

UCLA

Mester

Title

Tiempo y utopía en las primeras representaciones del mundo andino

Permalink

<https://escholarship.org/uc/item/1sh5g7nv>

Journal

Mester, 21(2)

Author

Zanelli, Carmela

Publication Date

1992

DOI

10.5070/M3212014217

Copyright Information

Copyright 1992 by the author(s). All rights reserved unless otherwise indicated. Contact the author(s) for any necessary permissions. Learn more at <https://escholarship.org/terms>

Peer reviewed

Tiempo y utopía en las primeras representaciones del mundo andino¹

A la memoria de David Ballón Vera

El propósito del presente estudio es definir la dimensión utópica de la cultura andina en dos textos coloniales escritos en las primeras décadas del siglo XVII, *El primer nueva corónica y buen gobierno* del cronista indígena Felipe Guaman Poma de Ayala² y el *Manuscrito de Huarochirí*.³ Por dimensión utópica se entiende aquí, siguiendo a Karl Mannheim, un estado de pensamiento incongruente con el contexto de realidad en que se inscribe, y en el cual imágenes ideales asumen una función revolucionaria, tratando de hacer efectiva una transformación del orden social existente (192-193; 205). Por lo tanto, en el marco del presente análisis no se entiende como utopía la categoría de pensamiento que pretende la recuperación de un paraíso perdido, sino la que proyecta una posibilidad futura. La delimitación de la utopía se apoya, entonces, en la articulación del tiempo. La presencia de una proyección futura, basada en una evaluación tanto de la situación pasada como de la presente, posibilita la construcción de un pensamiento utópico.

Los textos escogidos presentan diversos aspectos de la cultura andina, sin embargo, ambos coinciden en enfatizar el impacto de la conquista española, en la medida que se marca el quiebre epistemológico representado por dicho proceso. Ambos textos también señalan los excesos del proceso de extirpación de idolatrías, emprendido por Francisco de Avila, el cura doctrienero local, en Huarochirí entre 1608 y 1616.⁴

Guaman Poma conoce de primera mano las consecuencias de la campaña de Avila durante su viaje a Lima en 1614 y los describe en su capítulo autobiográfico "Camina el autor." El impacto de dicha experiencia fue uno de los motivos⁵ que generaron el conjunto de añadiduras y correcciones que configuran, según Rolena Adorno, una nueva capa textual en la que se evidencia el profundo y creciente desencanto del cronista con respecto a las instituciones coloniales (64).⁶ Por otro lado, el *Manuscrito de Huarochirí*, una recopilación de tradiciones y mitos de esta zona de la sierra central

andina, es el resultado directo del proceso de extirpación de idolatrías. Este texto fue redactado en quechua por alguno o algunos de los indios que acompañaron al extirpador Avila, seguramente en calidad de intérpretes, durante dicho proceso. Por lo tanto, se trata en ambos casos de documentos producidos desde una perspectiva indígena que surgen como respuesta a los intentos de aculturación impuestos por el sistema colonial. Son esfuerzos de recomposición de la identidad andina en base a antiguos patrones de pensamiento dentro de las nuevas circunstancias históricas.

La articulación del tiempo es abordada desde distintas perspectivas en los dos textos. Por cierto, en ambos se marcan los espacios del “antes” y el “después” de procesos tales como la conquista española y el proceso de extirpación de idolatrías.

En el *Manuscrito de Huarochiri* se perciben por lo menos tres niveles temporales: un plano mítico, un plano ritual y un plano histórico que se presenta como contemporáneo al momento de la enunciación.⁷ El tiempo mítico corresponde a la *ñaupa pacha* (los tiempos antiguos) y es donde ocurren las hazañas del *huaca* Pariacaca (dios andino de carácter regional) desde su nacimiento hasta su victoria sobre falsos y antiguos dioses locales.⁸ Este conjunto de hazañas constituye un ciclo mítico a través del cual se articulan las diversas comunidades de las serranías de Lima en torno a una misma práctica ritual, el culto a Pariacaca. De este modo, se construye una identidad andina de carácter regional previa a la dominación incaica y a la española.

