izquierda, el pie del niño, mientras arremete, con la derecha, contra el mismo. El nativo principal mantiene una dirección de marcha hacia la derecha, mano con la que también sostiene su vara de mando, ésta terminada en una cruz, muestra de su cargo de fiscal.

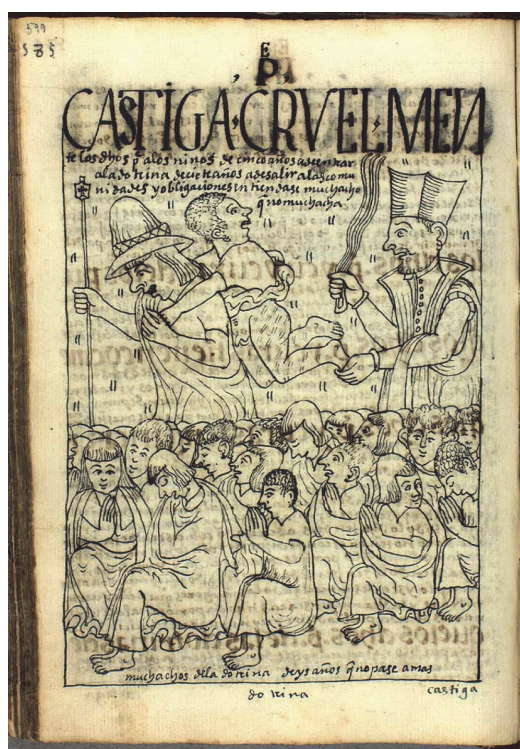


Figura 6. Castigos.

²⁰ Para Guamán, el desnudo sin genitales expresa vulnerabilidad, inocencia, moralidad primigenia. Así representa a Adán y Eva en “Dios crea el mundo y se lo entrega a Adán y Eva” (Poma de Ayala, ca. 1616: 12). Y así lo repite cuando denuncia los abusos españoles e incas. Si, por el contrario, se representan los órganos sexuales y, de forma desproporcionada, en la figuración de las nativas, la idea transmitida refiere ‘complicidad’ con la corrupción colonizadora en Indias. En el caso de los indios varones, implica una relación de vulnerabilidad con los desmanes hispanos (Ortega-Sánchez, 2011a).



Figura 7. *Maestros de coro y de escuela.*

En la *glosa*, nuestro autor protesta por los crueles castigos a los que son sometidos los niños y recuerda la obligación educativa de los padres de doctrina:

Castiga cruelmente los padres de las dotrinas a los niños. Aunque le está mandado en las hordenansas de don Francisco de Toledo, bizzorrey, y confirmado de su Magestad y en el Santo Concilio, los muchachos de cinco años entren a la dotrina y de ciete años salga a las comunidades (Poma de Ayala, *ca.* 1616: 600).

A esta crítica, el cronista añade la invectiva contra la ignorancia de algunos maestros de coro²¹, su entrega al vino y a la violencia, presente en la Figura 7 con el *mote* “Maistros: los maistros de coro y de escuela deste rreyno tributario” (Poma de Ayala, *ca.* 1616: 684). La disposición espacial de los motivos iconográficos, en este caso desarrollados en una escena de interior de suelo embaldosado, se asemeja a la del emblema anterior, un marco escénico que Guamán recupera, precisamente, para consolidar su denuncia. En esta imagen, el espacio simbólico se divide en dos planos conceptuales verticales, subdivididos a su vez en otros cuatro: uno derecho superior, donde se sitúa la partitura musical de la lección; otro derecho inferior, en el que se ubica al niño agredido cargado por un sirviente nativo, representación simbólica de la supeditación del castigo al valor de la enseñanza; y uno izquierdo negativo, dedicado al maestro en actitud de agresión. Por último, puede reconocerse un tercer plano, éste de disposición

²¹ Acerca de la música y su valor en la conformación de identidades en el Virreinato del Perú, puede consultarse el estudio de Véliz (2008).

horizontal inferior, supeditado al superior donde se ubica la autoridad del maestro, con la representación de un conjunto de discípulos sentados en un banco corrido: concentrados en la lección, no dirigen su mirada ni al maestro ni al niño castigado, sino que continúan, como muestra uno de los alumnos, con las notas de la lección.

