

**RELIGIOSIDAD ANDINA Y RELIGIOSIDAD CRISTIANA: UN DIÁLOGO INCONCLUSO.  
LOS MILAGROS DE LA VIRGEN EN NUEVA CRONICA Y BUEN GOBIERNO.**

(ANDEAN RELIGIOSITY AND CHRISTIAN RELIGIOSITY:  
AN INCONCLUSIVE DIALOGUE. MIRACLES OF THE VIRGEN IN NEW CHRONICLE  
AND GOOD GOVERNMENT)

Herminia TERRÓN DE BELLOMO\*

**RESUMEN**

El objetivo central de este trabajo reside en demostrar a través del análisis del discurso, que el cronista peruano Guaman Poma de Ayala ha dejado en su obra *Nueva cronica y buen gobierno*, no sólo un registro de la vida cotidiana en momentos de la colonia, sino que sus textos demuestran su habilidad de escritor para utilizar la letra, herencia española, con los fines de constituir a través de ella, un frente de resistencia ante la colonización y un modo de otorgar permanencia a los valores propios de la cultura andina.

El análisis del discurso se realiza en base a las propuestas de Émile Benveniste y Majail Bajtin poniendo el acento en la subjetividad del lenguaje y el dialogismo que surge de la interacción de distintas voces.

El cronista logra un proceso de comunicación que intenta entablar un diálogo entre culturas, que no se logra totalmente. No obstante, su discurso inaugura en la zona andina lo que actualmente reconocemos como la heterogeneidad del sujeto americano.

**Palabras Clave:** escritura – pachamama – religiosidad – resistencia - virgen.

**ABSTRACT**

*The central objective of this paper is to demonstrate through discourse analysis that the peruvian chronicler has left in his work "New chronicle and new government", this is not only a register of daily life during colonial time, but its texts demonstrate his writer ability to use words, spanish bequest, so us to constitute through this bequest, a resistance front before colonization and a way to give permanence to andean culture won values.*

*Discourse analysis is carried and based on Émile Benveniste's and Majail Bajtin's propositions emphasizing subjectivity in language and dialoging that rise from the interaction of different voices.*

*The chronicler achieves a communication process that tries to establish a dialogue between cultures, that cannot be totally accomplished. However, his*

---

\* Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales - Universidad Nacional de Jujuy - Otero 262 - CP 4600 - San Salvador de Jujuy - Jujuy - Argentina.  
**Correo Electrónico:** herminia@bellomosrl.com

*discourse inaugurates in the Andean zone what is currently recognized as the American subject heterogeneity.*

**Key Word:** *writing - pachamama - religiosity - miracles - virgen.*

Felipe Guaman Poma de Ayala fue un cronista americano autóctono, que vivió a fines del siglo XVI y principios del XVII en lo que hoy llamamos la zona andina, que se corresponde geográficamente con el legendario tawantinsuyo, siendo su lugar de origen y de acción el Perú; su mérito mayor para ser recordado hasta hoy, es el de haber escrito *Nueva corónica y buen gobierno* en 1615. Esta obra fue realizada explícitamente para el Rey Felipe III de España, en momentos en que la Conquista como empresa había perdido los impulsos que la caracterizaron en sus inicios, lo que permitía que los hechos históricos y los sucesos fantásticos se mezclaran con la imaginación popular. De manera que las crónicas que en ese entonces se escribían eran reelaboraciones, e incluso plagios de crónicas previas (Adorno: 1991, 11). De ahí la razón del título que el cronista da a su obra, con el que afirma la novedad de lo que él escribe.

Entre las obras que se escribieron en la época y que han llegado hasta nosotros, la de Guaman Poma tiene la virtud de ser la única que ofrece comentarios extensos y directos sobre la vida de los andinos nativos bajo el virreinato español, puesto que pretendía con sus escritos preservar la historia de su pueblo. Por ello, en distintas oportunidades explícita que su trabajo se basaba en pasar de la oralidad a la escritura, es decir, traducir de un registro a otro “y no inventar o siquiera interpretar” (Adorno:1991, 15).

