

Nombre: Tatiana Hidrovo Quiñónez
Institución: Universidad Andina Simón Bolívar
Título: La representación de la religiosidad de los indios de Puerto Viejo (Manabí) en los Cronistas tempranos

Ponencia preparada para presentación en el:

Primer Encuentro de LASA Sobre Estudios Ecuatorianos

18-20 de julio de 2002 Quito, Ecuador

El estudio de los cronistas ha sido un tema constante en la historiografía latinoamericana e hispanoamericana, principalmente como fuente primaria para el conocimiento de la etapa de contacto entre las culturas prehispánicas de América y la cultura occidental. Sin embargo, no son tan numerosos los estudios que relacionan los testimonios de los cronistas con espacios y culturas específicas y periféricas. Menos aún son los estudios que utilizan a los cronistas para desentrañar la danza de los imaginarios de los dos mundos enfrentados o encontrados.

Para efectos de un estudio de esta naturaleza, nos pareció especialmente representativo el territorio del antiguo Partido de Puerto Viejo, situado en lo que hoy es Manabí, provincia de la costa ecuatoriana. Uno de los aspectos más sui géneris es que este territorio es la zona del primer contacto con el antiguo Perú, es aquí donde por primera vez los hispanos observan el mundo andino.

El tema de la religiosidad es escogido como una unidad de análisis de los imaginarios, que por lo demás están constituidos por una red mucho más tupida. Consideramos que la *religiosidad* es una dimensión estructurante de la cultura.

El espectro temporal abarca el siglo XVI y XVII, en los cuales se pueden ubicar a los cronistas tempranos.

En este contexto, nos planteamos la pregunta acerca de ¿Cómo imaginaron los cronistas hispanos la religiosidad de los indios de Puerto Viejo (actual provincia de Manabí) y qué elementos distintivos observamos en los testimonios de los cronistas mestizos e indios, en el contexto de la interacción cultural que se dio a partir de la Conquista? La pregunta estructura uno de los capítulos de la tesis titulada *La cristianización del imaginario y la religiosidad de los indios de Puerto Viejo, durante la Colonia*. Se

pretende, entonces, establecer puente con las representaciones de los hombres que rondaron Puerto Viejo a partir de 1526. Mirar qué mitos servían como velos a través de los cuales se observaba la apabullante realidad encontrada. Conocer el proceso de reconfiguración mental a que se vieron abocados para comprender esa miríada extraña que constituía el confín del cosmos situado en el Levante. Saber la manera como aquellos barbados imaginaron lo que el otro mundo imaginaba. Este peculiar proceso, este juego de fantasmas y de encuentro con el Otro dado en el descubrimiento del “Piru”, y específicamente de lo que ellos llamaron Puerto Viejo, es lo que intentamos entender, escudriñando la forma como se enrostraron e interactuaron las religiosidades bifurcadas.

Para Juan María Sánchez Prieto, *‘Las relaciones y tensiones que establecen logoi, mitos y cratos están en la base de lo que denominamos hoy imaginarios sociales...’*¹ (conocimientos, mitos y creencias. Tanto los conocimientos como los mitos y creencias son artefactos culturales y están relacionados directamente con el problema de la supervivencia. En este sentido Mary Louise Pratt afirma que la cultura no es otra cosa que la suma de estrategias para la supervivencia.²

Por otra parte hemos tanteado el proceso de la percepción humana, para entender cómo opera la construcción de los imaginarios. Esta se define como una actividad en la que participan los sentidos (vista, tacto, gusto, olfato y oído), cada uno de los cuales está constituido por aparatos sensoriales. Las células sensibles se activan a partir de un estímulo proveniente de la realidad concreta que está afuera del hombre. El proceso implica la conversión de ese conjunto de información nerviosa en un “supersigno”, que en el caso de la vista, es una imagen; a la vez, este supersigno es sujeto de una operación de desciframiento o re – conocimiento, para lo cual se recurre a una memoria o un registro preelaborado, con los cuales se establece una operación de identificación y comparación. La percepción es una representación construida no sólo por los datos nerviosos, pues la percepción en sí está también determinada por la experiencia, la memoria individual y colectiva, por el archivo del individuo que es parte de una

¹ Sánchez Prieto Juan María, en: Lucían Holscher. *Utopía, mitos e imaginarios sociales*. Pág. 252.

² Pratt Mary Louise. *Apocalipsis en los andes: zonas de contacto y lucha por el poder interpretativo*. Conferencia. Centro Cultural del BID. Marzo de 1996. N° 5. Pág. 4

complejidad social y cultural, por lo tanto es una operación superior. De hecho a toda percepción precede una experiencia pasada. Por ejemplo, en el caso de la vista, la “imagen retiniana” no corresponde siempre a la imagen representada³. Por su parte, Charles Peirce ya había afirmado tempranamente que los individuos procesan la información recibida del exterior a partir de sus patrones mentales y culturales. Así mismo, la teoría básica de la percepción señala aspectos tales como la selección de una parte de la realidad para observarla con preeminencia, con relación a los demás elementos del entorno. De esta manera la percepción es un acto voluntario.

Es particularmente sugerente el recordar que uno de los sentidos que más fue usado por los cronistas hispanos, fue la vista. Al menos las primeras crónicas son escritas a partir de una observación no mediada por la comunicación ni por el uso de otros sentidos de manera preeminente. El uso de varios sentidos a la vez para percibir la realidad otorga más información y por lo tanto representaciones más condicionadas por los hechos concretos con relación a los *mitos* internos del individuo. El uso limitado de uno de los sentidos, invierte la relación. Efectos como el de mirar desde el mar, mirar a distancia o mirar desde la tierra. Escuchar ruidos o expresiones lingüísticas o tocar lo que nos rodea, imprime cambios en la percepción.

De hecho, habría una diferencia entre lo que sería una representación de la realidad, una representación mental a partir de recuerdos de hechos o cosas reales y representaciones caracterizadas por constructos irreales o fantásticos imposibles de suscitarse en la realidad. Entonces, es distinto percibir, recordar y fantasear. Por otra parte, habría que distinguir entre enjuiciar y analizar. Hay cronistas que exponen lo que perciben; hay quienes exponen y enjuician, es decir, ubican los sucesos dentro de una escala de valores; y hay otros que intentan *comprender*, lo cual quiere decir que al no poder descifrar ciertos signos percibidos, continúan buscando nuevos elementos que les permitan el reconocimiento de la realidad distinta. El análisis implica escudriñar varios significados e iniciar una tarea de comparación y de síntesis.

La mayoría de los cronistas de indias tratan de legitimar su relación reiterando de manera insistente que dicen “la verdad”. En efecto, entra en juego aquí el problema del concepto de verdad en contraposición a la alteración deliberada de sucesos con propósitos específicos relacionados con la Conquista. Empero, lo inflexivo aquí es que

³ Moles A. Abraham. *Integración y Percepción*. El mundo como representación. La comunicación y los mass media. Ediciones Mensajero. Bilbao. España. Pág. 378.

tanto para los Cronistas como para la mayoría de los seres humanos modernos, la verdad equivale a expresar con códigos lingüísticos propios el resultado de la percepción de una realidad concreta.

Otro problema que toca a los cronistas de indias es el de la percepción de símbolos de la cultura encontrada. De ningún modo es lo mismo observar un elemento concreto que carece de contenido, que observar otro elemento con carga simbólica. Mientras para la cultura A un animal puede ser eso, para la cultura B puede ser un animal y además representar algo. Muchas de las cosas que vieron los cronistas pudieron ser vistas con carga simbólica o por el contrario las vieron como simples objetos, marcando una distancia con la cultura prehispánica de América. El problema se hace más complejo cuando a su vez los contenidos de los símbolos son metáforas y no descripciones literales, como en el caso de las manifestaciones religiosas y las narraciones míticas.

En coincidencia con la teoría de la percepción, Emanuel Amodio desarrolló la categoría que describe cómo se produce la asimilación del “Otro” encontrado. En este sentido apunta que el “Alter” o el mundo externo es mirado a través de los “elementos constitutivos del mundo interno”. El hallazgo de un elemento desconocido provoca un impacto que busca resolver el dilema a través de los “mitos” de su propia cultura, hasta cuando se logra crear una nueva categoría mítica, que al no superar totalmente a la primera, impide conocer enteramente al “Otro” encontrado. Los mitos amodianos son estructuras constitutivas de las culturas que se internalizan en los individuos y que funcionan como cedazos a través de los cuales se *percibe* y se decodifica la realidad, son en definitiva patrones que sirven para otorgarles sentido a las cosas. De esta forma, para el análisis de los textos de los cronistas es pertinente el conocimiento de los mitos que dominaban la cultura hispana occidental del siglo XVI.

