

**La imagen simbólica del amaru en el espacio textual colonial:
Nueva corónica y buen gobierno y Comentarios reales**

The symbolic image of amaru in the colonial textual space: Nueva Corónica y Buen Gobierno and Comentarios Reales

Francesca Ximena Gonzales Muñoz

Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú

francesca.gonzales@unmsm.edu.pe

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5288-3269>

Resumen

Este artículo propone una aproximación a la simbología del Amaru con el fin de analizar su representación en *Nueva corónica y buen gobierno* de Guaman Poma de Ayala y *Comentarios reales* del Inca Garcilaso de la Vega. En ambos textos la imagen de la serpiente aparece para señalar la dicotomía andino-occidental, así como una de las denominaciones más comunes, que fue su traducción al quechua “amaru”, considerada como símbolo representativo en las fuentes artísticas y arqueológicas durante los periodos prehispánicos y coloniales. Su valor simbólico se contextualiza dentro del Medioevo europeo como figura dragontina y como ídolo andino que se gestan en las tradiciones orales. Por tanto, desde el análisis discursivo, el amaru se reinterpreta y adquiere una densidad cultural semántica reafirmando su importancia como símbolo de la tradición andina y colonial.

Palabras clave Amaru, oralidad, crónica, discurso andino-colonial

Abstract

This article proposes an approach to the symbolism of Amaru in order to analyze its representation in *Nueva Corónica and Buen Gobierno* by Guaman Poma de Ayala and *Comentarios Reales* by Inca Garcilaso de la Vega. In both texts the image of the snake appears to indicate the Andean-Western dichotomy, as well as one of the most common denominations, which was its translation into quechua “amaru”, considered as a representative symbol in artistic and archaeological sources during pre-Hispanic periods. and colonial. Its symbolic value is contextualized within medieval Europe as a dragonscale figure and as an Andean idol that are gestated in oral traditions. Therefore, from the discursive analysis, the amaru is reinterpreted and acquires a semantic cultural density, reaffirming its importance as a symbol of the Andean and colonial tradition.

Keywords Amaru, orality, chronicle, Andean-colonial discourse

Fecha de envío: 25/1/21

Fecha de aceptación: 10/5/21

Introducción

Dentro del marco de las tradiciones orales, la representación en torno a la figura del amaru ha sido motivo de interés de estudio para varias disciplinas, principalmente por la esencia de su significado que ha recorrido desde las ciencias sociales hasta las artes plásticas. La documentación sobre la misma figura aparece como una prolongación constante dentro de la oralidad y que, a su vez, ha permitido su inserción a las letras peruanas.

El énfasis crítico sobre la presencia del amaru en la historia peruana lo señala como un ente o ser imaginario que, a veces, como un dios, construye y destruye el cosmos, y su imagen puede ser representada muchas veces en forma de serpiente, cuyo significado se relaciona durante la época colonial, debido a que fue muy bien relacionada con el aspecto de un dragón.

Esta asociación de significados entre la serpiente y el dragón que aparece en la época de la Colonia se remarca en dos textos importantes: el primero con la definición de fray Domingo de Santo Tomás en *Lexicón o Vocabulario de la lengua general del Perú*, en el cual “drago serpiente” equivale en el vocablo quechua a “amaro” (Santo Tomás, 2003 [1560], p. 116). El segundo concepto sobre amaro es el que aparece en *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua qquichua o del inca*, donde se define como “dragón, serpiente” y “serpiente grande sin alas” (González Holguín, 1952 [1608], p. 408). A partir de ello, podemos afirmar que este término ya existía en la época de la Colonia y fue fortaleciéndose dentro del imaginario andino colonial. Al respecto, Manuel A. Lizárraga Ibáñez (2016) considera que la imagen de una figura dragonesca aparece primero en el espacio artístico colonial, donde el dragón se define como “un animal fabuloso, de figura de serpiente muy corpulenta, con cuatro pies y alas. De cuerpo enorme cubierto con escamas” (Lizárraga, 2016, p. 66). Asimismo, el autor señala que en la

Edad Media esta imagen dragontina se caracteriza por los aspectos opuestos de la religión católica como el demonio y la tentación; por ende, los desastres también formaban parte de esta simbología.