La expansión y organización del culto de Pariacaca corresponde al segundo nivel temporal, o espacio intermedio. Este tiempo está definido como un pasado con respecto al presente narrativo pero más reciente que el tiempo mítico. En esta parte del texto, se enfatiza el cumplimiento estricto de las prácticas rituales como el medio necesario para asegurar la reproducción de las comunidades protegidas por el *huaca* Pariacaca. Durante este tiempo, se producen dos irrupciones foráneas, la de los Incas y los españoles que son articulados en episodios del texto. La conquista incaica se presenta en el texto cuando Pariacaca se integra a un complejo panteón andino que incluye a otros dioses, tales como Pachacamac, Cuniraya-Huiracocha y el Sol. El episodio corresponde al evento histórico de la incorporación de Huarochiri al Imperio incaico y evidencia la política imperial incaica de asimilación de cultos regionales. Cabe señalar la perspectiva periférica desde la cual está contado el relato; en éste el Inca Tupac Yupanqui, el elemento foráneo, queda sometido al culto de Pariacaca (poder local) como agradecimiento de los favores recibidos de parte del *huaca*. Este hecho resuelve el conflicto a nivel mítico y posibilita una primera reestructuración del orden social preexistente.

La llegada de los españoles, por el contrario, no permite una segunda recomposición armónica del orden social en el texto. Esta nueva irrupción provoca una violenta ruptura que se justifica en el texto mediante la pro-

fecía que el *huaca* Pariacaca envía a su comunidad y que marca la fase final del segundo nivel temporal.

“¡Ay de nosotros! La suerte no es buena, hermanos; en el futuro nuestro padre Pariacaca será abandonado”. . . Pocos días después, oyeron decir que los *huiracochas* ya habían aparecido en Cajamarca. . . “Fue de hecho muy verdadero lo que nos contó el llacuas Quita Pariasca, hermanos; vamos a dispersarnos; ya la suerte no es más favorable” y, así se dispersaron todos hacia sus comunidades. (18: 6, 12, 21)

Una vez producida la conquista española, se impone el cristianismo a las comunidades de Huarochirí. Sin embargo, la conversión religiosa de los indígenas es sólo aparente y su debilidad se deja traslucir en momentos de crisis. Por ejemplo, tras producirse una epidemia de sarampión las antiguas prácticas resurgen en Huarochirí (20: 28). En circunstancias de crisis como ésta, se advierte que el nuevo sistema de creencias, el cristianismo, no responde a las necesidades de la comunidad. Esta situación obliga a la comunidad andina a reactivar el antiguo sistema de culto. En ese sentido el rito, definido como práctica semiótica por A. J. Greimas, consiste en la manipulación que el grupo social hace de un destinador mítico para convertirlo en el agente del establecimiento o restablecimiento de las condiciones que aseguren la reproducción de la sociedad (*Sémiotique* 190-191). Otro ejemplo del mismo fenómeno corresponde a un pasaje donde el narrador señala que los *yuncas* (comunidad costeña) ya no observan públicamente el culto antiguo. Esta es la razón que la gente esgrime para explicar por qué los *yuncas*, a diferencia de otras comunidades, se están extinguiendo.

Es posible que los *yuncas* ya no observen [públicamente] este culto; sin embargo, todos los *yuncas* siguen practicándolo, cada uno por su lado. Cuando no lo hacen, la gente dice que por esta falta los *yuncas* se extinguen.

Y ellos, los *yuncas*, dicen: “los habitantes de las punas siguen observando correctamente nuestras antiguas costumbres; de esta manera la gente se multiplica”. (9: 104-107)

La subsistencia de estas creencias prehispánicas fue la razón principal de las campañas de extirpación de idolatrías. Tomando en cuenta que las doctrinas de indios eran núcleos de explotación económica durante la época colonial, las campañas de extirpación de idolatrías fueron mecanismos para ejercer control sobre las comunidades indígenas. El proceso emprendido en Huarochirí es la respuesta de Francisco de Avila, el cura doctrinero local, a las acusaciones de explotación y de abuso de poder hechas por los indios comuneros.⁹