La figura del maestro, acompañada del texto-‘cinta parlante’: “Francisco de Palacios de Lunaguhuaná”, de la provincia de Cañete, en este caso, meramente nominativa, aparece provista de un sombrero con tres plumas en la parte trasera y una flor en la delantera, un amplio camisón (*unku*), pantalón y capa. Con la mano izquierda aprieta el libro de lecciones y con la derecha empuña el látigo.

A pesar de identificarse la figura del maestro con Francisco de Palacios, la *glosa* nos habla del maestro Damián, indio de Santiago de *Huayanay*, quien, tras haber recibido los honorarios por el ejercicio de su magisterio, y con el consentimiento del sacerdote, no cumplió con la labor encomendada:

[...] En todo el año no le enseñó a los muchachos de la dicha escuela ni sauí la doctrina. Todos los días estaua borracho, perdido y uellaqueando y ganando salario por el gusto del padre a costa de los yndios (Poma de Ayala, *ca.* 1616: 686).

5. Conclusiones

La nueva evaluación de los textos nativos sobre la conquista y colonización del Nuevo Mundo ha puesto de manifiesto la existencia de procesos de transculturación, entendidos como actos de traducción dialógica entre visiones cosmológicas diferentes (Parodi y Luján, 2014) y los nuevos sistemas de codificación cultural. En este sentido, la cuidadosa configuración de la emblemática de Guamán Poma de Ayala representa el resultado del conocimiento consciente de la utilidad y potencial didáctico, persuasivo, propagandístico y mnemotécnico de la imagen (Chang-Rodríguez, 2005).

Las más de mil páginas de la *Primer nueva crónica y buen gobierno* se aproximan a la cultura didáctico-visual de la emblemática europea al establecer relaciones directas entre la narrativa verbal e iconográfica, al tiempo que mantienen los principios simbólico-espaciales de la cosmovisión andina en un particular diseño discursivo de trescientas noventa y ocho ‘imágenes memorativas’. De este modo, mediante la utilización de la escritura y de la imagen, y desde su condición de *indio ladino*, Guamán Poma, conocedor de las lenguas amerindias y castellana, aúna, sin exclusiones, el saber tradicional andino y el cultural europeo con el objeto de explicar, en un discurso identitario completo, la realidad colonial.

En definitiva, Guamán sitúa en la lengua, la escritura y la educación el germen del orden político y administrativo colonial. El dominio de la escritura fija la base para la conformación de una identidad múltiple y transcultural no excluyente, que evidencia la comunicación dialógica y efectiva de una *memoria cultural*, resultado de la negociación de dos identidades, la propia de la conciencia del pasado prehispánico y su recodificación ordenada en los patrones culturales europeos. No puede hablarse, por tanto, de la prueba evidente de lo que podría denominarse como ‘aculturación integral’, tampoco de mestizaje, promovido por la ideología de la ‘integración’ que diluye la identidad aborígen en la colonial, sino de un pluralismo cultural en distinto grado de sincretismo (Ortega, 1988: 366).