Amodio trabaja insistentemente la idea un “Otro”, lo cual es pertinente para entender la tarea de los cronistas en su encuentro con una nueva cultura. Pero ¿qué es un Otro? En efecto, la teoría de la comunicación define los dos actores básicos del proceso de comunicación: Ego y Alter, por lo tanto, un Otro es esa alteridad que tiene las mismas condiciones biológicas que Ego. De tal manera que se puede inferir al Otro como igual en cuanto a su condición biológica pero diferente por sus rasgos culturales; como inferior o superior. Se puede incluso “negar al otro”, invisibilizarlo.

Las categorías enunciadas estarían relacionadas no sólo con el problema de unos mitos o constructos mentales de origen histórico y cultural, que operan cuando se mira una realidad distinta, sino también en torno al nivel de racionalización de quien observa. Es importante señalar que un nivel elemental de racionalización, permite que se inserten en el juego de las percepciones los factores emocionales, mientras que en un cronista ilustrado, entran en juego operaciones más complejas de juicio e interpretación.

Para el entendimiento de este primer momento del encuentro y la conquista, también es necesario echar mano a los esquemas binarios de percepción humanos que identifica Amodio, los cuales explican cómo las representaciones humanas se definen con respecto a un contrario. Este autor señala que la idea de un *nosotros* se contrapone a un *ellos*, y la idea de un adentro a la idea de un afuera.

Finalmente, es también determinante en los cronistas el uso del idioma. Generalmente los seres humanos piensan en el idioma nativo o propio de su cultura, el mismo que funciona como un producto cultural adaptado a la realidad a la que tiene que *nombrar*. En una realidad distinta, el idioma debe necesariamente recrearse, pero los cronistas tempranos debieron enfrentar el dilema de un idioma descontextualizado.

Es preciso sin duda trabajar a cada cronista como fuentes para los estudios históricos, considerando obviamente las condiciones en las que genera su testimonio y la constitución cultural del escritor. Por supuesto el problema pasa por observar si realmente vio lo que escribió o usa a su vez testimonios de otros cronistas; así mismo, si su condición es hegemónica o subalterna; si describió los hechos mientras los vivía o en otro tiempo; si su crónica es trabajada para una autoridad o se produce de manera más o menos libre y por afición. Uno de los aspectos que más peso tiene es el del origen étnico de los cronistas, en cuanto a sí son indígenas, mestizos, hispanos u occidentales en general. Si hubiese que introducir una nueva clasificación de los cronistas, al menos para el caso de este estudio, es la que los divide en aquellos que se especializan en sucesos y en aquellos que se especializan en imaginarios.

La tabla de contenidos juega en primer lugar con los cronistas occidentales, luego con los cronistas mestizos y finalmente con un cronista indígena. En todos los casos se escrutan las representaciones sobre la religiosidad de los indios de Puerto Viejo, usando para ellos los conceptos ya citados.

Algunos mitos occidentales.

Entre los eruditos y estudiosos de la Iglesia Católica en Europa se había producido un redescubrimiento de la filosofía aristotélica, a partir de la cual, en conciliación con los fundamentos Cristianos y grecolatinos, se fueron armando andamiajes conceptuales que fundamentaron el pensamiento de la época. Por ejemplo se creía que había hombres que nacían para ser *esclavos* por condición natural, de acuerdo al pensamiento de Aristóteles.⁴

Otro de los conceptos predominantes de la época fue el del hombre *hereje*, es decir, el de aquél que practicaba o predicaba actos o ideas que contradecían los dogmas católicos⁵. *Los infieles*, a su vez, eran todos los pueblos que tenían una religión y religiosidad distinta y esta experiencia histórica sirvió para modelar el significado de un Otro que había que conquistar y convertir a través de las “*guerras santas*”. Los infieles que tenían relación con un panteón de dioses diferentes eran catalogados como “*idólatras*”, uno más de los conceptos construidos para entender la Europa del siglo XVI, el mismo que fue trasladado a América.

Durante la llamada Edad Media se había configurado también el mito del “*infierno*” y del “*purgatorio*”, lugares donde iban los herejes, infieles y pecadores a sufrir después de muertos. Este mito se constituyó en un icono mental después de divulgada *La divina comedia* de Dante Alighieri (1265 – 1321)⁶, quien también describe en su obra al “*Paraíso*”. Igualmente, el cristianismo había fundamentado durante toda la Edad Media su filosofía religiosa en el monoteísmo, la Trinidad y la vida después de la muerte.

La cultura occidental también elaboró referentes utópicos, es decir ideales de la vida terrenal. Una de ellas imaginaba la existencia de una *tierra feliz* que se hallaba en *Cucaña* y que después fue asociada con el Nuevo Mundo. La imaginaria europea igualmente creó al “*mar tenebroso*” con monstruos que vivían en el imaginario de la cultura popular desde el medioevo y que saltaron de las creaciones grecolatinas.

Por otra parte, los españoles trajeron el mito de la *leche materna*, del que ya da cuenta el mestizo Garcilaso de la Vega. Según esta creencia, el ejercicio de lactar permitía la transmisión de las creencias y culturas de la madre al hijo.

En las mentes de los conquistadores operaban unidades cognitivas que servían para categorizar la realidad a partir de constructos binarios los cuales tenían entre sí una

⁴ Lewis Hanke. *Prólogo*. En: Bartolomé De Las Casas. *Tratados*. México, 1997, Fondo de Cultura Económica. Pág. XII.

⁵ Ellauri Secco. *La antigüedad y la Edad Media*. Buenos Aires. Kapelusz. 1965. Pág. 354.

relación de oposición, tal como lo demuestra Emanuele Amodio⁷. Estas fueron, entre otras, las matrices que operaban en los cronistas, a la hora de emprender la tarea de percibir la nueva realidad encontrada.

Jerez y Sancho de la Hoz: *Los que viéndolos no los vieron*

Jerez es el primero entre todos en publicar su crónica en la España de 1534, cuando sólo tenía 36 años y 20 de haber llegado al nuevo mundo. Por ser el secretario su decir era el del propio gobernador, al menos de eso se dio fe. Por lo tanto su relato es más bien el de un panegirista de los hechos heroicos de Pizarro, el narrador del *nosotros* que muy pocas veces advirtió las características de *ellos*, los vencidos, ni de sus espacios.

Jerez narró para el Emperador los episodios de Pizarro y su gente. Alcanzó a distinguir las virtudes de las nuevas tierras que corrían después del río San Juan: la razón, el orden y el oro. Una razón, un orden y un oro, que obedecían a la lógica de su mundo, presente en él, a pesar de vivir en Tierra Firme desde 1514, hacía ya diez años. Nada dijo Jerez del carácter de la gente encontrada, a no ser que eran “belicosos”. Nada de sus rasgos, de su lengua, de su arte, de su música, ni nada dijo sobre su religiosidad. Sus ojos se obnubilaron por el resplandor del metal y por la mirada intrínseca.

Pedro Sancho de la Hoz queda remplazando en el oficio de secretario a Jerez, que para 1534 ya estaba en España. Este hombre de dudosa reputación, quien enfrentó un proceso por apoderarse de tesoros ajenos y murió degollado en Chile por traición, tampoco penetra en el Otro mundo y se limita a testimoniar sobre todo las hazañas de los conquistadores. Por algo era el cronista oficial.

Es el primero de los cronistas que usa la designación de “Puerto Viejo” para las tierras de la costa ecuatoriana con el propósito de relatar la llegada de Pedro de Alvarado, un español de pocos escrúpulos que aspiraba tomar para sí los cacicazgos de Quito. ¿Por qué se impone el nombre castellano de Puerto Viejo a este espacio andino y no se utiliza una voz autóctona como en otros casos, por ejemplo Guayaquil o Túmbez?. ¿Qué aspectos jugaron aquí para que un espacio *externo* se denominara con un nombre occidental, es decir, interno? El vocablo Puerto Viejo describía la función de este primer espacio en conquista, estratégico por decirlo menos: Puerto equivale a entrada, viejo a primero, anterior a todos los demás. De esta forma este espacio que se encontraba *afuera*, empieza a *internalizarse* en el imaginario de los conquistadores, en cuanto la

⁶ Ellauri Secco. Op. Cit. Pág. 411

⁷ Amodio Emanuele. Op. Cit. Pág. 17.

función del espacio es de importancia para los intereses de la empresa hispánica y termina por perfilar su nombre e identidad. Al menos así fue para Sancho de la Hoz, o quien haya sustantivado el lugar.