Según esta afirmación, el amaru recoge atributos de la figura europea, ya que existe un proceso de apropiación de los modelos estéticos renacentistas en el imaginario andino y se puede ver representado en la “memoria visual” de los queros, los cuales fueron “mecanismos de resemantización”, puesto que se usaban las alegorías medievales de las criaturas fabulosa clásicas para adaptarlas o introducirlas al mundo andino con fines de evangelización de la llamada “gente pagana” (Lizárraga, 2016)¹. Tales referencias sobre esta figura mítica aparecen en los textos de extirpación de idolatría de fines del siglo XVI como *La instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haciendas* (1582) de Cristóbal de Albornoz y *De las costumbres y conversión de los indios del Perú* (1588) de Bartolomé Álvarez; en ambas se manifiesta que el imaginario comprendía representaciones de animales reales y fantásticos de origen prehispánico como el puma y el amaru respectivamente, y que las imágenes representadas en los muros hacen referencia “a las huacas de las elites nativas coloniales (como por ejemplo la divinidad Amaru y su culto por parte de las *panacas* de Pachacútec y Atahualpa)” (Lizárraga, 2016). Sin embargo, esta figura trasciende las formas visuales y aparece en los nuevos discursos de los cronistas coloniales; dos muy conocidos, como lo son Garcilaso de la Vega y Guaman Poma de Ayala, hicieron mención dentro de su obra a esta figura mítica que integra el mundo andino y su significado se adhiere al discurso colonial.

A partir de estos antecedentes sobre las primeras definiciones del amaru, el presente artículo propone un análisis sobre la simbología de la serpiente denominada como tal, en dos textos que conforman parte del canon literario: *Nueva crónica y buen gobierno* y *Comentarios reales*. El objetivo es desarrollar el simbolismo e imaginario de esta figura mítica dentro del contexto de las crónicas mencionadas y establecer los nexos comunicantes de ambos discursos, sobre todo por el carácter sagrado que deviene de su vínculo europeo y que estos discursos literarios permiten reconocerlo.

El amaru en *Nueva crónica y buen gobierno* de Felipe Guaman Poma de Ayala

La obra de Guaman Poma de Ayala figura como uno de los textos más importantes dentro de la literatura peruana, su obra escrita y dibujada nos muestra el

mundo indígena y su resistencia cultural; asimismo, desde una perspectiva andina, nos explica los orígenes del mundo indígena y el occidental. En ese sentido, el texto de Guaman Poma nos permite conocer el pensamiento del escritor dentro del contexto colonial y reconocer las categorías ajenas al conocimiento europeo, es decir, las andinas. Dentro de su obra, existe una simbología pictórica que recrea el discurso andino sobre sus formas de vida y la española. Al respecto, Watchel (1973) había considerado a Guaman Poma como un “indio puro”, ya que percibía al mundo colonial a partir de “categorías auténticamente indígenas” (Watchel, 1973, p. 167); sin embargo, esta percepción puede ser catalogada como ambigua, debido a los hechos narrados por el cronista por demostrar la dualidad entre el mundo andino y europeo. La prosa colonial indígena de nuestro escritor conlleva a un alto compromiso religioso influenciado por fray Luis de Granada, quien expresa una empatía tolerante por la humanidad precristiana, así como la que no había oído sobre la evangelización (Adorno, 1987, p. XXVII). En ese sentido, el discurso del cronista se percibe como una mediación teológica entre la representación cristiana europea y la andina; por esa razón, el cronista no discute la visión indígena, pero ante ellas siempre provee de una marca religiosa europea.

Bajo estas características se reconocen aspectos de la vida andina, donde prevalece la organización de los pueblos incluso antes de la llegada de los españoles, entre los cuales aparece nuestra figura mítica el amaru. La primera mención del amaru en el texto de Guaman Poma sitúa la participación directa del hombre en contacto con este animal:

Que en esta tierra primero vivían serpientes —amaro— salvajes, sacharuna uchuc ullo, tigres, otorongo, duendes, hapiñuño, poma, león, atoc, zorra, osos, acumari, luychoy venados, estos dichos primeros indios Uari Uiracocha los mataron y conquistaron la tierra y señorearon ellos y se entraron en este reino de las Indias por mandado de Dios.

Esta gente Uari Uiracocha runa perdieron la fe y esperanza de Dios, y la letra y mandamiento del todo perdieron, y así ellos se perdieron también, aunque tuvieron y una sombrilla de conocimiento del criador de los hombres y del mundo y del cielo, y así adoraron y llamaron a Dios Runa Cámac Uiracocha (Poma de Ayala, 1980, p. 40).