Los comentarios que el narrador anónimo hace de la situación presente, es decir, del proceso de extirpación de idolatrías, articulan el tercer plano

temporal. Este nivel es el más complejo de los tres, debido al punto de vista del narrador. Primero, nos encontramos frente a un individuo obligado a utilizar el medio escrito para transcribir un texto que es el resultado de prácticas orales; segundo, este individuo funge el papel de delator encargado de recopilar pruebas de creencias idolátricas para ayudar a Francisco de Avila a justificar ante las autoridades coloniales el proceso que está llevando a cabo. Esta particular situación comunicativa se transluce en partes del texto ya que si bien se trata de un indio fuertemente aculturado por la doctrina cristiana, se advierte en sus juicios cierta dosis de vacilación en su condena de los antiguos *huacas*. Un ejemplo de los efectos de dicha aculturación se encuentra en el relato de la muerte del sol. En esta narración se presenta una doble explicación del fenómeno del eclipse. Antiguamente se interpretaban los eclipses como momentos en los que se producía la muerte momentánea del sol. Durante estos periodos se generaba una inversión del orden, donde morteros y batanes se comían a la gente. En el presente narrativo, el narrador explica que dicha oscuridad se debió a la muerte de Jesucristo (4: 7). Otro ejemplo es el relato del exterminio de los antiguos hombres andinos debido al desborde del mar; esta historia es rápidamente asimilada a la historia bíblica del diluvio.

Así el mar se retiró hacia abajo exterminando a todos los hombres. Entonces, el hombre [que se había salvado en Huillcacoto] comenzó a multiplicarse de nuevo. Por eso todavía existen los hombres. *Nosotros los cristianos consideramos que este relato se refiere al tiempo del [di]ludio. Ellos atribuyen su salvación a Huillcacoto.* (3: 16-20; el subrayado es nuestro)

La coexistencia de dos puntos de vista a lo largo del texto nos permiten conocer las antiguas enunciaciones míticas a través del discurso indirecto de los otros personajes. El punto de vista de estos individuos se encuentra en contraposición a las interpretaciones que el dogma cristiano hace de los mismos fenómenos a través del discurso directo del redactor. Tal como advierte Gerald Taylor, por un lado se percibe un “nosotros los cristianos” y, por otro, “ellos, los idólatras.” Sin embargo, manifestar la ideología dominante no le impide a nuestro narrador criticar ciertos aspectos, tales como la brutalidad de la propia campaña de extirpación de idolatrías y la codicia del clero (Taylor 23).

El tercer espacio temporal, correspondiente al presente narrativo, se caracteriza, entonces, por presentar dos puntos de vista opuestos con respecto a la legitimidad de las prácticas rituales ancestrales. Estas, muchas veces, sobreviven al interior del culto católico; es decir, son prácticas sincréticas tales como celebrar a los antepasados en la fiesta cristiana de Todos los Santos. A través de estas prácticas sincréticas se posibilita de algún modo la continuación del antiguo culto al *huaca* Pariacaca.

/Sin duda,/ por acordarse de estos ritos, los hombres que todavía no se habían vuelto buenos cristianos, decían a propósito [de la fiesta] de Todos [los] Santos que los *huiracochas* también ofrecían comida de la misma manera [que ellos solían hacer] a sus cadáveres y a sus huesos; y así, en los tiempos antiguos, llevaban toda clase de comida, toda muy bien preparada, diciendo: “¡Vamos a la iglesia! ¡Demos de comer a nuestros muertos!” (28: 3)

En el *Manuscrito* se perciben, en conclusión, tres niveles temporales del texto que corresponden a distintos estadios en el proceso de construcción y reconstrucción de la identidad andina. En el primero se crea una identidad regional en base al culto a Pariacaca; en el segundo momento, se establece un patrón de asimilación de influencias foráneas, primero durante la conquista incaica y luego con la primera etapa de la conquista española. La asimilación exitosa de las influencias foráneas se ve profundamente violentada por el proceso de extirpación de idolatrías que filtra todo el texto y que obliga al narrador a reinterpretar distintos aspectos de su pasado. Como resultado aflora una política parcial de resistencia que consiste en la supervivencia de ciertas prácticas antiguas al interior del culto católico, la cual está muy lejos de articular una dimensión utópica propiamente dicha.

El primer nueva corónica y buen gobierno, en oposición al *Manuscrito de Huarochirí* presenta tanto una mayor complejidad en las estrategias narrativas como un distinto estadio de reflexión sobre los mismos eventos históricos. A la inmediatez de la perspectiva del narrador en el *Manuscrito de Huarochirí*, Guaman Poma opone la distancia de una voz narrativa en tercera persona. Esto es especialmente evidente en su capítulo autobiográfico “Camina el autor” (1105-1139). Esta estrategia tiene como resultado crear la ilusión de una mayor reflexión y distancia tanto frente a hechos recibidos por el autor de otras fuentes como a las experiencias vividas por éste. Otra estrategia narrativa sorprendente consiste en convertir tanto al rey español (a quien dirige la totalidad del texto) como a sí mismo en personajes del “Capítulo de la pregunta” (974-999). En este capítulo se crea la ficción narrativa por la cual el rey interroga al cronista sobre el estado de la administración colonial. Las respuestas del cronista indígena sirven para enfatizar los puntos principales de su proyecto político del “buen gobierno.”