Obras citadas

- Adorno, Rolena, e Iván Boserup, *New Studies of the Autograph Manuscript of Felipe Guamán Poma de Ayala's Nueva coronica y buen gobierno*, Copenhagen, Museum Tusulanum, 2003.
- Adorno, Rolena, "Paradigmas perdidos: Guamán Poma examina la sociedad española colonial", *Revista Chungará*, 13 (1984), pp. 67-91.
- , "Nosotros somos los kurakakuna. Imágenes de indios ladinos", en J. Andrien Kenneth y Rolena Adorno (eds.), *Transatlantic Encounters*, Berkeley, University of California Press, 1991a, pp. 232-272.
- , "La visión del visitador y el indio ladino", en Raquel Thiercelin (ed.), *Cultures et sociétés Andes et Méso-Amérique Mélanges en hommage à Pierre Duviols*, Aix-en-Provence, Université de Provence, 1991b, pp. 35-50.
- , *Guamán Poma. Literatura de resistencia en el Perú colonial*, México D.F., Siglo XXI Editores, 1991c.
- , "El indio ladino en el Perú colonial", en Miguel León-Portilla (ed.), *De palabra y obra en el Nuevo Mundo*, Madrid, Siglo Veintiuno, 1992, pp. 369-395.
- , "Contenidos y contradicciones: la obra de Felipe Guamán Poma y las aseveraciones acerca de Blas Valera", *Ciberletras: Revista de crítica literaria y de cultura*, 2 (2000), accesible en <http://www.lehman.cuny.edu/ciberletras/v01n02/Adorno.htm> (fecha de consulta: 13 de abril de 2017).
- Alaperrine-Bouyer, Monique, *La educación de las elites indígenas en el Perú colonial*, Lima, Institut français d'études andines/ Instituto de Estudios Peruanos/ Instituto Riva-Agüero, 2007.
- Alciato, Andrea, *Emblematum liber*, Augsburg, Steyner, 1531.
- Cantù, Francesca, *Guamán Poma y Blas Valera. Tradición Andina e Historia Colonial*, Roma, Antonio Pellicani Editore, 2001.
- Cárdenas, José, "Escribir es nunca acabar: una aproximación a la conciencia metalingüística de Don Felipe Guamán Poma de Ayala", *Lexis: Revista de lingüística y literatura*, 21 (1997), pp. 53-84.
- Cerrón-Palomino, Rodolfo, "Cuzco: la piedra donde se posó la lechuga. Historia de un nombre", *Lexis: Revista de lingüística y literatura*, 30 (2006), pp. 143-184.
- , "El contacto inicial quecha-castellano: la conquista del Perú con dos palabras", *Lexis: Revista de lingüística y literatura*, 34 (2010), pp. 369-381.
- Chang-Rodríguez, Raquel, *La palabra y la pluma en 'Primer nueva coronica y buen gobierno'*, Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2005.
- Chaparro, César, "Emblemática y Arte de la Memoria en el Nuevo Mundo: el testimonio de Guamán Poma de Ayala", en Rafael García Mohiques y Vicent Francesc Zuriaga Senent (eds.), *Imagen y Cultura. La interpretación de las imágenes como Historia Cultural*, Gandía, Generalitat Valenciana, 2008, pp. 423-439.
- Charles, John, "*Hacen muy diverso sentido*: polémicas en torno a los catequistas andinos en el virreinato peruano (siglos XVI-XVII)", *Histórica*, 28 (2004), pp. 9-34.
- Curátola, Marco, "El código ilustrado (1615/1616) de Felipe Guamán Poma de Ayala: hacia una nueva era de lectura", *Colonial Latin American Review*, 12 (2003), pp. 251-258.
- Dueñas, Alcira, "Fronteras culturales difusas: autonomía étnica e identidad en textos andinos del siglo XVII", *Bulletin de l'Institut Francais d'Études Andines*, 37 (2008), pp. 187-197.
- Florescano, Enrique, "Sahagún y el nacimiento de la crónica mestiza", *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, 23 (2002), pp. 75-94.