Del fragmento anterior se desprende que el amaru se territorializa en común con distintos animales, donde es un animal comunitario que forma parte de este bestiario andino que lo cataloga como un ser real pero imaginario a la vez. El espacio representativo del amaru (y de otros animales anexos a él) es el lugar donde,

pese a su resultado fallido, tendrá contacto con la sabiduría del llamado “criador de los hombres y del mundo”. En tal sentido, el amaru resulta un medio transitivo para el conocimiento por parte del ser humano. De acuerdo con el lenguaje del cronista, sus expresiones textuales nos permiten reconocer la dualidad religiosa del escritor cuando hace referencia a Dios, ya que en una primera parte, hace mención de los animales que integran el corpus andino donde serpiente-amaro-salvajes llaman la atención, pues denota una presentación pagana del incario que se reafirma cuando señala el “mandado de Dios”; igualmente, aunque en este párrafo nos interesa ver cómo aparece la figura del amaru, es preciso notar que Guaman Poma emplea un discurso que transgrede la lengua y parte de esta transgresión es emplear una lengua foránea², como es el caso de la referencia a Dios, fe y esperanza.

En otro momento, Guaman Poma referirá una relación hombre/amaru diferente de la primera. En esta ocasión, el amaru supone un tipo de animal en el cual los más valerosos guerreros indios podían convertirse:

Entre ellos adoraron a Dios creador como los antiguos indios, y había mucha caridad y mandamiento desde antiguo: buenos hombres y buenas mujeres y mucha comida, y mucho multiplico de indios y de ganados; y se hicieron grandes capitanes y valerosos príncipes. De puro valientes dicen que ellos se tornaban en la batalla en leones y tigres, y zorros y buitres, gavilanes y gatos de monte, y así sus descendientes hasta hoy se llaman poma otorongo, atoc, cóndor, anca, usco, y viento, acapana, pájaro uayanay, culebra, machacuay, serpiente, amaro; y así se llamaron de otros animales sus nombres (Poma de Ayala, 1980, p. 48).

El amaru se entiende como un animal agresivo cuando no imponente. De esta forma, si antes el amaru fue un ser vencido por el hombre, esta vez el hombre adopta la figura del amaru y de manera simbólica se toma el nombre de la figura animal. A su vez, la narración del escritor se define en términos de la oralidad, puesto que se construye el espacio textual a partir de lo que “ellos dicen”; de esta manera “Guaman Poma acierta en las cosas que son menos necesarias la exactitud y fidelidad: en la prehistoria legendaria y en la descripción de costumbres que sobreviven en la memoria de un pueblo” (Porras, 1948, p. 59).

La mencionada aproximación a la figura del amaru también advierte que la palabra *amaro* será empleada para distinguir a estos guerreros selectos. Esta idea se relaciona con la tercera mención del amaru: “el primer Inga Tocay Cápac no

tuvo ídolo ni ceremonias, fue limpio de eso hasta que comenzó a reinar su madre y mujer de Mango Cápac Inga, y su casta fueron de los amarus y serpientes” (Guaman Poma, 1980, p. 58). En el programa narrativo de Guaman Poma, la presencia del amaru será correlativa con el desarrollo del hombre y adquiere la jerarquía frente a otros animales mencionados, pues *amaru* se registra nominalmente para identificar la línea sucesoria de los incas. Efectivamente, desde los primeros pobladores que no podían afianzarse hasta los inicios de la historia de los incas, el amaru estará presente. En este punto, sugiere un avance en la dicotomía hombre/amaru: En primera instancia, el amaru sentó las bases para la vivienda del hombre, posteriormente el hombre adopta la figura del amaru para una caracterización simbólica y, por último, la inscripción del amaru adquirirá una presencia fáctica en la identidad nominal del hombre. Vale reparar que no con cualquier hombre, sino con el linaje de los incas.

En tal sentido, el amaru se representa como un acompañante que trascendió de la misma forma que el hombre. El tránsito de sujeto nómada y errante a sujeto estable que puede determinar un líder (el inca) también lo expone el amaru, que pasa de ser una esencia erradicada de su sitio por el hombre a transformarse en un rasgo identitario del mismo. A partir del viraje en cuanto a relación amaru/hombre, como ya precisamos, el segundo está facultado de nominalizarse a través del primero. El escritor también hace referencia al vínculo entre amaru/demonio con respecto a la jerarquía de algunos incas:

Que el dicho inga no tuvo tierra ni pueblo que haya parecido ni haber parecido padre ni casta; dicen que la madre fue mundana y encantadora; la primera que comenzó a servir y tratar a los demonios y así cómo puede hacer hijo del sol y la luna de trece grados de cielo, que está en lo más alto del cielo, es mentira y no le venía por derecho de Dios ni de la justicia el ser rey y el reino, y dice que es Amaro, serpiente y demonio, no le viene el derecho de ser señor y rey como lo escriben” (Guaman Poma, 1980, p. 60).