No obstante, en su relato emplea estrategias discursivas que le permiten ocultar el carácter polémico de sus dichos y así incorpora en forma predominante en toda su obra múltiples ataques a la administración colonial, civil o eclesiástica; y, desde su postura como perteneciente a la nobleza incaica por vía materna, aunque prefería su linaje paterno que antecedió al de los incas(1), defendía a su raza a la que enaltecía como constituida por cristianos civilizados, frente a los españoles pecadores y abusadores, de manera que siempre se manifestaba propiciando un gobierno autóctono en detrimento de uno colonial.

Es probable que estas ideas provengan de los argumentos de Las Casas a favor de la restitución de las tierras a sus verdaderos dueños, ya que en distintas ocasiones Guaman Poma elogia la actitud de algunos miembros de la orden dominica, lo que es un indicio de su predilección por esta congregación.

*Nueva corónica y buen gobierno* es una narración que cuenta la historia andina y para realizar ese propósito, el autor traduce su experiencia al lenguaje del “otro”, el conquistador español. El resultado de esta empresa es un texto que permite captar las vivencias de la diferenciación cultural, de lo que se llamó “conquista espiritual” y el intento de integración de los “vencidos”. Por lo tanto su obra no es una crónica a la manera de las ya existentes escritas por españoles, sino que “a través de las biografías de los doce Incas y de su versión de la conquista, (realizó) una narración épica sobre la experiencia andina” (Adorno, 1991:20).

La obra se estructura en tres partes: *Nueva corónica* contiene la historia del Perú antiguo, continúa con un capítulo titulado "Conquista", que puede considerarse una unidad aparte, y sigue con el *Buen gobierno* donde se refiere la vida cotidiana en el virreinato del Perú. Los textos escritos están acompañados por dibujos realizados por el mismo Guaman Poma, de manera que el autor refuerza sus dichos con la representación visual de los mismos, es más, estos dibujos aportan significados alegóricos que enriquecen los textos escritos.

El texto que me propongo analizar está incluido en el capítulo "Conquista" (Tomo II) y se refiere a la devoción a Santa María de Peña de Francia y a uno de sus milagros; este estudio permitirá detectar cómo a través de un discurso aparentemente neutro, se oculta una intención polémica por medio de estrategias retóricas.

Mucho se ha hablado sobre las influencias literarias que pudo haber tenido Guaman Poma, siendo la hipótesis de más peso aquella que ubica su vocación de escritor a partir de la lectura de obras religiosas, sobre todo las de fray Luis de Granada. No obstante, tan importante como esta fuente, apenas mencionada una vez en toda la obra, han sido las recopilaciones de sermones publicadas en Perú con la intención de convertir a los nativos. En opinión de R. Adorno, fueron estos los que provocaron su reacción polémica, por los problemas que presentaban en cuanto a la comunicación intercultural. Según esta investigadora, fueron estos textos los que le proporcionaron al cronista una teoría "para cruzar la misma barrera cultural, aunque desde la dirección opuesta" (p.80-81)

En el texto elegido, titulado "402 (404) / Conquista / Milagro de Santa María / en el Cuzco /" se encuentran tanto estrategias correspondientes al cuento como al sermón. En una primera secuencia se presenta a la santa con una descripción detallada de su imagen y vestidura. Continúa lo que constituye el núcleo temático: el accionar de la santa, que es visto como un milagro, y sus consecuencias constituyen la tercera secuencia. La conclusión, conformada por alabanzas a la santa, abarca una extensa secuencia en párrafo aparte.

#### *La descripción de la Virgen*

El relato testimonia la antigüedad del culto mariano en Latinoamérica, puesto que el nombre de la santa es una de las tantas advocaciones de la Virgen María; el lugar de origen de esta Santa se sitúa en Salamanca y fue objeto de culto específico de los dominicos, orden respetada y elogiada por el cronista en varias ocasiones, de donde surge con naturalidad la devoción de Guaman por esta figura cristiana.