A diferencia del *Manuscrito de Huarochirí*, *El primer nueva corónica y buen gobierno* no es un texto encargado por una autoridad eclesiástica. Por el contrario, destaca en el texto la conciencia que tiene el autor de su propio proyecto de escritura. Este texto se ajusta a la definición de texto histórico provista por Hayden White, ya que contiene elementos como la distinción entre los órdenes de lo real y lo imaginario, la continuidad argumental del discurso, el desarrollo a través del texto de un orden político-social y la presencia de una clausura narrativa (Cfr. Capítulos 1-4). Guaman Poma nos dice que no es letrado, ni doctor, sin embargo legitima su autoridad narrativa a partir de la conciencia que tiene de la complejidad del *corpus* que le

sirve de base. El cronista advierte que tiene noticia de “los dichos españoles caminantes que pasan por los tanbos rreales y caminos y rríos y mojonos y todo el rreyno del Pirú de las Yndias y de los dichos uecitadores y jueses y de los caciques prencipales y de yndios particulares pobres y de otras cosas” (10). Es decir, que tiene noticia de absolutamente todo. De entre las lenguas habladas en el Perú, el autor escogerá “la lengua e fracis castellana” por servirle mejor a sus propósitos de dirigirse al rey de España (10). Según Rolena Adorno, Guaman Poma pertenece a un grupo social de indios educados en lengua castellana y en la ortodoxia cristiana (31). De hecho, toda su obra respira un tono de admonición propia de los sermones y los “prólogos a los lectores cristianos,” distribuidos a lo largo del texto, funcionan a modo de exhortaciones. Finalmente, Guaman Poma insiste en la utilidad y provecho que la lectura de su obra tendrá en aquellos que deben enmendar su vida.

La primera parte de la crónica, la *Nueva corónica*, presenta la historia andina dividida en cinco edades. Los hombres de la primera edad son presentados como directos descendientes de Noé y por lo tanto adoraban al “verdadero” dios y no a las *huacas*. Estos hombres habrían ido perdiendo gradualmente estas creencias, sin embargo, “[a]unque no le fueron enseñados, tenían los dies mandamientos y buena obra de misericordia y limosna y caridad entre ellos” (62). Este es tan sólo un ejemplo de la distorsión sistemática del pasado andino. Esta estrategia, como se verá más adelante, sirve como fundamento del proyecto político del “buen gobierno.”

En contraposición a este pasado remoto, emerge la quinta y última edad andina, la cual corresponde al Imperio Incaico, esta civilización habría sido la responsable de inventar a las *huacas* e ídolos, y de instaurar la idolatría. Guaman Poma desarrolla una suerte de “leyenda negra” del Incario al afirmar que dicha dinastía se apropió del poder por medio de un incesto, suplantando, de esta manera, a las legítimas autoridades andinas. Al igual que el *Manuscrito de Huarochirí*, la crónica de Guaman Poma está producida desde una perspectiva periférica en contraposición al poder imperial incaico.

Esta perspectiva no le impide a Guaman Poma reconocer en esta civilización importantes virtudes, tanto de carácter administrativo como moral. Aclara que las leyes del virrey Toledo se han inspirado en las ordenanzas antiguas de los Incas, las cuales protegían a las viudas y los enfermos mediante el trabajo comunal de la *minga* (222). Las visitas generales durante el tiempo de los Incas aseguraba que los indios trabajaran y no fueran holgazanes (195). Las virtudes de la administración incaica parecen resaltar aún más en contraposición a la situación que vive el cronista. Nótese la oposición entre “aquel tiempo” y el aciago “agora”: “Y en aquel tiempo, como dicho es, también abía sacerdotes y corregidores y justicias y pasauan por el *tanbos* rreales [] los señores deste rreyno y no avía tanto daño como agora” (341).