- Fritz, Sabine, “Guamán Poma de Ayala como traductor indígena de textos culturales: *La Nueva Corónica y Buen Gobierno* (c. 1615)”, *Fronteras de la Historia*, 10 (2005), pp. 83-107.
- Galino Carrillo, M^a Ángeles, *Los tratados sobre educación de príncipes (siglos XVI y XVII)*, Madrid, CSIC, 1948.
- Garatea, Carlos, “¿Diálogo o mimesis? A propósito de textos coloniales y Guamán Poma Poma de Ayala”, *Cuadernos de la Asociación de Lingüística y Filología de América Latina (ALFAL)*, 8 (2016), pp. 51-64.
- González Boixo, José Carlos, “Hacia una definición de las crónicas de Indias”, *Anales de Literatura Hispanoamericana*, 28 (1999), pp. 227-237.
- González Vargas, Carlos, Hugo Rosati Aguirre y Francisco Sánchez Cabello, “Sinopsis del estudio de la iconografía de la *Nueva corónica y buen gobierno* escrita por Felipe Guamán Poma de Ayala”, *Historia*, 34 (2001), pp. 67-89.
- , *Guamán Poma. Testigo del mundo andino*, Santiago de Chile, LOM Ediciones-Centro de Investigaciones Barros Arana, 2003.
- López-Baralt, Mercedes, *Icono y conquista: Guamán Poma de Ayala*, Madrid, Hiperión, 1988.
- , “La iconografía política del Nuevo Mundo: el mito fundacional en las imágenes católica, protestante y nativa”, en Mercedes López-Baralt (ed.), *La iconografía política del Nuevo Mundo*, Puerto Rico, Universidad de Puerto Rico, 1990, pp. 51-116.
- Lutz, Christopher H., “La vida cotidiana y la dualidad ladino-indígena”, en Jorge Luján Muñoz y Cristina Zilbermann de Luján (eds.), *Historia general de Guatemala. Siglo XVIII hasta la Independencia*, Guatemala, Asociación de Amigos del País-Fundación para la Cultura y el Desarrollo, 1995, pp. 211-224.
- Murúa, Fray Martín de, *Códice-Murúa-historia y genealogía de los reyes Incas del Perú del Padre Mercedario Fray Martín de Murúa (Códice Galvin)*, ed. Juan Ossio, Madrid, Testimonio Editorial, 2004.
- Navarro Gala, Rosario, *Lengua y cultura en la ‘Nueva corónica y buen gobierno’. Aproximación al español de los indígenas en el Perú de los siglos XVI y XVII*, Valencia, Universitat de València, 2003.
- Ortega, Julio, “El cronista indio Guamán Poma de Ayala y la conciencia cultural pluralista en el Perú colonial”, *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 36 (1988), pp. 365-377.
- Ortega-Sánchez, Delfín, “Palabra, Imagen y Símbolo en el Nuevo Mundo: de las imágenes memorativas de fray Diego Valadés (1579) a la emblemática política de Guamán Poma de Ayala (1615)”, *Nova Tellus. Anuario del Centro de Estudios Clásicos*, 27 (2009a), pp. 19-70.
- , “Retórica, naturaleza y cultura en Indias: la atención al otro desde Bartolomé de las Casas hasta fray Diego Valadés”, *Uku Pacha*, 13 (2009b), pp. 17-24.
- , “La *Primer nueva corónica i buen gobierno* de Guamán Poma de Ayala (1615-1616): un estudio desde la emblemática política europea y la topología andina”, en Jesús Luque, M^a Dolores Rincón e Isabel Velázquez (eds.), *Dulces camenae. Poética y poesía latinas*, Jaén-Granada, Universidad de Granada, 2010, pp. 629-640.
- , *Sociedad, Política y Religión en el Virreinato del Perú. La subversión del orden colonial en la ‘Primer nueva crónica y buen gobierno’ (1615-1616) de Guamán Poma de Ayala*, Cáceres, Universidad de Extremadura, 2011a.
- , “El indio ladino en la emblemática política de la *Primer nueva corónica y buen gobierno* (1615-1616): El caso de don Cristóbal de León”, en Rafael Zafra y José Javier Azanza (eds.), *Emblemática trascendente: hermenéutica de la imagen, iconología del texto*, Pamplona, Universidad de Navarra, 2011b, pp. 595-606.