El registro *amaru* ha sido canalizado a una posición elevada propia de los incas e imposible para los incas de menor rango como el caso de Cápac Apo Inga, de quien hay referencia en la cita última. En tal sentido, la inscripción *amaru* resulta resemantizada en el desarrollo de Guaman Poma, pues fija una distinción o jerarquía entre los incas. No solo es línea sanguínea entre los “Incas e incas”, es también línea divisoria entre ambos grupos. Este carácter jerárquico anteriormente

mencionado tendrá como correlato la posibilidad de que el amaru se convierta en un símbolo del demonio. Recordemos que la serpiente formaba parte del bestiario tradicional del Medioevo en el que era símbolo de demonio asociada a la imagen del hombre salvaje (Muchembled, 2006). Cabe señalar que, aunque el significado del amaru se asocie a la imagen opuesta a Dios, su carga semántica tiene la misma equivalencia a la imagen católica. La jerarquía antes mencionada no solo forma parte del mundo andino incaico, sino del europeo, de manera que resulta importante mencionarlo dentro de la imagen de las armas, ya sea como símbolo de resistencia o símbolo de violencia:

La segunda arma del Inga que le pintan al primero Quiquizana, el segundo árbol Chunta, y detrás del árbol un otorongo, el tercero Masca paycha, el cuarto dos Amaros con unas borlas en la boca; esto se pintan en los vestidos y de su pluma y de su nombre que ellos se nombraron Otorongo Amaro Inga (Guaman Poma, 1980, p. 60).

El amaru no solo es el nombre que se asigna un inca, sino también el distintivo de su arma. En tal sentido, el amaru no solo otorga una identidad nominal, sino también una identidad corporal, ya que el arma con su imagen resultará una extensión del brazo, y por consiguiente del cuerpo del inga. A ello se suma la presencia de una lingüística compleja de parte del cronista, ya que emplea *amaro* y serpiente; en un inicio, se entiende que ambas palabras tienen el mismo significado, ya que el autor utiliza el español y quechua de manera alternada. Su proceder escritural se menciona en una primera parte del texto: “Escogí la lengua e frasis castellana, aymara, colla, puquina conde, yunga, quichia” (Guaman, 1980, p. 10). El lenguaje del cronista se reconoce como una “alianza” entre ambas culturas, una comunión que equivale al reconocimiento de la llegada de una nueva cultura que conocerá a otra. Si bien es cierto, el amaru en un inicio aparece junto a otros animales, esta será la única figura que se resemantiza en varios pasajes del texto de Guaman Poma.

El amaru en *Comentarios reales* del Inca Garcilaso de la Vega

Otra referencia sobre las primeras apariciones textuales del amaru es la de Garcilaso de la Vega en *Comentarios reales*. En el texto de Garcilaso se encuentran referencias de la historia oral que nos derivan hacia el pasado incaico con una temática discursiva muy cercana a las culturas de las cuales desciende, es decir, la

incaica y la europea. En un inicio, en el contenido de su obra la figura del amaru se desarrolla de manera limitada refiriéndose hacia ella como “grandes serpientes”:

En estas provincias de los Antis comúnmente adoraban por dios a los tigres y a las culebras grandes (llamadas *amaru*: son mucho más gruesas que el muslo de un hombre y largas de 25 y de 30 pies, otras hay menores; todas las adoraban aquellos indios, por su grandeza y monstruosidad. Son bobas y no hacen mal. Dicen que una maga las encantó para que no hiciesen mal y que antes eran ferosísimas).

Al tigre adoraban por su ferocidad y braveza. Decían que las culebras y los tigres eran naturales de aquella tierra y como señores de ella merecían ser adorados. Y que ellos eran advenedizos y extranjeros (Garcilaso de la Vega, 1991, p. 234).

Si bien es cierto que Garcilaso no opera semánticamente sobre la figura del amaru y se limita a su traducción en quechua, la monstruosidad, la magia y la ferocidad a las que se refiere el escritor parecen tener correlación con la apariencia del dragón europeo, descrito como una serpiente muy corpulenta con cuatro pies y alas, que era conocida como la serpiente alada, la mayor serpiente de todas y que en la Edad Media se vinculaba con el demonio, la tentación y los desastres (Lizárraga, 2016).

El escritor nos da a conocer el significado primario de amaru, sus características y enfatiza en una marca pasada cuando menciona que antes eran ferocísimas y hacían el mal. Es decir, estas serpientes descritas como grandes seres sí tienen un valor significativo en la religiosidad dentro de la cultura andina, pero este se encuentra dentro del presente narrativo del narrador. Otro aspecto que se señala es la utilidad de la magia como factor para erradicar el mal, cuyo significado se asemeja a la imagen dragontina del pasado medieval con la maldad vinculada al demonio. Al mismo tiempo, nos señala que un ser de esta magnitud no puede prevalecer con la maldad, por ende, la transformación hacia el bien debe ser necesaria, aunque se tenga que recurrir a la magia.