Para Sancho de la Hoz la gente de la costa de lo que hoy es Perú “*era ruin y pobre*”, porque de ella los incas sólo obtenían pescado y frutas, se enfermaban los que bajaban de las alturas, sin que ningún señor de los que habían gobernado hiciesen caso de esta gente.⁸

El caso de Jerez y Sancho de la Hoz muestra el problema de los cronistas que fueron víctimas del efecto del espejo amodiano: El testimonio de ambos es demostrativo para conocer cómo operaron los imaginarios en el primer momento del hallazgo del Perú. En cuanto se buscaba una “buena tierra” el mito del dorado, el mito del metal, actuó como una barrera que impidió observar las comunidades humanas, que terminan invisibilizadas. El ojo de ambos, principal sentido usado en el primer instante del contacto, llegó apenas a percibir las acciones y las cosas, pero no fijó la mirada en los símbolos del contrario. De esta manera, viendo no vieron realmente a los otros, a los indios de Puerto Viejo, ni Jerez ni Sancho de la Hoz. El silencio, la omisión también habló en sus crónicas, para decir que los indios de la costa ecuatoriana no eran los que buscaban, no eran los del dorado, no eran los del mítico *paraíso terrenal*.

Pizarro: *El ojo mozuelo que vio la religiosidad por primera vez*

Pedro Pizarro es en cambio el primer cronista que *percibe* a los indios de Puerto Viejo. En tanto Jerez y San de la Hoz los invisibilizan, los niegan, Pizarro hurga el espacio, las acciones y los códigos de los indios de Puerto Viejo, a los cuales, empero, interpreta utilizando el andamiaje de mitos, creencias y conocimientos propios de su cultura hispana. Esta diferencia permite introducir la variable de la edad y los roles de los cronistas de Indias. En efecto, Pedro Pizarro encarna el caso particular de un cronista casi niño, que hubo de venir con su pariente Francisco Pizarro en 1531, para acompañarlo en su segunda expedición al mundo desconocido de la “*mar del sur*”. No había estado ni en la conquista de Nueva España - México -, ni en la de Tierra Firme - Centroamérica -, ni tampoco era un erudito que hubiera tenido acceso a las primeras relaciones y representaciones de cronistas o funcionarios reales. Posiblemente por su

⁸ Sancho de la Hoz Pedro. *Relación de la conquista del Perú*. En: *Cronistas coloniales. Primera Parte*. México, Editorial J.M. Cajica Jr. S.A. Pág. 193

corta edad, su liviana estructura mental, su testimonio es fresco, libre de las presiones de formalidad y exquisitez que acosaban la pluma de los cronistas oficiales.

La crónica de Pizarro se divide en dos partes. La de oídas, como él la llama, que refiere a la versión de los viajes anteriores y en los que él no participó. Y la de vista, donde aparece el testimonio vivo y experimental del cronista, quien vive la aventura cuando sólo era un adolescente, pero en cambio escribe su crónica en 1571, cuarenta años después de lo vivido, su testimonio es el de aquél que debe ejercitar una memoria humanamente imperfecta. Entra aquí en juego la relación entre la categoría de percepción como representación de la realidad y la categoría de representación a partir de los recuerdos.

Pizarro fue uno de los primeros soldados y después cronista que estuvo en Puerto Viejo. Vivió el estupor de pisar tierra tan extraña por primera vez y conocer un pueblo indígena donde había para suerte de los españoles oro y de donde tomaron mas de doscientos mil castellanos en chaquira de oro y de plata, coronas hechas de oro y muchas piezas de metal precioso⁹

Como de Coaque en adelante los españoles no encontraron metales en abundancia, el desencanto nubló la mirada de los advenedizos, para quienes cualquier realidad era juzgada por la diacronía opositora: *buena tierra*, oro y mucha gente, y *mala tierra*, manglares, lagartos, sin oro, sin gente, sin ovejas, donde nacían la berrugas a causa de dormir en colchones de ceibas o por comer pescado dado por los maliciosos.¹⁰ Por todas estas causas, una vez vaciado el oro de Coaque la tierra era mala, en oposición a la idea de buena, según el testimonio del mozo Pizarro. Pizarro acota que *'Estos de Puerto Viejo eran gente sucia y malvada en el pecado nefando, adoraban á las piedras y á ídolos de palo, por mandado del Inga al sol...'*¹¹, dejando así el primer testimonio de un imaginario occidental acerca de la religiosidad de esta gente.

La definición del Yo individual o colectivo se produce a partir de la definición de un contrario. Así toda identidad personal o social, pasa por la necesidad de construir cualidades que sólo pueden perfilarse en cuanto se conceptualiza el contrario. Se define el blanco, porque sabemos lo que es el negro. En este sentido, entendemos que para Pizarro la gente de Puerto Viejo es mala, en cuanto ellos, los españoles son los buenos. Y son sucios, en cuanto ellos son limpios. Sabemos que la cultura religiosa dominante entre los conquistadores era el cristianismo, cuyos valores determinaban las virtudes y

⁹ Ibidem. Pág. 210.

¹⁰ Ibidem. Pág. 212.

los defectos. Para Pizarro los indios de Puerto Viejo eran malos y sucios con relación a sus valores cristianos, porque practicaban el pecado nefando y adoraban a piedras, ídolos de palo y al sol. Pizarro percibe y enjuicia a la vez, es decir evalúa lo que mira según la escala de valores que domina sus imaginarios. Ve piedras y no símbolos, se produce en él la ceguera de aquel que no alcanza a distinguir la diferencia entre objetos con o sin valor simbólico.

A pesar que Pizarro escribe la crónica después de cuatro décadas de los sucesos, no demuestra que sus mitos siguen intactos. En otras palabras un tiempo así no parece ser suficiente para modificar trascendentalmente la mirada de un europeo. Sin embargo, el cronista incorpora en su relación vocablos de origen andino, cuando su diccionario es rebasado por la realidad presente. Utiliza por ejemplo, la palabra “*Ceyua*” para denominar a los exóticos árboles, “*porque así se llamaba*”, según dice en su crónica.

Zarate y Samano: La lenta reconfiguración del mito occidental

“*Juicioso, conciso e imparcial.*”¹². Dícese de Agustín Zarate que “*su obra ocupa lugar preeminente entre las más respetables autoridades, para la historia de aquel tiempo*”¹³.

Fue funcionario oficial, aunque no cronista oficial. En 1543 pasó al Perú a tomar cuentas a los oficiales de la hacienda real. Su crónica es por lo tanto de un aficionado y la escribe antes que el célebre Cieza de León, aunque la publica después. No está en los acontecimientos de la Conquista, pero su atisbadura cubre un amplio espectro de la realidad encontrada. Una parte de su crónica recoge lo que escuchó o leyó de los primeros historiadores/cronistas y la otra da cuenta de lo que él miró. Va describiendo aquellos espacios cuyos límites son cada vez más convencionales tras el triunfo militar, en cuanto van adquiriendo *identidad funcional* para los conquistadores; uno de aquellos es el *Perú*, que “*comienza desde la línea Equinoccial adelante hacia el mediodía*”¹⁴

Su mirada está dominada por aquellas categorías propias del europeo del siglo XVI, aunque con cierta erudición. En Zárate se puede notar el peso de la razón sobre la emoción. El hombre que no sólo percibe, sino que intenta sintetizar la contradicción entre sus mitos internos y los códigos de una cultura que reconoce como distinta. No se contenta con juzgar la pobreza o riqueza de estas tierras, va más allá y mira las

¹¹ *Ibidem*. Pág. 214 - 215.

¹² *Biografía de Agustín Zarate*. En: *Cronistas Coloniales. Segunda Parte*. México, Biblioteca Mínima Ecuatoriana. Pág. 265.

¹³ Guillermo H. Prescott. Citado en: *Biografía de Agustín Zarate. Cronistas Coloniales. Segunda Parte*. México, Biblioteca Mínima Ecuatoriana. . Pág. 266.