Guaman Poma asume el cristianismo principalmente en su dimensión moral y descubre que las antiguas autoridades andinas se comportaban más cristianamente que los españoles, de quienes esperaba una vida ejemplar. En el siguiente ejemplo, Guaman Poma contrapone la situación de los indios durante los Incas con la situación presente: “Me parece auía muchos cristianos y, ci no tubiera ydolos *uacas*, fueran cristianos y se bautisaran . . . Agora todos son *Yngas* y rreys los españoles y más que *Ynga*, peor que *Ynga*, pues que hazen tanto daño y se despueblan la tierra deste rreyno y lo haze tributario, esclavo a los yndios” (341). En este pasaje, vemos que son sólo las formas externas del culto gentilico, es decir, la presencia de *huacas* e ídolos, las que impiden caracterizar a la civilización andina como “verdaderamente” cristiana. Afloran a través de estos ejemplos una contraposición entre un pasado inmediato —el Imperio incaico— y una crítica de la situación presente evidenciada por el deíctico “ahora.” A diferencia del pasaje anterior, Guaman Poma había sido, en otros momentos del texto, particularmente estricto con las prácticas idólatricas de los Incas, mostrando, de esta manera, su adhesión a la ortodoxia cristiana.

Esta contradicción en los juicios del cronista sobre la civilización incaica se debe a la existencia de dos presentes narrativos que corresponden a dos momentos de redacción del texto. Las porciones de texto correspondientes a la redacción anterior a su viaje a Lima en 1614 caracterizan a los Incas y a su civilización de forma particularmente desfavorable. El segundo momento de redacción ocurre después de observar la corrupción y la codicia de las órdenes religiosas y especialmente los excesos cometidos por las campañas de extirpación de idolatrías. Guaman Poma responsabiliza a la administración colonial por la exterminación y explotación de los indios. El cronista señala que extirpadores como Francisco de Avila torturan a los indios para que confiesen idolatrías que no tienen, con el único fin de quitarles a éstos su hacienda: “Y demás de eso, les dixo que un becitador de la santa yglecia llamado dotor Auila y corregidor, con color de dicille que son ydúlatras, les a quitado mucha cantidad de oro y plata y bestidos y plumages y otras galanterías . . .” (1131). Esta experiencia causa un impacto decisivo en la percepción del mundo que el cronista va describiendo y que lo obliga en múltiples ocasiones a enmendar y añadir al texto inicial, haciendo cada vez más amargo el tono de su crítica.

Particularmente importante resulta el uso de la tercera persona en su capítulo autobiográfico debido a que esta estrategia narrativa es usada para crear un distanciamiento del autor frente a situaciones de sufrimiento extremo. Por ejemplo, el autor relata el episodio de su encuentro con tres ancianas en su paso por Huarochirí. En éste, Guaman Poma percibe un sufrimiento que él mismo no puede soportar:

“Las dichas tres biejas rresponde y dijo: “Señor, digo que mis agüelos antepasados deuen de ser ydúlatras como xentiles, como españoles de Castilla y

los romanos, los cuales se acauaron aquellos. En esta uida somos cristianos y bautizados. Y ancí agora a culpa del dotor adoraremos a los serros o ci no, todos yremos al monte hoydos pues que no ay justicia en nosotros en el mundo. No tenemos quién se duela. Quisá se dolerá nuestro Ynga que es el rrey. . . . Estas dichas palabras dixeron, llorando y dando voces con los ojos mirando al cielo, pedían a Dios muerte. *Que acá lo vido el dicho autor, de ello se quedó espantado el dicho autor de oyr tan lastimosa nueva y palabra, De ello le consoló a las dichas pobres tres biejias y dijo que Dios lo rremediaría.* (1122; nuestro énfasis)

Frente a este presente insoportable, surge con mayor fuerza el proyecto político del “Buen gobierno” que consiste en un conjunto de reformas a las instituciones coloniales. Uno de los puntos fundamentales del programa es implementar una política de restitución de tierras a los legítimos propietarios: “Es muy justo que se buelva y rrestituya las dichas tierras y corrales y pastos que se bendieran en nombre de su Magestad porque debajo de consencia no se le puede quitársela a los naturales, lexítimos propetarios de las dichas tierras” (540). Respetar las antiguas jerarquías andinas de poder es muy importante para Guaman Poma, quien resiente el hecho que indios del común sustituyan a las autoridades tradicionales, entre las cuales, se encuentra nuestro cronista. La siguiente cita describe como la tenencia de la tierra es pieza fundamental en la constitución de su autoridad y cómo el autor ha sido despojado de dicha propiedad por don Diego Suyca, un “yndio tributario.”