Este poder del amaru asociado con la religión se confirma con la adoración de los llamados antis que aparece en el libro quinto, capítulo VII del primer tomo: “También le presentaban culebras grandes y chicas, de las que crían en los antis (las mayores, que llaman amaru, son de a 25 y de a 30 pies y más de largo)” (De la Vega, 1991, pp. 266-267), la misma idea se repetirá más adelante en el segundo tomo en el capítulo XVIII del libro octavo al precisar lo siguiente:

Tigres no los hay sino en los Antis, donde están las montañas bravas, donde también se crían las culebras grandes (que llaman *amaru*, que son de a 25 y de a 30 pies de largo y más gruesas que el muslo), donde también hay gran multitud de otras culebras menores (que llaman *má-chac-huay*) y víboras ponzoñosas y otras muchas sabandijas malas, de todas las cuales está libre el Perú (De la Vega, 1991, p. 535).

Así también en el capítulo XIII del mismo tomo el cronista escribe:

Juntándose aquellos cinco ríos grandes pierde cada uno su nombre propio. Y todos juntos, hecho uno, se llaman *Amarumayu*.

Mayu quiere decir 'río' y *amaru* llaman a las culebras grandísimas que hay en las montañas de aquella tierra, que son como atrás hemos pintado. Y por la grandeza del río le dieron este nombre por excelencia, dando a entender que es tan grande entre los ríos como el *amaru* entre las culebras (De la Vega, 1991, p. 451).

El autor pretende legitimar su discurso a partir del significado de las palabras quechuas, explica de manera pertinente y constante un esquema retórico para justificar su esencia materna. Definitivamente hay una dicotomía lingüística en la que también es importante resaltar la existencia de la lengua del Perú: “no se debe permitir que se pierda la lengua general del Perú” (De la Vega, 1991, p. 418). Garcilaso superpone el español frente al quechua; sin embargo, está de acuerdo con Blas Varela en no olvidar la lengua del Perú:

Desde la perspectiva del Inca Garcilaso, la fidelidad al pasado y la lealtad a la cultura materna dependen de la competencia lingüística de modo que la lengua se convierte en un mecanismo de resistencia y supervivencia cultural que es central para conservar la identidad cultural [...] Así, la conciencia metalingüística es entendida como defensa idiomática que, a su vez, es defensa de la cultura quechua cuzqueña en específico (Espezúa, 2017, p. 172).

Dada su “naturaleza incaica” el escritor pretende revalorar la lengua quechua a partir de las traducciones del quechua al español, entre ellas la de nuestra figura mítica el *amaru*. Mercedes López Baralt sostiene que el escritor mestizo es también traductor porque “no solo traduce el mundo incaico ante los ojos europeos, sino que lleva a sus lectores u oidores mestizos el bagaje cultural de la tradición

occidental que ya ha hecho suyo” (López, 2009, p. 13); en definitiva, hay una doble identidad que se traduce en la lengua empleada y la visión de la cultura que nos muestra en el texto.

Entonces Garcilaso no desarrolla el concepto sobre la figura del amaru, sino que se limita a traducir su significado primario que son serpientes grandes y su parecido a los ríos en cuanto a la forma de su imagen. Por otro lado, el escritor mestizo emplea como estrategia retórica la repetición, característica de la oralidad, ya que es efímera y que, al igual que el cronista Guaman Poma, se ha convertido en elemento para la escritura de parte de los cronistas andinos para preservar la cultura indígena. Esto también puede complementarse con su labor de traductor, porque el escritor considera que son los indios quienes solo podrían entender bien su propio lenguaje: “De este paso —y de otros muchos que apuntaremos— se puede sacar lo mal que entienden los españoles aquel lenguaje” (Garcilaso, 1991, p. 389). La repetición constante ayudaría a comprender los significados de las palabras nuevas para los lectores que no estaban familiarizados con el idioma.

Siguiendo en la línea del *amaru* dentro de *Comentarios*, el cronista cusqueño coincide con Guaman Poma, aunque de forma menos detallada, en que el *amaru* supone un nombre entre los incas:

Amaru es nombre de las muy grandes culebras que hay en los Antis. Los Incas tomaban semejantes nombres de animales o flores o hierbas dando a entender que, como aquellas cosas se extremaban entre las de su especie, así lo habían de hacer ellos entre los hombres (De la Vega, 1991, p. 512).

Claramente interesa a Garcilaso destacar la figura de poder que se asocia con el amaru; esto se demuestra con la mención sobre los antis³, que eran los grupos amazónicos que adoraban a las culebras grandes o amarus. El autor le otorga al amaru, el simbolismo animal de la serpiente que parece encarnar un poder no solo político (antis), sino también sagrado. Según Garcilaso y otros cronistas, los curacas de estos grupos entregaban estas serpientes como tributo al inca y el gobernante de los cuatro suyos las mandaba a guardar en las plazas y palacios de la corte y en algunos “barrios” llamados “barrios de las serpientes”, conocidos por los incas como Amarucancha (Quispe-Agnoli, 2006).