Es evidente que en este relato se habla de una "aparición" de la santa, sin mencionar que se trata de este hecho, pues el cronista se detiene en una descripción que denota su admiración por lo que suponemos es una imagen. La subjetividad implícita en el enunciado está marcada por la insistencia con que se emplean los adverbios "muy" y "más", lo que hace que este fragmento no sea una simple descripción, sino la expresión de alguien que aun sin manifestarse por la primera persona, (ni por ninguna otra) es un hablante involucrado en la devoción a la santa, que se manifiesta a través de una apenas perceptible tercera persona.

Es válido aquí lo que Benveniste dice con respecto a la tercera persona: el texto aludido no remite a una persona "por estar referida a un objeto situado fuera de

la alocución”, es, dice más adelante la “no persona”, pero ella “extrae su valor de que es necesariamente parte de un discurso enunciado por “yo””. (Benveniste: 1971-1979, 186). El fragmento es una muestra de la destreza del cronista como escritor, pues no emplea ningún verbo conjugado y logra una descripción acertada y vivaz.

Además de estas explicaciones lingüísticas, hay otras subyacentes. Se trata de estrategias que provienen de los libros de instrucción religiosa de la época, sobre todo los de Fray Luis, que constituyen una verdadera “teoría de la comunicación entre culturas” según la llama R. Adorno (ibid, 94). Una de esas estrategias consistía en emocionarse uno mismo, para lograr que otros también se emocionaran, que es la que puede haber sido utilizada en este fragmento por Guaman. Aunque también aquí es válido lo que la teoría del cuento determina como uno de los preceptos del buen narrar: atraer la atención desde las primeras palabras, que es lo que el narrador logra en este texto.

### **El relato del milagro**

Por definición, un milagro es “una acción divina en el orden de la experiencia humana, que aparece inexplicable desde ella” (Salvat: 1987, 749). El milagro que en este texto se describe resulta extraño, pues generalmente estas acciones sobrenaturales están dirigidas a dar salud, evitar muertes o catástrofes (entre otros hechos). Aquí, más que un milagro parece un castigo: “de verla, (a la santa) se espantaron los indios y dicen que le echaba tierra en los ojos a los indios infieles”.

“Echar tierra” es bastante inusual y necesita de una explicación: con tierra en los ojos, los indios no verían a sus dioses paganos, es una interpretación primera. Pero ¿por qué “tierra”? Son múltiples las implicaciones simbólicas inherentes a este elemento, pero tal vez en esta circunstancia sería válido pensar en un sincretismo, basado en el ansia de armonía entre ambas culturas (en este caso creencias) que movía a ciertos predicadores, entre ellos Fray Luis y a algunos descendientes de los habitantes primigenios. Pero como Guaman repite lo que le han contado, no se puede saber si el elemento “tierra” estaba en las primeras versiones o si su presencia se debe a una manifestación del pensamiento mítico andino, presente en hombres como nuestro cronista, que haría así coherente la relación de dos elementos sagrados, pertenecientes a diferentes culturas: la virgen (cristiana) y la tierra (andina), que comparten lo que podríamos llamar el “principio femenino” que se caracteriza por la fecundidad, la protección y el consuelo, entre otras manifestaciones. Esta intención de armonía llevaría a unir el carácter sagrado que para el hombre americano tiene la tierra y la sacralidad reconocida en la virgen cristiana.

Pero hay otros elementos que acercan a las dos representaciones de sacralidad. En la cultura andina, el nombre compuesto “Pachamama” remite a la deidad telúrica “tierra” y aparece así registrado por distintos cronistas a partir del siglo XVI, y, aunque existen algunas variantes léxicas, siempre se conserva el sentido de deidad otorgado a la tierra, como por ejemplo “allpa mama” que se funda en “la fusión de Pachamama con diversas advocaciones de la Virgen María, y no es más que una deformación de las palabras españolas “tierra virgen” (Mariscotti de Gorlitz, 1978:27). Como puede verse, la vía etimológica es amplia en cuanto a posibilidades interpretativas.