- , *Retórica y predicación en el Nuevo Mundo: Palabra e Imagen. Los testimonios de fray Diego Valadés y Guamán Poma de Ayala*, Cáceres, Universidad de Extremadura, 2011c.
- , *La pedagogía de la evangelización franciscana en el Virreinato de Nueva España (siglo XVI)*, Zaragoza, Libros Pórtico, 2013.
- Ossio, Juan, *Historia y genealogía de los reyes Incas del Perú del padre mercenario*, Madrid, Testimonio Editorial, 1998.
- Parodi, Claudia, y Marta Luján, “El español de América a la luz de sus contactos con el mundo indígena y el europeo”, *Lexis: Revista de lingüística y literatura*, 38 (2014), pp. 377-399.
- Perceval, José M^a, *Opinión pública y publicidad (siglo XVII). Nacimiento de los espacios de comunicación pública en torno a las bodas reales de 1615 entre Borbones y Habsburgo* [Tesis Doctoral inédita], Barcelona, Universidad Autónoma de Barcelona, 2003.
- Pérez Cantó, M^a Pilar, *El buen Gobierno de Don Felipe Guamán Poma de Ayala*, Cayambe, Abya-Yala, 1996.
- Pezzuto, Marcela, “Una lectura de la tradición humanista en el discurso de *Nueva Corónica y Buen Gobierno* de Felipe Guamán Poma de Ayala”, *Moenia*, 12 (2006), pp. 225-241.
- Poma de Ayala, Felipe Guamán, *Primer nueva corónica y buen gobierno*, Copenhagen, Royal Library of Denmark, ca. 1616.
- , *Primer nueva corónica y buen gobierno*, eds. John V. Murra y Rolena Adorno, México D.F., Siglo XXI Editores, 1980.
- Porras Barrenechea, Raúl, *Obras completas de Raúl Barrenechea, I. Indagaciones peruanas*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos-Fondo Editorial e Instituto Raúl Porras Barrenechea, 1999.
- Rodríguez de la Flor, Fernando, “La sombra del Eclesiastés es alargada: *Vanitas* y deconstrucción de la idea de mundo en la emblemática española hacia 1580”, en Rafael Zafra y José Javier Azanza (eds.), *Emblemata aurea. La emblemática en el arte y la literatura del Siglo de Oro*, Madrid, Akal, 2000, pp. 337-352.
- Sebastián, Santiago, *Emblemática e Historia del Arte*, Madrid, Cátedra, 1995.
- Serna Anáiz, Mercedes, “La política colonial en las obras del Inca Garcilaso de la Vega y de Guamán Poma de Ayala”, *Anales de Literatura Hispanoamericana*, 41 (2012), pp. 99-120.
- Solórzano, Juan de, *Emblemata regio politica in centuriam unam redacta et comentariis illustrata*, Madrid, Domingo García Morrás, 1653.
- Soto, Hernando de, *Emblemas moralizadas*, Madrid, Herederos de Juan Iñiguez de Lequerica, 1599.
- Van de Guchte, Maarten, “Invention and assimilation: European Engravings as models for the drawings of Felipe Guaman Poma de Ayala”, en Rolena Adorno, Mercedes López-Baralt, Tom Cummins, John V. Murra, Teres Gisbert y Maarten van de Guchte (eds.), *Guaman Poma de Ayala: The colonial art of an Andean Author*, New York, American Society/ Art Gallery, 1992, pp. 92-109.
- Velezmoro, Víctor, “Una mirada a las acuarelas del manuscrito Murúa 1590 y su relación con el arte de Felipe Guamán Poma de Ayala”, *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, 32 (2005), pp. 51-74.
- Véliz Cartagena, Mauricio, “Un lugar en el mundo: palabras, saberes musicales e identidad en el Perú del siglo XVII”, *Histórica*, 32 (2008), pp. 77-113.
- Wachtel, Nathan, “Pensamiento salvaje y aculturación”, en Nathan Wachtel (aut.), *Sociedad e ideología. Ensayos de historia y antropología andinas*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1973, pp. 165-228.