Garcilaso conocía muy bien la asociación de la serpiente con la tradición andina. No obstante, el escritor no hace mención directa y no precisa que la serpiente se vinculaba directamente con el poder incaico de Pachacútec y que el “barrio

de las serpientes” Amarucancha perteneció al inca Huayna Cápac, de quien él se reclamaba descendiente (Quispe-Agnoli, 2006). Este hecho se debería a la animadversión hacia Atahualpa, porque, según el escritor, había eliminado el linaje de la panaca de su madre. Garcilaso tenía conocimiento de la larga tradición del amaru en el Tawantinsuyo, y es probable que haya visto su representación en los templos del Cusco.

La figura de la serpiente se asimilaría también como blasón en el escudo que aparece en *Comentarios*, ya que los blasones de los escudos de armas tenían una intención política que hacen referencia al nombre y la identidad del autor: “además de Inca, de manera encubierta y a través del símbolo de la serpiente, como lo habían hecho sus antepasados con este símbolo, toma el nombre de Amaru para sí mismo” (Quispe Agnoli, 2006, p. 108). Esta representación descarta la posibilidad de que la imagen de la serpiente representada por Garcilaso fuera un símbolo europeo, ya que esta era concebida como imagen del demonio en la tradición cristiana. Por lo tanto, el escudo nos muestra ambos lados de su linaje afirmando su identidad mestiza.

El valor simbólico del *amaru* en las crónicas

La imposición del poder europeo trajo, en consecuencia, la sumisión de algunas formas que eran conocidas como andinas; esto se puede observar principalmente en el ámbito religioso, donde uno de los objetivos de la conquista fue anular los imaginarios indígenas, entre ellos los mitos y creencias. Tal es el caso del discurso mítico del amaru, que se construye con base en la descripción dinámica de los cronistas. Su relación con la imagen de la serpiente se da a conocer desde la primera mención en ambos autores: amaro o amaru es serpiente en la cosmovisión indígena, y bajo la premisa de la conversión al catolicismo se sobreentiende su carácter ambiguo, es decir, la serpiente o amaru que tiene la misma jerarquía del Dios católico y que, al mismo tiempo, es señalado como símbolo de lo salvaje y pagano.

En ambos discursos, los cronistas proyectan la carga simbólica del amaru que trae consigo las tensiones sobre los patrones andinos y cristianos. La imagen de la serpiente es citada como una deidad poderosa o un símbolo de batalla, importante para este periodo y que quedará en el imaginario colectivo. En el caso de Guaman Poma, se justifica su imagen bajo el contexto semántico, pues inicia su exposición sobre el amaru con su significado en español, que es serpiente. Al mismo tiempo,

nos hace recordar los sinónimos empleados en la cultura occidental para esta imagen al considerarla como salvaje y, por lo tanto, pagana.

Esta perspectiva, como ya se mencionó, tiene un significado propio con la cultura religiosa occidental y se debería como “producto de un indio que maneja convenciones retóricas occidentales, lo que Lotman ha llamado pluriculturalidad” (López Baralt, 1988, p. 14). Las contradicciones simbólicas sobre la figura de la serpiente-amaro son evidentes cuando se confirma que es una deidad tan poderosa que ha sido motivo de adoración de parte de los incas, pero que, al mismo tiempo, es símbolo de lo ilegítimo cuando describe el símbolo de las armas de Mango Cápac, quien es considerado como un inca ilegítimo.

La visualización de la imagen del amaru en los escudos que muestra Guaman Poma rescata la simbología incaica vinculada con la adoración de las huacas “divinidades, dioses, antepasados de arriba y de abajo” (Szeminski, 2008, p. 131). Las consideraciones sobre nuestra figura mítica es asimilada desde una conciencia colectiva e individual; por un lado, nos señala el significado de la palabra *amaro* y su prevalencia en el mundo incaico y, por otro lado, nos transmite un significado representativo para la cultura occidental; de manera que el cronista une los motivos de los hechos pasados con el presente de su contexto.

El vínculo entre los ritos y las tradiciones orales con las historias cristianas se refuerza en el libro de Garcilaso, quien nos acerca a una visión hispanista sobre la definición del amaru. Según Garcilaso, el amaro se identifica como una “figura grande y monstruosa” adorada por los indios. A partir de la descripción del escritor, podemos redefinir la figura del amaru y su aspecto físico; esta calificación proviene de las fuentes orales o testimonios que el autor conoce y que demuestran cierta admiración por esta figura en varios aspectos que ya se habían visto en Guaman Poma.