Autores posteriores a los cronistas, entre ellos von Tschudi, elabora una definición que es interesante tener en cuenta pues incluye los significados de tiempo y espacio; en cuanto al primero, se refiere a marcas temporales como día, mes, año y en cuanto al segundo designa el mundo, la tierra. (cfr. Mariscotti, 1978:28), pero estos conceptos no son los que se registran en la Puna de Jujuy, puesto que existen datos como los aportados por Boman, quien en el informe realizado acerca de su expedición de principios del siglo XX ya había registrado el término "Pachamama" que expresaba una deidad o ser sobrenatural. (Boman:1908-1992, 481).

También el análisis etimológico del segundo elemento, "mama", demuestra que es susceptible de diversas interpretaciones, siendo la más aceptada la de "madre, que en distintas invocaciones se utiliza en diminutivo: "mamatay", "mamay", los mismos términos que se emplean para referirse a la madre carnal. Paredes (2) (1963:51) opina que en este caso se registra la influencia hispánica y que "probablemente sea una consecuencia de la prédica del culto mariano" (citado por Mariscotti, ob.cit.:30).

La investigación etimológica que hemos realizado no hace más que confirmar nuestra interpretación acerca del paralelismo entre las dos manifestaciones de lo sagrado, que además de lo dicho hasta aquí, comparten el principio de lo femenino, puesto que para la cultura andina, pachamama es la diosa de la fertilidad y para el cristianismo, la Virgen es la madre protectora. Además, Pachamama es pensada con imagen de mujer, con ropas femeninas, como lo atestigua una copla registrada por A. Carrizo (1934-1989:523), con el número 4025:

¡Pachamama susquiña! (de Susques)  
almilla de oro, pollerita rosada  
¡Pachamamita, Santa Tierra,  
Virgen, ayúdanos!

Es así que esta deidad venerada como madre es la tierra que produce el alimento para el hombre, por ello le tienen un temor reverente. De modo que, volviendo al relato que nos ocupa, resulta natural y apropiado que la Virgen arroje tierra a los ojos de los indígenas y que estos aparezcan en el dibujo correspondiente en actitud de veneración.

En cuanto a Santa María de la Peña de Francia, son pocos los datos que hemos podido recabar, sin embargo, los que aporta Rolena Adorno (ibid.:37) contienen elementos interesantes para esta investigación.. Ella dice que el origen de la devoción está narrado en la comedia hagiográfica de Tirso de Molina "La Peña de Francia", cuando el personaje, un joven francés, descubrió la imagen " enterrada" en los riscos de la Peña de Francia, lugar próximo a Salamanca, España. Esta breve referencia es muy significativa, pues el elemento "tierra" está ligado a la devoción de esta imagen de la Virgen desde su descubrimiento.

Volviendo al análisis del discurso, notamos que el enunciador de esta segunda secuencia es distinto al de la primera, lo que es coherente si consideramos que, desde el punto de vista de la significación es la más comprometida, puesto que relata el milagro, es decir, donde se narra lo que corresponde a un orden sobrenatural.

Es en esta secuencia donde recién aparecen dos verbos, uno de ellos – el que nos interesa – un verbo de habla: “dizen”, con el que el enunciador demuestra que se está narrando hechos que otros han presenciado, no es Guaman un testigo sino un eslabón más de la cadena de la oralidad: repite lo que ha escuchado, lo que otros han dicho. El narrador utiliza la tercera persona del plural que es la más apta para despersonalizar el enunciado, es la que, en palabras de Benveniste “expresa el conjunto indefinido de los seres no personales...es factor de ilimitación, no de multiplicación”. (1971,1979: 171).

Con esta expresión, el narrador no pretende poner en duda el milagro, muy por el contrario, este le servirá en la secuencia siguiente para expresar sus ideas acerca de la igualdad ante Dios del hombre americano y del español; en ella expresa que Dios hizo milagros entre los españoles cristianos, con este milagro, la Madre de Dios quiso hacer un milagro “más” grande para que “los indios fuesen cristianos y salvarsen las ánimas”. Nuevamente el empleo de adverbios hace que el discurso deje de ser la narración neutra de un suceso para expresar las ideas del narrador, puesto que en el contexto temporal en que Guaman escribe su obra, tal concepto de igualdad (o de superioridad en el espacio de los favores marianos) constituía aun una polémica. Es así que el discurso muestra, a partir de relatos que provenían de la oralidad, las complejas relaciones que existían en el plano de la evangelización, uno de los principales problemas de la comunicación intercultural.