¹⁴ Zarate Agustín. *Historia del descubrimiento y conquista del Perú*. Madrid. En: De Vedia Enrique (compilador). *Biblioteca de Autores Españoles. Historiadores Primitivos de Indias*. Tomo II. Madrid. Imprenta de los Sucesores de Hernando. 1906. Pág. 463.

diferencias, las prácticas, los rituales, las formas de los templos y recoge también la famosa creencia de los gigantes. Obviamente la distancia parece ser significativa entre un Jerez y un Zarate que llega a tematizar un mito *andino*, lo cual ocurre sólo en Santa Clara, un cronista mestizo y en Cieza de León. Sin embargo, como otros, el poder de su inconsciente colectivo acaba devorando la otra cultura, que queda finalmente incomprendida. Zarate se queda finalmente en la descripción de lo diferente – extraño. Supera la descripción de los sucesos, reconoce los símbolos del Otro, pero no los entiende. Este cronista imprime su *voluntad* de percepción al mirar por ejemplo los templos con sus paramentos de algodón y las dos figuras de bulto de cabrones negros, ante las cuales los indios de Puerto Viejo quemaban leña de los árboles que olían bien, y que rompiéndoles las cortezas destilaban un licor de un olor que trascendía y daba fastidio, e impedía que los cuerpos de los muertos se descompusieran. Este es el caso de un testimonio donde no solamente el cronista atisba con la vista, sino que además huele. El segundo sentido estuvo ya en Zarate. Es tan fino en su percepción, que precisa que no solo habían grandes sierpes que adornaban los recintos sagrados, sino que cada grupo tenía deidades propias. Y llega a observar que en los pueblos de Pasao había cuerpos de hombres muertos y rellenos cuyos cueros estaban tan bien curados que no olían mal.

De Juan de Sámanos sólo hemos podido saber que fue secretario de Carlos V (1517 – 1556) y que escribió una corta pero importante relación que involucra a la provincia de Puerto Viejo, titulada *De los primeros descubrimientos de Francisco Pizarro y Diego de Almagro*. Se cree que Samanos transcribe una relación hecha por el piloto Bartolomé Ruiz sobre el primer encuentro con la balsa manteña. Si fuere este el caso, el testimonio de Samanos está basado en el más antiguo y directo de los testimonios. Samano o Ruiz, adopta la posición del apuntador y pasa por alto el juicio. Pero lo interesante es que su mirada es penetrante. Describe con lujo de detalles, como ningún otro, aunque para ello selecciona sólo determinados aspectos de la realidad. No observa la sodomía, ni el demonio, ni los hechiceros, sino hombres con prácticas diferentes: Samano o Ruiz cuenta acerca de la isla donde se halla una casa de oración hecha a manera de tienda de campo, con mantas labradas y en ella una imagen de mujer que tenía por nombre María Meseía. Es curiosa el caso de Samano quien asocia el nombre de María, Madre de Dios en occidente, con el de Meseías, de origen andino. ¿Escucha Samano la nueva palabra y al no asumirla como nombre original de una deidad distinta, el mito de occidente lo doblaga y lo lleva a anteponerle el nombre de María? ¿Ocurre acaso que en el juego de

la percepción quedan sincretizados elementos de dos mundos, cuando los datos de la realidad observada son suficientemente contundentes? Había un elemento común entre la realidad percibida y el imaginario histórico del cronista, el hecho de que Meseías tenía un niño en brazos, como lo tenía la Virgen María.

En todo caso, estas crónicas posteriores al primer momento de la Conquista, muestran el inicio de la reconstitución del mito occidental. Si bien se opera en Samano y Zarate una tenue modificación de los referentes culturales europeos, a partir de sus propias coordenadas, tal cual lo teoriza Amodio, se denota ya en ellos esta primera transformación, denegada en los anteriores cronistas. De esta forma podemos decir, al menos para el caso de Zarate, que los cronistas que vivieron el escozor del primer encuentro, utilizaron mitos occidentalmente puros para procesar sus visiones, a diferencia de los cronistas de un segundo momento, que evidenciaban el impacto del otro mundo sobre sí y el inicio de la interacción cultural.

Cieza de León: *Los hombres semejantes y agoreros de Puerto Viejo*

Historiador más que soldado. Cieza de León, según sus biógrafos, es de los cronistas el que más sensibilidad tuvo para penetrar en el nuevo universo. Tenía sólo 19 años cuando llegó al nuevo mundo andino. Después de recoger el testimonio de otros cronistas empezó a escribir su crónica en Popayán en 1541¹⁵ y la concluyó en Perú en 1550. Parte de su obra se publicó en 1553. Escribió tanto lo que escuchó como lo que vio. No se conoce con certeza si en efecto estuvo en Puerto Viejo. Él afirma que desde Cartagena hasta la villa de Plata y asiento de Potosí, que están unidas por doscientas leguas de camino, anduvo “*todo por tierra*”. La descripción de detalles que no dan otros autores, contribuye a creer que en efecto el cronista vio Puerto Viejo, lugar por donde casi todos debían pasar en una época en que la navegación era la forma de transporte más utilizada para moverse en grandes espacios.

La perspectiva de su obra se colige desde la dedicatoria que hace al Rey de España, señalando la importancia de describir sobre provincias, gentes tan distintas y diferentes costumbres.¹⁶

¹⁵ *Biografía de Pedro Cieza de León*. En: *Cronistas Coloniales. Segunda Parte*. México, Biblioteca Mínima Ecuatoriana, Editorial J.M. Cajica Jr. S.A. Pág. 33.

¹⁶ Cieza de León Pedro. *La Crónica del Perú*. En: De Vedia Enrique (compilador). *Biblioteca de Autores Españoles. Historiadores Primitivos de Indias*. Tomo II. Madrid, Imprenta de los Sucesores de Hernando, 1906. Pág 313.

Marie Louise Pratt habla sobre la “lucha poder el poder interpretativo”, para precisar el fenómeno por el cual un testimonio dado por un actor de una cultura conquistadora acerca de la cultura conquistada, queda atrapado también por los contenidos de éstos últimos. Si Cieza de León leyó el testimonio de Fray Domingo de Santo Tomás, traductor del quechua, es posible que haya sido influenciado por una crónica donde ya emergía de manera furtiva la lógica del Otro. Cieza es a todas luces un cronista especial. Es sin lugar a dudas el que introduce de manera contundente la visión del Otro como un semejante. Les otorga el mismo origen divino, compartiendo la perspectiva de Las Casas y superando la visión de quienes observaban a los andinos como animales inferiores. Otorga a los habitantes de esta región la categoría de descendientes de Adán y Eva: Para él los hombres de los Andes no son católicos por la misma razón que no lo fueron los eruditos de Grecia, y hace un parangón en este sentido. Otorga Cieza al descubrimiento y a España la misión mesiánica de convertir a los indios al cristianismo y en este intento tratarlos como al prójimo, lo cual dice no fue entendido por todos. Cieza explica después el sufrimiento de los indios en relación con un arreglo de cuentas con el Dios cristiano, ante quien debían pagar por sus pecados, nacidos de la idolatría y relación con el “*demonio*”.

El cronista alcanza a ver al Otro, pero interpreta su religiosidad como una perversión demoníaca, de tal manera que inserta su mirada dentro de la oposición Dios/demonio, el legendario combate entre el bien y el mal. Una vez que los indios conocen sobre la existencia de Dios, gracias a la intervención de España, abandonan totalmente sus prácticas, aunque algunos indios viejos las continúan por equivocación...¹⁷

A pesar de su humanidad, Cieza también clasifica a los hombres de América andina en esquemas duales de oposición. Para él los que viven alrededor del río San Juan, actual Colombia, eran hombres “*bárbaros*”, idea asociada con la de “*desorden*” y “*falta de razón*”, condición en que estaban los pueblos antes de la expansión Inca. Lo opuesto a lo bárbaro dentro del espacio andino, eran en efecto los Incas, que impusieron buenas costumbres a todos sus súbditos, conocían la inmortalidad del alma y creían que había un hacedor superior de las cosas. De esta manera, aunque estuvieron engañados del demonio, habían logrado un estatuto superior.

Bajo estos mitos y categorías, Cieza mira la característica de los indios de Puerto Viejo con mayor minuciosidad que otros cronistas. La percepción de Cieza, como la de Zarate, se focaliza en el Alter, en sus manifestaciones, lo rodea, busca el punto donde

pueda penetrar para encontrar el sentido de sus juegos simbólicos manipulados por Satanás. Los indios de Puerto Viejo eran, dice, los más agoreros de todos los que hubieran en los Andes, tanto, que en la mayor parte del Perú no hubo otras gentes que sacrificasen como ellos¹⁸. Eran más agoreros porque sacrificaban más, porque practicaban más rituales demoníacos en honor a falsos dioses o ídolos...¹⁹.

Era real para Cieza la comunicación entre los indios y el diablo, era algo que ocurría en efecto, aunque a veces el sacerdote falseaba la palabra del demonio. No llegó a entender, entonces, que aquel demonio constituía una representación sagrada para los indios de Puerto Viejo y que estaba muy lejos de ser un satanás occidental. Para Cieza el demonio que reinó en los Andes antes de la llegada de los Españoles, respondía siempre equivocadamente y engañaba a los indios.²⁰

En el Puerto Viejo percibido por Cieza, también existían guacas o templos, uno de los cuales estaba en la isla de La Plata, el mismo lugar donde alguien vio a María Meseía, según Samano. Pero para el cronista, de todas las prácticas demoníacas observadas en esta tierra, la peor fue el *“pecado nefando”*²¹ de la sodomía.