En principio, el cronista hace referencia a la simbología que adquiere esta figura en el mundo andino; la grandeza y monstruosidad son cualidades que se pueden temer o admirar. También señala que no hace mal debido al hechizo de una maga, pero que antes sí era feroz. Esta es una combinación de adjetivos calificativos que se unen con sentimientos hacia ambas culturas de parte del escritor, quien se relaciona con la fascinación de los españoles hacia los ídolos religiosos panandinos y origina una contradicción de sentimientos (Burga, 2005). Del mismo modo, su descripción está compuesta por características parecidas a la imagen dragontina europea, las cuales fueron trasladadas hacia el Nuevo Mundo

y se incorporaron a mitos ya existentes (Manjarrés, 2017); esta asimilación puede verse entendida en el discurso de ambos cronistas, quienes entienden la figura de la serpiente-amaru como parte del sincronismo andino medieval, cuyas características desbordan la imaginación.

Otro aspecto que se resalta en ambos discursos es la imagen de la serpiente-amaru que aparece en los escudos, donde se desarrolla el concepto del animal como divinidad. La visión política de los cronistas también influye en esta mirada simbólica de la imagen, puesto que la representación de la figura en los escudos tiene un fin propio: considerarla como parte de la jerarquía inca. Así como sucede en el caso de Guaman Poma, la simbología visual del amaru que aparece en los escudos es una muestra de la presencia de los símbolos incaicos, que denota la jerarquía de los antepasados, pero que, al mismo tiempo, se presenta en un contexto persecutorio de idolatrías donde esta es una muestra de lo pagano sobre lo europeo. La dualidad contradictoria se simplifica en el sistema colonial, donde destaca la simbología incaica, pues la imagen de la serpiente aparece de forma vertical en las imágenes de los escudos de las crónicas, representando su asociación con el mundo de arriba, el Hanan Pacha.

Por un lado, Guaman Poma asocia el símbolo de la serpiente con el origen del Imperio incaico, donde los cuatro hermanos y cuatro hermanas salen del lago Titicaca; por eso, es un emblema de estirpe que define las relaciones de poder y la serpiente es el símbolo de esta jerarquía incaica. Por otro lado, la imagen de la serpiente bajo la Luna y el Sol, creadora del arcoíris y símbolo de su identidad y linaje incaico, añade el valor del mito del amaru.

Conclusiones

Las crónicas coloniales representan el espacio textual para una reinterpretación de las imágenes de adoración como es el amaru. Es así que, en referencia a las crónicas mencionadas, encontramos una composición narrativa de carácter histórico-literario, donde nuestra figura mítica, el amaru, aborda una serie de caracterizaciones semánticas que corresponden a la posición ideológica y política de los autores. En esa elaboración, el imaginario sobre el amaru adquiere adjetivos propios de un ser mítico dragontino que le añade valores culturales a la figura mítica y que fue considerado por los indígenas como una serpiente gigante.

Creemos que hay una dependencia religiosa europea, en la que se redefine la identidad de los escritores bajo una postura contradictoria donde lo andino y occidental se reflejan mediante el símbolo de la imagen del amaru y el discurso mítico, por lo que encontramos una densidad cultural y semántica caracterizada por las definiciones repetidas y constantes que se hacen sobre la misma figura. Este valor simbólico representado en la imagen adquiere importancia cuando se contextualiza en el plano de las expresiones dentro de la historia, donde los ídolos indígenas habían sufrido la invasión de las imágenes europeas, de manera que el amaru es un punto de encuentro con la imagen dragontina europea.

El bestiario andino adquiere relevancia en las formas narrativas presentes como la crónica. Asimismo, se establecen nexos en cuanto a su significado que, originalmente, es la de serpiente. En las crónicas de Garcilaso y Guaman Poma es importante la proximidad del autor con los hechos contados; por esta razón, la presencia del amaru no se extiende más allá de su significado primario quechua; sin embargo, simbólicamente se destaca la presencia del amaru en el Uku Pacha y el Kay Pacha. El universo referencial sobre el amaru se extiende hasta llegar hacia la Europa medieval, donde la figura del dragón era considerada como una imagen mítica muy similar a las características del amaru.

Notas

El autor refiere que las similitudes de los tipos de amaru con prototipos europeos formarían parte del bestiario medieval y “que los pintores de queros tomaron prestada[s] directamente de las fuentes europeas, empezando consistentemente por lo menos desde fines del siglo XVI”. Entonces eran figuras sobrenaturales (del dragón y basilisco) que se originaron en el Viejo Mundo (de modelos estéticos europeos) y no nacieron de la creación libre de los querocamayocs” (Lizárraga, 2016, p. 72).