Acabó de andar el autor don Phelipe Guaman Poma de Ayala en el mundo, teniendo edad de ochenta años. Y acordó de bolberse a su pueblo de donde tenía casas y sementerias y pastos y fue señor principal, cauesa mayor y administrador, protetor, tiniente general de corregidor de la dicha prouincia de los yndios Andamarcas, Soras, Lucanas por su Magestad y píncipe deste rreyno.

Y ancí como se fue al dicho pueblo de San Cristóbal de Suntunto y Santiago de Chipao adonde estaua un yndio mandón de dies yndios hecho curaca prencipal. Y ci llamó apo [el señor] Don Diego Suyca, yndio tributario, el qual fue castigado por hichesero con su ermana. (1106; nuestro énfasis)

Entre los elementos importantes del proyecto del “buen gobierno” destaca la necesidad de corregir y sancionar a las autoridades corruptas, tanto eclesiásticas como civiles. Uno de los cargos más importantes es que las autoridades toman ventaja de las mujeres indígenas, abusando sexualmente de ellas. Es explicable la exigencia del cronista de mantener los pueblos de indios separados de las ciudades españolas, para evitar que la raza indígena se extinga y que las mujeres indias se corrompan generando “mesticillos”: “Para ser bueno criatura de Dios, hijo de Adán y de su muger Eua, criado

de Dios, español puro, yndio puro, negro puro" (505). Este punto es particularmente importante ya que evidencia el claro rechazo del cronista al proceso de mestizaje.¹⁰

La estrategia narrativa a través de la cual se presenta el proyecto del "buen gobierno" es el uso del tiempo verbal futuro. Por ejemplo, dice el autor: "Para el buen gobierno los excelentísimos señores bizzorreys *an de governar* doze años en este rreyno y conoser la tierra y cada ciudad y prouincia . . ." (489; nuestro énfasis). El uso del tiempo futuro es todavía más evidente en el "Capítulo de la pregunta" por contraste con los otros tiempos verbales. Primero, vemos que el rey le pregunta al cronista sobre la situación de los indios durante el tiempo de los Incas; luego, sobre el estado actual de las cosas; finalmente, la segunda repregunta del rey, formulada en tiempo futuro, está orientada a encontrar soluciones que el cronista está ávido de proveer. En la siguiente cita es posible advertir estos tres espacios temporales en función de las preguntas que el cronista pone en boca de su personaje ficticio:

Su Magestad pregunta: . . . "Dime, don Felipe Ayala, *en aquel tiempo*, ¿cómo ubo tantos yndios en tienpo de los Yngas?" . . .

"Dime, autor, ¿cómo *agora* no multiplica los yndios y se hazen pobres?" . . .

"Dime, autor, ¿cómo *multiplicará* la gente?" (976-977; nuestro énfasis)

A lo largo de la discusión anterior ha sido posible determinar tres niveles temporales en la crónica de Guaman Poma: Un tiempo pasado, dos tiempos presentes y una proyección hacia el futuro en la formulación del "buen gobierno." El tiempo pasado está a su vez subdividido en un pasado remoto (las cinco edades andinas) y un pasado inmediato (la civilización incaica) en la conciencia del narrador que escribe. Sin embargo, más que subdividirse en dos tiempos pasados se trata de dos modos argumentativos. Por un lado, encontramos la larga enumeración de los reyes occidentales, los pontífices, seguidos de las cinco edades andinas y los reyes incas que corresponde a la forma enunciativa de los anales y las crónicas medievales. En oposición a este modo argumentativo, surge un modo más polémico en el cual tanto las virtudes como los defectos de la civilización incaica resaltan en contraste con la situación presente que vive el cronista. Este tiempo presente es complejo porque, como se ha visto, hay por lo menos dos momentos de redacción del texto. Y es desde estas dos situaciones comunicativas que se dialoga con el pasado inmediato. Finalmente, la proyección futura en diversos momentos de la crónica permite la formulación del proyecto del "buen gobierno."