Estos indios de Puerto Viejo no eran sin embargo del todo *“bárbaros”*, pues creían según Cieza en la inmortalidad del alma y estaban seguros que si cumplían con sus falsos dioses irían a un lugar *“deleitoso y muy alegre, adonde habian de andar envueltos en sus comidas y bebidas, como solianacá en el mundo al tiempo que fueron vivos”*²²

El cronista advierte que en esta costa y tierra de Puerto Viejo y Guayaquil, existen dos tipos de gente: Los que están entre el río de Santiago (al norte) hasta Zalango, cuyos hombres se labraban el rostro, vestían con camisetas de algodón y se adornaban con chaquiras coloradas²³. Los principales pueblos donde los naturales usaban labrarse en esta provincia eran Pasaos, Xaramixo, Pimpanguace, Peclansemeque, el valle de Xagua, Pechonse, Monte – Cristo, Apechigue, Silos, Canilloha, Manta, Zapil, Manavi y Xaraguaza.²⁴

Para Cieza *“los caraquez”* pertenecían a otro *“linaje”*, andaban desnudos, no eran *“labrados”* y eran *“behetrías”*. La palabra behetrías para el cronista, al igual que para otros cronistas europeos, era sinónimo de desorden. A su vez la idea de desorden era

¹⁷ Ibídem. Pág. 355.

¹⁸ Ibídem. Pág. 402

¹⁹ Ibídem. Pág. 402

²⁰ Ibídem. Pág. 402

²¹ Ibídem. Pág. 416

²² Ibídem. Pág. 402

²³ Ibídem. Pág. 400

concebida en oposición al orden que implicaba la existencia de mandos, leyes y por supuesto religión controlada y normada. Lo representativo del orden era la sociedad occidental de donde provenían, en la cual existía esta estructura dada por un Rey, un reino y una religión católica. Estos pueblos “*eran de menos saber que sus vecinos*”²⁵ y tenían prácticas extrañas como la de *ahajar* la cabeza y ponerla después entre dos tablas liadas de tal manera, que cuando eran de cuatro o cinco años le quedaba ancha o larga y sin colodrillo²⁶, por lo que el mismo Huayna Capac al verlos no siguió adelante y más bien se regresó en gesto de desaire a los “salvajes”²⁷.

En definitivas, Cieza es el cronista que tiene la particularidad de interesarse por el imaginario del encontrado, tanto como sus acciones. En él ya se observa la génesis del pensamiento racional típico de occidente, pues busca explicación e intenta responder a los “por qué” de la otra cultura. Al Igual que en Zárate, ya en Cieza se inicia el proceso de interacción por el cual se libra una lucha interna entre los mitos occidentales y los mitos andinos. Pero, sin duda alguna queda cegado también por la idea del demonio que pobló las mentes de los hombres del medioevo.

Arriaga: el experto en imaginarios

Por el año 1585 llega al Perú el Padre Pablo José de Arriaga, de la Compañía de Jesús, quien concibe un manual sobre extirpación de idolatrías, cuando advierte que pese a varias décadas transcurridas desde el inicio de la conquista, la mayor parte de la religiosidad andina estaba intacta y mantenían prácticas ocultas, disimuladas o superpuestas. Arriaga impone el signo negativo a las idolatrías, supersticiones y sacrificios y afirma que son manifestaciones del demonio. Sin embargo, en su afán de borrar esta abominable realidad, su crónica termina portando las señales y códigos tanto de la cultura dominante como de la dominada. Su manual se convierte en uno de los más importantes testimonios de la religiosidad de los indios del Perú, y el mismo Arriaga en un decodificador de la otra realidad.

Arriaga es minucioso en la mirada diferenciada que hace de las prácticas en tierras altas con respecto a las de los llanos, piso climático que comparte de alguna manera rasgos similares en los del litoral del Pacífico. Tanto los indios del altiplano como los de los

²⁴ *Ibidem*. Pág. 401.

²⁵ *Ibidem*. Pág. 403

²⁶ *Ibidem*. Pág. 404.

²⁷ No existe comprobación histórica de la presencia de Huayna Capac u otro Inca en la Costa del actual Ecuador.

llanos tenía “*tratos con el demonio*” y en ese lugar, como en otros había almas “*en dura esclavitud del demonio...*”²⁸

En la narración de cómo se comenzó a descubrir las idolatrías señala que a Mamacocha, que es el mar, le piden que no les deje enfermar y que vuelvan con salud y plata de la mita, y que hasta los niños veneran a la diosa.”²⁹ Arriaga llama brujos o hechiceros a los Cauchus³⁰ de los llanos. Ambos calificativos provienen del imaginario cristiano Europeo, en donde se condenaba a las prácticas populares que estaban fuera del control de la institucionalidad cristiana y que estaban relacionadas con tradiciones ancestrales paganas. El caso de Arriaga es el de aquél que como ningún otro reconoce una *otredad distinta* y al no aceptarla llega a crear un verdadero manual de sometimiento de los imaginarios de los contrarios. En él se produce un choque frontal de mitos y se pone abiertamente a favor de los suyos. No de otra manera se explica la fabulosa lista de preguntas que debían realizar los extirpadores para atrapar el imaginario del indio, y la descripción de las estrategias para colonizar sus cratos, mitos y logos. Por lo anotado, es pertinente señalar, que de algún modo, los cronistas religiosos son los especialistas en los imaginarios andinos del siglo XVI.

Girolamo Benzoni: *El curioso en busca de lo exótico*

En la diversidad de miradas se insertó la perspectiva de un cronista nacido en el corazón de Italia, el epicentro de renacimiento que resplandecía ya en el siglo XVI. Por lo tanto, esta constituía una nueva forma de fisgar al nuevo mundo. Se dice de él que nació en Milán y tras estar medianamente instruido, partió a las colonias españolas, tanto por curiosidad como por ambición de riquezas. Aquí se dedicó a recorrer los extraños parajes. La crónica de Benzoni se divide en dos partes: la primera de ellas es una recopilación de versiones bastante imprecisas sobre el descubrimiento. La segunda es el testimonio de lo que él vio desde 1547 y durante los años que permaneció recorriendo el Perú, entre cuyas tierras estaba el Partido de Puerto Viejo, uno de los primeros que conoció. Su mirada fue sutil, fisgó más de lo que otros lo hicieron. Probablemente ya se evidencia en él el nacimiento de una forma de escudriñar al Otro y considerarlo como algo exótico, algo raro. Narra lo que ve a distancia y ubica a los protagonistas en tercera persona, *ellos*, dentro de los cuales están tanto indígenas como españoles, grupos de los

²⁸ Arriaga Pablo Joseph Pablo. *Op. Cit.* Pág. XXVIII.

²⁹ *Ibidem.* Pág. 20.

³⁰ *Ibidem.* Pág. 38.

que él no forma parte. Introduce el “*Nosotros*”, cuando empieza a narrar su llegada a ese otro país, pues mira al nuevo mundo como tal, y utiliza la denominación de “habitantes” para designar a los indios de Puerto Viejo, categorizándolos de algún modo como culturalmente distintos.³¹

El primer país que mira Benzoni es un país con oro, lo que devela una valoración utilitaria parecida a la de los españoles, en cuanto el metal caracterizaba lo positivo o negativo de un espacio encontrado. El otro elemento que le llama la atención es el de que los habitantes construyen casas en los árboles. Benzoni recoge la imagen en un dibujo que representa en efecto casas sobre los árboles y a europeos tratando de derribarlas. Tampoco busca explicar el hecho, la rareza, la razón por la que estos hombres viven en las alturas, simplemente describe la extravagancia. El cronista decide bajar a tierra, no por conocer el mundo intrínseco mirado desde la orilla del mar, sino para superar un problema de abastecimiento de víveres. Llega a Quiximies, Cojimies y después de regresar a pernoctar en el barco, decide ir a la ciudad de Puerto Viejo. En cuanto esta región no tiene oro ni se encuentran las esmeraldas, la califica de arruinada.³² Benzoni también escruta con minuciosidad ciertos aspectos de la religiosidad de los indios de Puerto Viejo, con una connotación de lo extraño, que por lo demás no intenta explicar, sino más bien testimoniar. En todo casi percibe y enjuicia desde su posición de cristiano. Denomina “*borracheras*” a los rituales religiosos, porque no alcanza a decodificar la otra lógica signica. Señala que evitará la presencia en los pueblos en los tiempos de *fiestas*, lo que quiere decir que identifica un tiempo sagrado, en el cual los indios de Puerto Viejo no permiten la intromisión del conquistador y da cuenta de una continuidad en las prácticas religiosas algunas décadas después de la conquista. Estuvo en efecto de manera clandestina en una de las ceremonias religiosas que se realizaron cerca de Charapotó, en donde pudo observar como sacrificaban animales y con detalle describió los ritos. Los indios lo sacaron y lo llamaron con el nombre de Cristiano.³³

Como los demás, incluyendo a Guaman, el cronista italiano ve a los indios de Puerto Viejo como “*feos*”, “*sucios*” y “*sodomitas*”. “*Llenos de todas las maldades*”. Nuevamente encontramos la oposición entre dos categorías distintas: Lo feo occidental en oposición a lo feo andino. El concepto de maldad seguramente se construía con relación a prácticas indígenas que hacían daño a los conquistadores, mientras que probablemente para los indios, esa maldad provenía de los españoles. Lo sucio, con

³¹ *Ibidem*. Pág. 107.