No obstante, con gran habilidad, el narrador deja que expresiones aprendidas en catecismos o escuchadas en sermones intervengan en su discurso, de manera que la secuencia finaliza con términos tales como “rogando a su hijo precioso”, y nombrando al más complicado elemento de la fe cristiana, como es el concepto de la Trinidad, que es lo que va a quedar resonando con más intensidad en quien lee o escucha el relato. En estas palabras se reconoce con facilidad el discurso del predicador, del que se ha apropiado el enunciador de este fragmento.

Nuevamente aparece una estrategia proveniente de la instrucción religiosa: la repetición de los conceptos principales que había que enseñar; el cronista considera oportuno agregar en este texto frases del catecismo, claro que como ya dijimos, no se trata de cualquier concepto, sino del más problemático para su inteligibilidad.

El último párrafo comienza con una fórmula de conclusión, característica de los relatos orales: “Y ancí...” que introduce el fragmento más comprometido ideológicamente. Vuelven a aparecer expresiones que marcan el compromiso del hablante con la materia de su discurso, puesto que abandona las fórmulas del sermón o catecismo para expresar su propio pensamiento. Para el cronista era natural pensar que el “mundo” era o debía ser cristiano, por ello es “justo” que se honre la Santa María de Peña de Francia en “todo el universo mundo”, pero de acuerdo con sus ideas, que, como dice Rolena Adorno (1991, 13) “fomentaba(n) la institucionalización de la religión cristiana y la creación de un estado andino soberano que formara parte de un imperio cristiano universal”, razón por la cual el narrador agrega que la adoración a la Santa debe ser “mucho más en este reino”, es decir, en su “aquí”, en Perú, expresión que será reiterada en el final del fragmento, no en forma casual, sino para reafirmar su idea acerca de la soberanía andina e implícitamente, la igualdad de condiciones entre Europa y América.

Podemos ver entonces que el discurso empleado por Guaman solo tiene una apariencia de neutralidad, y con sutileza pone en evidencia la polémica vigente en su tiempo sobre el poder y las posibilidades de una comunicación intercultural, en este fragmento centrada en la imposición religiosa. Esta es aceptada en cuanto a la devoción a la Santa María de Peña de Francia, como la nombra en primer término, pero vemos un desplazamiento de sus nombres, pues luego la llama “Virgen Santa María de Peña de Francia” y luego “Madre de Dios de Nuestra Señora de Peña de Francia”, gradación ascendente en la jerarquización y que al llegar al nombre que sintetiza el mayor valor de la Santa - ser la Madre de Dios – la equipara con la virgen autóctona: “y de Copacabana en este reino”.

Aquí resulta oportuno recordar que actualmente en la Provincia de Jujuy, en Punta Corral, se venera a la Virgen de Copacabana, es concebida como una personificación de la tierra y se le atribuyen poderes tales como protectora de los sembrados y rebaños, según lo hemos comprobado en relatos orales que conforman nuestro hábeas de estudio. Como podemos observar, son funciones idénticas a la de la Pachamama, lo que nos lleva a considerar que el proceso histórico iniciado con la conquista no condujo, como se esperaba, a la sustitución del culto “pagano” a la Madre Tierra por el de la Virgen María, en cambio parece haberse realizado una fusión de ambos.