En relación a los fundamentos del proyecto del "buen gobierno" es oportuno resaltar junto con Rolena Adorno, que este proyecto está basado, como se apuntó previamente, en una curiosa distorsión del pasado andino. Guaman Poma afirma que los antiguos hombres andinos eran descendientes de

Noé y, que por lo tanto, adoraban al Dios judeocristiano ya que habían sido evangelizados por San Bartolomé antes de la llegada de los españoles. Señala también que las comunidades indígenas no habían puesto resistencia alguna en el proceso de conquista, sino que habían colaborado con la Corona española en la reducción de los españoles rebeldes durante las guerras civiles. Esta subversión del pasado andino, según Rolena Adorno, radicaliza los principios lascasianos, que le sirven de base, porque, como señala la investigadora, “no hay guerra justa en contra de una nación que aceptara pacíficamente el mando de un príncipe cristiano y que ningún príncipe cristiano tenía el derecho de conquistar a otra nación cristiana que no le había afrentado” (100).

Vemos que Guaman Poma propone una versión “distorsionada” de la historia andina. Esta versión manipula eficazmente el pensamiento teológico-jurídico del neotomismo a través del filtro lascasiano para plantear una propuesta utópica. En esta propuesta se proyecta la posibilidad de un futuro firmemente arraigado en los principios de un orden antiguo que amenaza con desmoronarse cuando el cronista escribe. Su propio texto es la última posibilidad de construir un orden armónico en el cual puede él mismo insertarse y proyectarse como el modelo de autoridad local con el grado de aculturación necesario para fungir de engranaje entre sus súbditos y los poderes de la administración colonial. No obstante, la propuesta de Guaman Poma contiene un elemento de contradicción, porque por un lado sintetiza ideológicamente las dos tradiciones culturales, la española y la andina, para configurar una nueva identidad, pero por otro, el cronista se opone tenazmente a cualquier tipo de mestizaje racial.

En los textos analizados, se perciben dos formas de articulación del pasado andino que posibilita a su vez dos distintas maneras de comprender la situación presente. En el *Manuscrito de Huarochiri* hemos podido advertir la coexistencia de elementos del antiguo culto gentilicio y de elementos del culto católico a través de las diversas voces y puntos de vista, articulados en el texto. No es gratuito, por cierto, que la voz narrativa más importante respalde la perspectiva del dogma cristiano. Sin embargo, todavía es posible distinguir a las dos culturas, las cuales se encuentran a punto de fusionarse sincréticamente. No se percibe, en este texto, ninguna proyección futura que señale la presencia de una utopía. Por su parte, en la obra de Guaman Poma, la síntesis cultural se da al nivel de la formulación ideológica del proyecto utópico del “buen gobierno.” Este proyecto es una forma de transformar el futuro, pero que obliga a Guaman Poma a reinterpretar y reformular su propio pasado.¹¹

Carmela Zanelli
University of California, Los Angeles

NOTAS

1. Una versión anterior del presente estudio fue presentada en la décimotercera Conferencia en lenguas y literaturas hispánicas, organizada por Louisiana State University en Baton Rouge, del 26 al 29 de febrero de 1992.

2. Como se sabe *El primer nueva corónica y buen gobierno*, obra perteneciente a las letras y a las artes coloniales peruanas, fue descubierta en 1908 en la biblioteca Real de Copenhague por Richard Pietschmann; sin embargo no fue sino hasta 1936 cuando Paul Rivet realizara la edición facsimilar que el documento adquirió mayor visibilidad. Consultamos en el presente trabajo la edición crítica del manuscrito realizada por John V. Murra y Rolena Adorno en 1980. Indicaremos en las citas el número de página correspondiente al manuscrito para respetar así la numeración del cronista, incorporando las correcciones realizadas en la edición crítica.

3. Este documento quechua conocido como el *Manuscrito de Huarochiri* fue escrito aproximadamente hacia 1608 según las investigaciones de Gerald Taylor y se encuentra en la Biblioteca Nacional de Madrid. Destacan entre las múltiples traducciones al español, la que hiciera José María Arguedas en 1966. Esta traducción bastante libre —titulada *Dioses y hombres de Huarochiri*— se convirtió en testimonio insustituible de la cultura andina. Adolecía, sin embargo, de un estudio más detallado. En 1987, Gerald Taylor efectúa una nueva traducción al español titulada *Ritos y tradiciones de Huarochiri*, que es la que se utiliza en el presente trabajo. Esta traducción cuenta con un detallado aparato crítico y una transcripción fonológica del texto quechua. Las citas del texto señalan primero el número del capítulo y después los números correspondientes a los enunciados.