³² *Ibidem*. Pág. 109.

relación a lo malo y lo feo y no con relación a la falta de limpieza. La homosexualidad como una práctica condenada por los valores de la cultura occidental e incluso por la misma cultura Inca.

Se establece por otra parte una diferencia entre los indios de Puerto Viejo y los de Guancavilcas: *“Pasados los límites de Puerto Viejo se entra al país de Guancavilcas, provincia inferior del Reino del Perú y el primer pueblo que se encuentra en la costa se llama Colonchi”*³⁴ y va narrando entonces las características de este otro pueblo, que tiene cosas comunes con los primeros, como el uso de *“una camiseta sin mangas”*, pero que en cambio se *“extraen cinco y hasta seis dientes de arriba y si se les pregunta la causa, dicen que lo hacen por belleza”*³⁵ También ve peculiaridades con relación a los indios de la Provincia de Quito, los cuales *“si bien hablan con el demonio, tienen el Sol como a su Dios principal”*. Este dios Sol no fue observado en Puerto Viejo. Al igual que otros cronistas, Benzoni denota las diferencias entre los distintos pueblos del Perú.

Cronistas mestizos e indio

Santa Clara y Garcilaso: *Testimonio de identidades en construcción*

Sería porque dentro de sí corría sangre indígena y española, que traspasó la percepción de la realidad concreta y las acciones de los cuerpos invasores, para intentar penetrar más allá, en el mundo interior de los indios de Puerto Viejo. Es el primer cronista mestizo que recoge creencias de los habitantes de la periferia del antiguo Tahuantinsuyo y del *actual* Virreinato del Perú. Él es el portador de la leyenda de los gigantes que termina cristianizada cuando afirma que estos inmensos y malvados hombres fueron exterminados por un ángel occidental. Mexicano, hijo ilegítimo de español e indígena, siendo tal, sin embargo combatió alguna vez contra los indios Chichimecos. Vino al Perú en 1543 o 44.³⁶ Pedro Gutiérrez de Santa Clara (1518 o 1524) fue entonces mitad *nosotros* y mitad *ellos*.

No sabemos si Santa Clara basa su crónica en testimonios de los indígenas de las diferentes etnias y culturas andinas, o si lo hace a partir de narraciones de comunidades epicéntricas del Tahuantinsuyo. Lo que sí parece ser evidente es que él alcanza a identificar no sólo una jerarquía de las deidades, sino también las generalidades y diferencias de las prácticas religiosas en el mundo andino. Tal es la demostración al

³³ *Ibidem*. Págs. 109 y 110.

³⁴ *Ibidem*. Pág. 112.

³⁵ *Ibidem*. Pág. 113.

³⁶ Biografía de Pedro Gutiérrez de Santa Clara. En: *Cronistas coloniales. Primera Parte*. Biblioteca Mínima Ecuatoriana. México, Editorial J.M. Cajica Jr. S.A. Pág. 235.

referirse a los indios del Callao, quienes tenían como hacedores al Sol y la Luna, y después a los de Puerto Viejo/Manta, quienes tenían como diosa a una esmeraldas del porte de un huevo, y a la cual los españoles la llamaron huérfana porque no había otra igual.³⁷ La descripción de aspectos religiosos reafirma la perspectiva de aquellos cronistas que se distinguen de los que no vieron sino los triunfos hispanos y el apoderamiento de riquezas.

Gutiérrez de Santa Clara narra, cuenta, no juzga, no adjetiviza, no recurre a la calificación de “sucía” y “malvada”, tal cual lo hace Pizarro. Sin embargo, hay huellas de cristianización, de occidentalización, cuando asevera que son falsos dioses aquellos ídolos aborígenes: es que al escribir, el mestizaje del cronista está en un constante rehacerse.

El Inca Garcilaso de la Vega (1539) también vivió el dilema de una identidad en juego, el drama del mestizaje, y aún más, el del mestizaje temprano, si se quiere el primero, que tenía frente a sí las dos realidades. A diferencia de Santa Clara, es un cronista Peruano más cercano y perceptivo a la realidad andina. Sin embargo algunos de sus biógrafos advierten la tendencia a reconfigurar la historia prehispánica, ocultando posiblemente por prejuicio muchos de sus aspectos y mitificando otros, en su afán de legitimar la heredad Inca y legitimarse como descendiente de español.³⁸ De hecho, el Inca Garcilaso no es testigo de la Conquista. Su testimonio es producto de tres vertientes: los cronistas Cieza de León, Agustín de Zárate, Francisco López de Gómara y José Acosta. El testimonio/leyenda de sus parientes maternos, pertenecientes a la *realeza* Inca. Y la visión de una realidad donde los signos del pasado aborígen estaban todavía frescos.

Escribe su crónica en España y denota el perfil de un erudito determinado por las corrientes cristianas y clásicas, a cuyos exponentes griegos menciona varias veces: Por eso su crónica mantiene una constante tensión entre sus dos Yo, que buscan la manera de conciliarse y amalgamarse. Crea entonces una aparente continuidad entre la religión cristiana y religiosidad andina.

Empero, el mismo autor advierte la diferencia de las otredades, cuando señala que los cronistas occidentales no pudieron recoger la realidad andina por sus limitaciones

³⁷ *Ibíd.* Pág. 287.

lingüísticas y culturales: “...y por esto en sus historias dan otro nombre a Dios, que es Tici Viracocha, que yo no sé qué signifique ni ellos tampoco”³⁹, dice.

El Inca Garcilaso conoció a los indios de Manta, así lo afirma. Sin embargo de haber conocido a estos indios, en él bullía no sólo esa identidad conflictiva que ya hemos aludido, sino también la versión aborígen epicéntrica, esencialmente Inca, que fungió como un tamiz a través del cual miró a los otros pueblos andinos, tal como ocurre también en Guamán Poma de Ayala. El Yo del Inca Garcilaso opta por crear dos edades: la edad de la barbarie andina, de “*bestias mansas*” y “*fieras bravas*”⁴⁰, cuando no estuvieron listos para recibir los conocimientos cristianos. Y la edad de los Incas, cuando estas bestias y fieras se convirtieron en hombres, capaces de *razón* para aprender la religión cristiana, y cuando no tenían “*más dioses que al Sol, al cual adoraron por sus excelencias y beneficios naturales, como gente más considerada y más política que sus antecesores, los de la primera edad*”⁴¹ En cambio los indios de Puerto Viejo pertenecieron a esa primera edad y sólo al final pudieron insertarse en la segunda, la edad de la *razón*. Así mismo, la diferencia entre unos y otros estaba marcada por el hecho de que los primeros adoraban cosas bajas, que estaban en la tierra, visibles, tangibles, reales, como los elementos de la naturaleza. Y los segundos, cosas altas, ubicadas más allá de la tierra.

Estos indios de la costa adoraron las cosas bajas, “*adoraban en común a la mar y le llamaban Mamacocha, que quiere decir Madre Mar, dando a entender que con ellos hacía oficio de madre en sustentarles con su pescado*”.⁴² Adoraban toda clase de pescados según se dieran en su región y “... *decían que el primer pescado que estaba en el mundo alto (que así llamaban al cielo), del cual procedía todo el demás pescado de aquella especie de que se sustentaban, tenía cuidado de enviarles a sus tiempos abundancia de sus hijos para sustento de aquella tal nación...*”⁴³

Se advierte en el cronista peruano otorga a los Incas un papel mesiánico cuando otorga a los Incas la misión redentora de llevar a los indios de Puerto Viejo, desde la primera edad hasta la segunda, a través de la conquista de diversos territorios. Dice él que Tupac Inca Yupanqui encomienda a Huaina Cápac la reducción de los bárbaros, para que

³⁸ Miro Quesada Aurelio. *Prólogo*. En: Garcilaso de la Vega Inca. *Comentarios Reales*. Tomo I. Perú, Biblioteca Ayacucho, 1985. Págs. XIII - XXVI.