Cabe preguntarse a esta altura de nuestra investigación si lo que hemos analizado son sólo estrategias discursivas o hay una intención que va más allá del relato. Dijimos anteriormente que expresiones propias del sermón estaban presentes en este texto, es decir, se incluía el acto de habla del “otro” sacerdote español, y en un primer momento lo atribuimos a la fuerza que la acción evangelizadora ejercía sobre los conquistados. Pero notamos que en este último párrafo hay algo más que la voz clerical, pues se ha dado una nueva forma a las expresiones discursivas del sermón y aparece una voz amistosa, que anula la voz amenazante propia del sermón, a la que se puede calificar como “voz externa” en el mismo sentido que Rolena Adorno habla de una “mirada externa” (cfr. Adorno:1991:105). En cambio, en este fragmento, impregnado de subjetividad, se detecta una “voz interna”, en contraposición con la del sermón, es la voz de alguien que se identifica con su auditorio – que es andino -, alguien que pertenece y valora a ese grupo étnico al que exhorta a adherir al culto a la Virgen como una de las formas de alcanzar la redención.

Estas dos voces unidas a la del pueblo, indicada por la expresión “dicen” (ya mencionada), conducen a la noción bajtiniana de dialogismo en el sentido que provienen de espacios socioculturales y sociolingüísticos diversos, concepto que no se detiene sólo en los cambios de registro estilístico, sino que habla de las posibilidades e imposibilidades del contacto entre esas diferencias que tienen características propias y que, en este texto, constituyen la base de lo que Cornejo Polar llamó la “heterogeneidad latinoamericana”(3). De manera que no se trata solamente de formas lingüísticas o de estilos sino de un debate cultural, que como tal, es conflictivo.

El cronista realiza un proceso transculturador: decodifica una realidad y la traduce en un código distinto, hay entonces un doble movimiento: por un lado se intenta equiparar valorativamente la palabra propia con la ajena, la externa, con la

intención de entablar un diálogo, por otra parte, la equiparación no consiste siempre en una homologación, que no es el caso del texto que nos ocupa, puesto que se detecta una intención de sobrevalorar el referente propio (la virgen de Copacabana) con respecto al ajeno.

Con este doble movimiento, Guaman logra un proceso de comunicación que intenta entablar un diálogo entre culturas, que no se logra totalmente pues más bien aparece como contradictorio. No obstante, su discurso inaugura en la zona andina lo que actualmente reconocemos como la heterogeneidad del sujeto americano (Cornejo Polar, 1994:23). Este cronista, con su capacidad para colocarse en la encrucijada de lo "externo" y de lo "interno" y desde allí distanciarse lo suficiente de las voces que deja oír, traspasa las fronteras que él mismo establece en el texto dando lugar a la versatilidad que caracterizará al escritor latinoamericano.

## NOTAS

- 1) Rolena Adorno (1991, ob.cit) dice que el linaje paterno de Guaman Poma provenía de "Yarovilca Allauca Huanoco". Pág. 13.
- 2) Por definición, el sincretismo "en términos religiosos designa una mezcla poco sólida de elementos de creencia o de rituales de procedencia varia y desordenada, extraña a una posible pureza de la doctrina o de la práctica religiosa" (Urbano:1993, 259
- 3) Antonio Cornejo Polar: *Escribir en el aire*, 1994, pág. 23

## BIBLIOGRAFÍA

ADORNO, R (1991) Guaman Poma. Literatura de Resistencia en el Perú Colonial. México. Siglo XXI Editores.

BAJTIN, M (1982 -1999) Estética de la creación verbal. México. Siglo XXI Editores.

BENVENISTE, É (1971-1979) Problemas de Lingüística General. México. Siglo XXI Editores.

BOMAN, E (1934-1992) Antigüedades de la región andina de la república Argentina y del desierto de Atacama. T.II. Argentina. UNJu.

CARRIZO, JA (1935-1989) Cancionero popular de Jujuy. Argentina. Edit. UNJu.

CORNEJO POLAR, A (1994) *Escribir en el aire*. Perú. Edit. Horizonte.

MARISCOTTI DE GORLITZ, AM (1978) Pachamama Santa Tierra. Contribución al estudio de la religión autóctona en los Andes centro-meridionales. Berlin. Gebr.Mann Verlag.

URBANO, E (1993) Sincretismo y sentimiento religioso en los Andes. Apuntes sobre sus orígenes y desarrollo. Ética y teología ante el Nuevo Mundo. Valencia y América. En Actas del VII Simposio de Teología Histórica (abril, 1992).