4. Las campañas de extirpación de idolatrías se producen durante las primeras décadas del siglo XVII principalmente en los andes centrales del Virreinato del Perú. El propósito de estas campañas consistía en erradicar las creencias prehispánicas que subsistieron a la imposición del cristianismo. Como resultado de este proceso se destruyeron costumbres, creencias y objetos rituales. Paradójicamente, estas campañas propiciaron la recolección de testimonios que han permitido contar con detallados recuentos de estas creencias.

5. Otro de los motivos y quizá el más importante es la postergación sufrida por Guaman Poma al regresar a su comunidad. El cronista recibe como recompensa a sus servicios a la administración colonial, el haber sido despojado de sus tierras por indios del común, como se verá más adelante.

6. Este aspecto ha sido estudiado cuidadosamente por Rolena Adorno, quien comprueba la existencia de esta nueva capa textual a partir de enmendaciones posteriores en una tinta distinta a la primera redacción de 1613, la que evidencia una profunda evolución en las ideas del cronista sobretodo frente al pasado incaico y a la administración colonial, aspecto que veremos más adelante.

7. La delimitación de estos tres niveles temporales ha sido el resultado de la aplicación de categorías de análisis que imponen particiones a un relato oral de carácter mítico, caracterizado por la presencia constante de repeticiones. Uno de los ejes sobre los que se basa esta delimitación es el acto de enunciación. La enunciación proyecta en el texto un tiempo "objetivo" o tiempo de entonces en oposición al ahora, o presente narrativo (Greimas & Courtes, *Semiótica* 113).

8. El concepto de *huaca* incorpora el sema de 'lugar sagrado' por ello el 'ser sagrado' o dios está directamente ligado a un lugar geográfico como el cerro más alto de una comunidad dada.

9. Es interesante advertir que el celo religioso de Francisco de Avila, quien llegaría a ser célebre extirpador de idolatrías, pareció despertar en 1607 tras haberse producido las acusaciones en su contra. Hay que considerar que Avila fue cura doctrinero de San Damián en el repartimiento de Huarochiri desde 1597 y que no mostró preocupación alguna frente a

la persistencia de rituales prehispánicos en sus primeros diez años como cura doctrinero (Acosta 553-557).

10. Resulta interesante destacar la importancia que Guaman Poma le adscribe a la virginidad de la mujer andina. Pareciera que Guaman Poma ha asimilado los valores occidentales de la honra y se yergue como conciencia moralizadora que juzga duramente no sólo el abuso de las autoridades españolas sino el comportamiento de la mujer andina. Dice el cronista al respecto: "Y [las autoridades] andan rrobando sus haciendas y fornican a las cazadas y a las doncellas los desuirga. Y ací andan perdidas y se hazen putas y paren muchos mesticillos y no multiplica los yndios" (508).

11. Quisiera expresar mi agradecimiento a Luis Jaime Castillo por la lectura atenta y paciente de múltiples versiones del presente artículo.

OBRAS CITADAS

- Acosta, Antonio. "Francisco de Avila. Cusco 1573 (?) - Lima 1647." *Ritos y tradiciones de Huarochirí*. Lima: Instituto de estudios peruanos e Instituto francés de estudios andinos, 1987. 553-616.
- Adorno, Rolena. *Cronista y príncipe. La obra de don Felipe Guaman Poma de Ayala*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo editorial, 1989.
- Greimas, A. J & Joseph Courtés. *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*. Madrid: Editorial Gredos, 1982.
- _____. *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la theorie du langage II*. Paris: Hachette, 1986.
- Guaman Poma de Ayala, Felipe. *El primer nueva corónica y buen gobierno* [¿1615?]. Ed. de Rolena Adorno y John V. Murra. Traducción de pasajes en quechua de Jorge L. Urioste. 3 vols. México: Siglo XXI, 1980.
- Mannheim, Karl. *Ideology & Utopia. An Introduction to the Sociology of Knowledge*. A Harvest / HBJ Book, 1936.
- Ritos y tradiciones de Huarochirí* [¿1608 - 1617?]. Ed. y traducción del quechua de Gerald Taylor. Lima: Instituto de estudios peruanos e Instituto francés de estudios andinos, 1987.
- Taylor, Gerald. "Introducción." *Ritos y tradiciones de Huarochirí*. Lima: Instituto de estudios peruanos e Instituto francés de estudios andinos, 1987. 15-37.
- White, Hayden. *The Content of the Form. Narrative Discourse and Historical Representation*. Baltimore & London: The Johns Hopkins University Press, 1987.