³⁹ *Ibidem*. Pág. 63.

⁴⁰ *Ibidem*. Pág. 27.

⁴¹ *Ibidem*. Pág. 60.

⁴² *Ibidem*. Pág. 28

⁴³ *Ibidem*. Pág. 28

aprendiesen el servicio al Sol, la vida política, para que esos huancavilcas de Puerto Viejo salieran de la vida fierina, aprendiesen a sembrar los campos y cubrir sus cuerpos.⁴⁴

Una parte de la dualidad mestiza de Garcilaso se reconoce, cual espejo, en el pasado Inca, pero marca una constante distancia con aquellos de la “*primera edad*”, a cuyas deidades alude como “*sus dioses*”, convirtiéndolos en una Otredad andina. Cuando habla del intento de conquista Inca a los indios de la isla Puná y la rebeldía de este señorío, dice de estos indios de la costa: “*Lo cual consultaron con sus dioses desechados, volviéndolos de secreto a poner en lugares decentes para volver a la amistad de ellos y pedir su favor.*”⁴⁵ ¿Qué implica para Garcilaso un “*dios natural*” o los “*dioses naturales*”? Probablemente el reconocimiento de aquellos que fueron originalmente concebidos por ciertos pueblos, definiendo la disparidad con aquellos otros dioses que no eran naturales, es decir aquellos que fueron impuestos sucesivamente tanto por los Incas a los pueblos militarmente conquistados, como por los europeos.

Por otra parte, el Yo aborigen del Inca Garcilaso va construyendo una asociación entre Inca/triunfo/razón versus Otros/bárbaros/behetrías/conquistados/derrotados. Así agrega que los *Incas* “*Ganan la Isla Puná*”, pero a la vez describe su derrota. Que Huaina Cápac avanza por las costas de Puerto Viejo y que los de Manta se rinden.⁴⁶ En este interín va describiendo las costumbres de los mantas.

Pero además de las dos edades, habían condiciones aún más baja en el concepto de religiosidad del Inca Garcilaso. Esta condición estaba encarnada en los caráquez: En este sentido, cuando describe el supuesto paso de Huaina Cápac por los territorios de Caranque, señala que llegaron al lugar de la barbarie, donde vivían hombres desnudos de cabeza deformada, cuyas cabezas trasquilaban y jamás peinaban, para aumentar su monstruosidad.⁴⁷ Y más allá, estaba todavía una dimensión más brutal, la de los indios de Pasau, una realidad a la que el mismo Hayna Capac se negó a conquistar en su mítica avanzada hacia el norte, porque gente tan *bruta* no merecía tener como señores a los Incas:^{48 49}

⁴⁴ *Ibíd.* Pág. 169.

⁴⁵ *Ibíd.* Pág. 217.

⁴⁶ *Ibíd.* Pág. 218.

⁴⁷ *Ibíd.* Pág. 244.

⁴⁸ *Ibíd.* Pág. 225.

⁴⁹ *Ibíd.* Págs. 224 y 225.

A pesar del mestizaje y a pesar de ‘haber mamado en la leche aquestas fábulas y verdades...’⁵⁰ como él las “mamó”, el Inca Garcilaso no puede penetrar en el tercer Otro, en el interior mismo de la cultura aborígen del chinchaysuyu, parte de la cuatripartición de su imperio Inca. Ve como feo, monstruoso lo que para los de Pasau era posiblemente bello y no intenta encontrar racionalidad en las prácticas míticas de la deformación craneal ni en los empastes coloridos con que cubrían sus caras. El mestizo no sólo escribe sobre la tensión de dos racionalidades opuestas: la Inca y la Europea, sino también, sobre una tercera transversal, que desestabiliza la bipolaridad de su interpretación.

Gutiérrez de Santa Clara sería el primero en recoger la leyenda de los gigantes, apuntada después por Cieza de León, cuya versión transcribe Garcilaso: Aquí denota el historiador puro, que toma el testimonio sin emitir comentarios. Garcilaso no se adhiere ni deniega la categoría de real de la leyenda, que dice es tradición de muchos siglos atrás.

Garcilaso construye así una tríada para explicar la religiosidad de tres mundos: el Europeo/ cristiano, el Inca/monoteísta/racional/político y el bestial/ behetrísta/politeísta. Hay un cuarto estadio que no es siquiera una Edad: el anti/ idólatrico, que es el caso de los hombres de Pasau.

Guaman: *El doble signo*

Vivió la tragedia del desdoblamiento necesario para sobrevivir en dos mundos que no podían acoplarse por su anacronismo cultural, y menos en el transcurso de unas cuantas décadas transcurridas desde su primer encuentro. Aún más, hubo de utilizar los códigos de los conquistadores para explicar esta dualidad dispar. Su idioma, el quechua, no permitía establecer una comunicación con el Otro, el conquistador, a quien intentaba sensibilizar. Probablemente esta es la razón por la que este indio escribe y dibuja a la vez. Así en *la Nueva coronica y buen gobierno* de Felipe Guaman Poma de Ayala, escrita aproximadamente en 1615⁵¹ y dedicada a la Sacra católica Real Majestad, parecen hablar dos hombres y muchos silencios. Cosas que se dicen en los dibujos e íconos, se callan en el texto escrito en castellano. A veces agota el idioma del conquistador y simplemente introduce el quechua castellanizado, es decir escrito. Por todo este complejo esquema interior y expresivo, Guaman es el cronista del doble signo.

⁵⁰ *Ibíd.* Pág. 83

⁵¹ Pease Franklin. *Prólogo*. En: Guaman Poma de Ayala. *Nueva coronica y buen gobierno*. Venezuela. Biblioteca Ayacucho. Pág. XI.

Como Garcilaso, Guaman intenta conciliar a través de la reconstitución del mito las contradicciones insalvables de la realidad colonial. Une mitos andinos y cristianos y les confiere un sólo sentido, en su intento por explicar el origen del mundo, de los hombres y otorgarle un espacio al mundo de los Andes en la historia bíblica. El primer hombre de los Andes ya no proviene del lago Titicaca, ni es hijo del Sol, desciende de un español que vino traído por el arca de Noé.⁵²

El cronista indio también divide la historia de la humanidad andina en edades: durante la primera, segunda, tercera y cuarta edad, los indios no tenían ni huacas ni ídolos y conocían que habiendo un sólo Dios, éste estaba constituido por tres, el justiciero, el caritativo e Yllapa, el padre relámpago que daba salud, agua y comida.⁵³

El doble signo o el doble lenguaje de Guaman, el de la escritura y el icono, permite penetrar no sólo en la nueva y crispada identidad colectiva que se va forjando en la zona central de los Andes, cuando se inicia el proceso de cristianización, sino que también nos tiende un puente con el imaginario de los indios de Puerto Viejo, puesto que a pesar de las particularidades regionales, el mundo andino compartió características comunes. A no dudar, había más comunión cultural entre Guaman y los indios de Puerto Viejo, que entre éstos últimos y los cronistas europeos.

Sin embargo, aunque frente al occidente, tanto Guaman como los indios de Puerto Viejo formaron parte de la andinidad, también se teje en el cronista indio una relación de alteridad con respecto a la cultura de la costa septentrional. En este sentido ocurre lo mismo que con el Inca Garcilaso. Guaman representa la égida nuclear Inca, los indios de Portoviejo la periferia, la diferencia, la forma distinta de producir, organizarse, distribuir, crear e imaginar.

En su *Mapamundi del reino de las Indias*, representa los dos conceptos de espacio, el occidental y el andino, con todas sus contradicciones y posibles afinidades: es un mapa, es decir un plano, al modo occidental, que simboliza un territorio. En él están insertos desde las sirenas griegas, los monstruos marinos, representaciones de los mitos occidentales, hasta el Sol andino. Su mundo aparece como una gran isla. La localización de los espacios con respecto a las ideas occidentales norte, sur, este y oeste, es absolutamente confusa. Es que para el hombre andino el espacio estaba concebido no sólo por su ubicación con respecto al centro, el Cuzco, sino sobre todo con relación al piso climático. A partir de este corazón, el Cuzco, se construyen los cuatro espacios: el

⁵² Poma de Ayala Felipe Guaman. *Nueva Coronica y Buen Gobierno*. Venezuela, Biblioteca Ayacucho. Pág. 39.

⁵³ *Ibíd.* Pág. 44.