² Sobre ello, Dorian Espezúa señala que “El lenguaje del cronista indio es en cada página intertextual, multilingüe, polifónico y heteroglósico. En el discurso de Guaman Poma, transgredir la lengua implica transgredir la forma discursiva de la expresión propia y, por lo tanto, constreñir su discurso adaptándolo a nuevas formas discursivas” (Espezúa, 2017, p. 114).

³ La palabra *Andes* proviene de la palabra *anti*, que significa “límite o la frontera con el mundo amazónico” (Zanelli, 2011, p. 27).

Contribución del autor

Francesca Ximena Gonzales Muñoz ha participado en la elaboración, la compilación de datos, la redacción y el consentimiento de la versión final del presente artículo.

Fuente de financiamiento

La investigación es autofinanciada.

Conflictos de interés

Ninguno.

Trayectoria académica

Francesca Ximena Gonzales Muñoz es bachiller en Literatura por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y egresada de la maestría de Literatura Peruana y Latinoamericana por la misma universidad. Ha participado en coloquios y congresos sobre literatura peruana, entre ellos el coloquio en homenaje al poeta Washington Delgado “Para vivir mañana”, el congreso internacional “Amor hasta la muerte: la poesía pasional de César Moro” y en el congreso internacional “50 años J. M. Arguedas y G. Churata”. Se dedica a la docencia y a la investigación.

Referencias bibliográficas

- Adorno, R. (1987). Waman Puma: El autor y su obra. www.kb.dk/permalink/2006/poma/docs/adorno/1987/index.htm
- Burga, M. (2005). *Nacimiento de una utopía. Muerte y resurrección de los incas*. Fondo Editorial Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Espezúa Salmon, D. (2017). *Las conciencias lingüísticas en la literatura peruana*. Lluvia Editores, Centro Antonio Cornejo Polar y Latinoamericana Editores.
- Garcilaso de la Vega, I. (1991). *Comentarios reales de los incas*. Tomos I y II. Fondo de Cultura Económica.
- González Holguín, D. (1952). *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua qquichua o del inca* (2.^a ed.). Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Guaman Poma de Ayala, F. (1980). *Nueva corónica y buen gobierno*. Fundación Biblioteca Ayacucho.

- Lizárraga Ibañez, M. (2016). Del amaru al dragón. El componente clásico y renacentista en la construcción del imaginario andino colonial puesto en los llimpiscacaueros (vasos pintados de madera de los siglos XVI al XVIII d.C.). *Inkallakta*, 4(4), 53-84.
- López Baralt, M. (1988). *Ícono y Conquista: la crónica de Indias ilustrada como texto cultural*. Hiperión.
- López Baralt, M. (2009). El Inca Garcilaso: de la traducción de culturas al arte de bregar andino. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 70, 11-26. <https://as.tufts.edu/romancestudies/rcill/pdfs/70/LOPEZ-BARALT.pdf>
- Manjarrés Ramos, E. (2017). El abrazo de la serpiente: relatos y creencias sobre serpientes gigantes en Venezuela. En C. Carranza Vera, H. Medina Miranda y A. Gutiérrez del Ángel (eds.), *Actas de la primera jornada interdisciplinaria la figura de la serpiente en la tradición oral Iberoamericana* (pp. 27-39). Fundación Joaquín Díaz. <https://funjdiaz.net/pubfich.php?id=525>
- Muchembled, R. (2002). *Historia del diablo. Siglo XII-XX*. Fondo de Cultura Económica.
- Porrás Barrenechea, R. (1948). *El cronista indio: Felipe Huamán Poma de Ayala*. Editorial Lumen.
- Quispe-Agnoli, R. (2006). *La fe andina en la escritura: Resistencia e identidad en la obra de Guamán Poma de Ayala*. Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Santo Tomas, F. (2003). *Lexicón o Vocabulario de la lengua general del Perú [1560]*. Instituto Nacional de Cultura.
- Szeminski, J. (2008). *Vocabulario y textos andinos de don Felipe Guaman Poma de Ayala*. Fondo de Cultura Económica.
- Zanelli, C. (2011). Los antis: la Amazonía como frontera y mundo desconocido en dos fuentes coloniales. *Summa Humanitatis*, 5(2), 26-39. http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/summa_humanitatis/article/view/2723
- Wachtel, N. (1973). Pensamiento salvaje y aculturación: el espacio y el tiempo en Felipe Guaman Poma de Ayala y el Inca Garcilaso de la Vega. En N. Wachtel, *Sociedad e ideología: ensayos de historia y antropología andinas* (165-228). Instituto de Estudios Peruanos.