Antisuyu, (norte), el Condesuyu (sur), el Collasuyu, (oriente) y el Chinchaysuyu al poniente del sol (occidente), donde sitúa a Cuenca, Riobamba, Quito, Loja, Cajamarca, Popayán, Puerto Viejo y Guayaquil. El caos/ orden del espacio guamanino, localiza incluso a los “*guancavilcas/puna de azogues*” en los pisos superiores de Chinchaysuyu, muy distantes del mar.⁵⁴

Con relación al espacio del chinchaysuyu, que para Guaman incluía tanto el piso marino, es decir Puerto Viejo, como algunos subsiguientes, dice que sus gentes sacrificaban con criaturas de cinco años, con colores, algodones, tupa⁵⁵ y fruta y chicha y mollo y uaccri zanco y comidas y conejos y perros, porque ellos comían perros.”⁵⁶

El icono que representa los ritos de los del chinchaysuyu permite observar a la huaca, Pariacaca, inserto en una corteza de árbol. Al patriarca ofrendándole el niño de “*cinco años*” y una mujer llevando probablemente la coca y los algodones en un plato. Curiosamente el árbol tiene alegorías claramente barrocas y no andinas, demostrando la doble identidad del cronista.

Guaman describe la particularidad de los rituales de la muerte de cada uno de los cuatro espacios. A pesar que el chinchaysuyu integra los pueblos situados en varios pisos, desde los que están al nivel del mar hasta los superiores, alude a los yungas como un pueblo/espacio con sus características propias, situado en los llanos que van hasta Quito, dentro del cual está Puerto Viejo. Observa a estos rituales de una manera burlesca y reduccionista, lo que podría denotar que Guaman ubicaba a la cultura Inca en una escala muy superior a la de los pueblos de los llanos o yungas.⁵⁷ Dice el cronista que la fiesta de los chinchaysuyu se llamaba *uaco*.⁵⁸ En el dibujo, Guaman representa a una mujer con dos rostros, un tambor y a indios en reverencia con cuernos de venado en sus manos, animal que habitaba en la costa tropical seca de Puerto Viejo.

En la parte señalada, Guaman describe un consejo acerca de cómo debe ser un entierro cristiano entre indios y da cuenta como en el ritual indianizado cristiano se libra una lucha entre los códigos de los dominadores y dominados. Aquí el cronista habla en tercera persona de los “*indios*”, como si el no lo fuera, e introduce un estilo coloquial dirigido al buen gobierno, intentando corregir el desorden. Advierte que los indios colocan comida debajo de la manta que cubre a sus difuntos y aconseja que deben rezar

⁵⁴ *Ibidem*. Tomo II. Pág. 354.

⁵⁵ “Tupa coca: la coca de hoja menuda, más sabrosa”. En: Poma de Ayala Felipe Guaman. *Nueva Coronica y Buen Gobierno*. Venezuela. Tomo II. Biblioteca Ayacucho. Pág. 495.

⁵⁶ *Ibidem*. Pág. 187.

⁵⁷ Poma de Ayala Felipe Guaman. Op. Cit. Pág. 211.

⁵⁸ Poma de Ayala Felipe Guaman. Op. Cit. Pág. 231.

pero no llorar, tal cual lo hacían los indios antes de la conquista, entre ellos los del chinchaysuyu. Esta parte de la crónica revela los secretos de la transición de la religiosidad, a través del ritual de la muerte, que era practicado de diferente forma en las dos culturas⁵⁹

Guaman ve como Otro diferente a los indios, no se reconoce a sí mismo con tal. Al menos no ante el Rey, a quien dirige su crónica. Él es ahora un buen cristiano. Esos otros indios son de varios tipos. Asocia a los Uancabilcas, grupo más próximo a los indios de Puerto Viejo, con los Pomatambos, Poquinacollas, Chinchaycocha, Quito, y los define como *‘muy morenetes de talle feo, ancho, bozalotes como negro de Guinea, de muy recto/talle, y de obra feos, bozalotes, sucios, haraganes, ladrones, mentirosos como dicho, tengo como indio Uayllas en todo este reino.’*⁶⁰ En este sentido, tal como Garcilaso, Guaman parte de otro patrón de belleza para juzgar a los indios de la Costa, en general de otros patrones culturales, si recordamos que lo que para los indios del chinchaysuyu significaba un ritual de la muerte, para Guaman era muy *cómico*, significando esto la pertenencia a dos mundos más o menos diferentes desde la perspectiva intrínsecamente andina.

Se representa la Villa de Puerto Viejo y se advierte una cierta discontinuidad entre el ícono y lo que se narra. El Puerto Viejo representado impone el templo como la construcción hegemónica dentro del entorno de una plaza, en la que existen españoles y ningún indio. Los indios aparecen fuera de las murallas, distantes del templo cristiano, en sus balsas. Existe una percepción de dos mundos separados, el que está dentro de la muralla, el cristiano, cercano al templo, y el que está fuera de las murallas, distante del templo, el de los indios. Aquí se formalizaría la estructura cosmogónica del Guaman indio: el adentro y el afuera, el arriba y el abajo unidades con las que se estructuran las categorías andinas. La plaza, la villa, la iglesia, están arriba. Los balseros indios están abajo, en el mar.

En el texto dice que Puerto Viejo es una villa cristiana, fundada en el día del Papa Clemente y del emperador don Carlos, a *‘nombre de dios’*. En ella viven *‘buenos caballeros’* y *‘vecinos y soldados’*, pero no menciona a ningún indio. Así, es evidente nuevamente aquí la dualidad signica de su obra, que muestra a los indios en el dibujo y los elude en el texto, dentro del cual sólo habitan los cristianos, los españoles: *‘..por esta dicha villa es Su Majestad monarca del mundo, todos los reyes y príncipes,*

⁵⁹ Ibídem. Tomo II. Pág. 61.

⁶⁰ Ibídem. Tomo II. Pág. 291

emperadores le sirven y le obedecen a Su Majestad, y es tierra de buen temple y cristianos, y tienen sus iglesias y cristiandad y policía, y son buenos caballeros y vecinos y soldados, entre ellos se quieren como hermanos, y son humildes y caritativos...”.⁶¹

Recapitulando podemos decir, que Jerez y Sancho de la Hoz tipifican a los cronistas que Invisibilizan al contrario, obnubilados por sus propios mitos; además narran los hechos y no los imaginarios. Pizarro narra los acontecimientos y observa las primeras sombras de los Otros, pero no reconoce los símbolos de la otra religiosidad. Obviamente está dominado por los mitos de su cultura, aún después de 40 años de estar en América. Esto demuestra que los mitos no se reconstituyen rápidamente.

Zárate y Samano representan el segundo estadio: la reconstitución inicial del mito occidental, aunque ese mito se rehizo a partir del anterior, guardando aún sus cualidades. En el caso de Zarate, hay que destacar que muestra también una fina percepción, en la que participan varios sentidos y los patrones de un hombre más racionalizado e ilustrado.

Por otra parte, hemos notado que se asimilan más rápidos aquellos espacios externos que tienen una función específica en la Conquista y la Colonia, adquiriendo para el conquistador una identidad funcional. Todo este proceso estaría inscrito en la irrupción de una indianización de la cultura occidental.

Cieza es el cronista donde se revela por primera vez de forma clara la asimilación del Otro como un *semejante*, es decir como un ser humano. Este fenómeno se produce en un tiempo distante del primer encuentro. Por otra parte, la llamada “*lucha por el poder interpretativo*” tiene un carácter tardío, no parece que se inicia tempranamente. Mientras la lucha militar de resistencia es inmediata, la de los códigos es posterior. Son las crónicas desarrolladas a partir de la segunda mitad del siglo XVI las que denotan ya ese carácter. Es pertinente subrayar el caso de Arriaga, para mostrar que en efecto los cronistas religiosos son los más especializados en imaginarios, llegan incluso a conocerlos, aunque no a aceptarlos.

El caso de los cronistas mestizos e indios es más complejo: dentro de una identidad en construcción en la que aparentemente juegan dos elementos, lo andino y lo occidental, los encontramos mirando a un tercer mundo, el de los indios de Puerto Viejo.

⁶¹ Ibid. Tomo II Pág. 375.

Por lo demás, los cronistas desde las vertientes anotadas, ven a Puerto Viejo como tierra buena, en cuanto tiene oro y mala en cuanto se acaba el metal. Tierra de religiosidad exacerbada, idólatra y pecaminosa, más agorera que ninguna. Para los cronistas mestizos e indios, tierra de la edad de la barbarie, e incluso de lo infrahumano, donde adoran a cosas tangibles, terrenales e inferiores. Los cronistas otorgan prontamente a Puerto Viejo una identidad occidental al espacio/puerto/hito, pero no llegan a penetrar en la lógica de la religiosidad *agorera* y *bárbara*, no llegan a penetrar en la cultura ajena.

