



Anthropologica del Departamento de
Ciencias Sociales
ISSN: 0254-9212
anthropo@pucp.pe
Pontificia Universidad Católica del Perú
Perú

Arana Bustamante, Luis

Narración y perspectiva etnográfica en un fragmento de la Nueva corónica
Anthropologica del Departamento de Ciencias Sociales, vol. XXIX, núm. 29, diciembre, 2011, pp. 31-
51

Pontificia Universidad Católica del Perú
San Miguel, Perú

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=88636920003>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

Narración y perspectiva etnográfica en un fragmento de la *Nueva corónica*

Luis Arana Bustamante*

RESUMEN

Se hace un análisis de la «Platica y conuerzacion de los pretenciores», breve sección del «Buen gobierno», la parte sobre el régimen colonial de la crónica de Felipe Guaman Poma de Ayala. El trabajo es un ensayo sobre un modo posible de abordar la información y visión sobre el sistema colonial del cronista andino, para revelar algo de su modo de observación, análisis social y forma elegida de construcción narrativa, aspectos a su vez condicionados por su posición social y formación multicultural.

Palabras clave: Felipe Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica* y *buen gobierno*, etnografía.

Narrative and ethnographic perspective in a fragment of *Nueva corónica* of Felipe Guaman Poma

SUMMARY

This study focuses on the «Platica y conuerzacion de los pretenciores», a brief section of Guaman Poma de Ayala's chronicle of c.1615. It considers a way of analysing the information and the

* Agradezco al Instituto de Investigaciones Histórico Sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos por el interés y apoyo recibido para la investigación mayor previa de la cual que este trabajo se ha desprendido.

author's vision of the early Andean colonial system which show his procedures in social observation and narrative construction. It also makes some remarks about his special social position and double-sided cultural formation.

Key words: Felipe Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, Ethnography.

En la «Introducción» a la edición crítica de la *Nueva corónica y buen gobierno* de Felipe Guaman Poma de Ayala (1980) que John V. Murra preparó con Rolena Adorno, como se recordará, Murra lo calificó de auténtico «etnógrafo del mundo andino» (xiii). La frase suena bastante lógica a cualquiera que recorra las páginas de la *Nueva crónica*. Sin embargo, no tomé conciencia de todas sus implicancias hasta tener la experiencia de emplearla como guía etnográfica durante la elaboración de un estudio sobre la ‘ilegitimidad’ social¹ e incapacidad administrativa de *kurakas* coloniales tempranos impuestos por las autoridades, basado en un largo proceso seguido a un gobernador indígena de la región de Áncash, en la sierra central peruana en 1647-1648 (Arana Bustamante 2010).² Sorprendentemente, las informaciones e interpretaciones de Guaman Poma sobre mi tema en dicho estudio, iluminaron decisivamente el sentido y la conexión interna entre los datos más o menos sueltos a mi disposición en el documento de base y otras fuentes coloniales tempranas.

El punto clave resultó ser que la diversa información e incluso algunos casos de individuos descritos en el texto de Guaman Poma estaban insertos en una visión amplia del contexto total de la temprana sociedad colonial de los Andes centrales. Este contexto y muchas descripciones particulares están registrados, en este caso excepcional, por un testigo indígena directo que emprendió, ya en su ancianidad, la tarea de ofrecer esa visión general, producto de su experiencia vital, y que empleó en ello su largo aprendizaje de las formas literarias e históricas de los españoles. Sabemos que supo aprovechar el contacto cercano con sacerdotes y funcionarios durante sus labores de auxiliar, para adquirir parte de

¹ En el sentido weberiano de dominación legítima, es decir por consenso social.

² Publiqué un adelanto en Arana Bustamante (2006).

su cultura letrada y consultar sus bibliotecas. Así, esta ubicación de los datos en un contexto social global me resultó en una tremenda ventaja metodológica —una especie de «piedra de toque»— para la comparación subsecuente con mi caso específico extraído de los archivos.³

Tras esta experiencia, creo que, a pesar de lo avanzado de los estudios sobre el cronista, la parte sobre la vida colonial de su obra todavía puede usarse en varias direcciones de investigación. Ello sucede porque, dada la distancia cronológica y cultural, seguimos teniendo muchas dificultades para entenderle. Aparte de los problemas que ofrecen su propio y nuevo lenguaje ‘sincrético’, y las categorías mixtas de pensamiento que emplea en muchos momentos, los datos que proporciona sobre cada aspecto en particular se encuentran desperdigados por toda la crónica y son evocados en distintos contextos, a veces bastante inesperados.⁴ Así, su exégesis implica para el estudiioso, tanto una familiaridad con el mundo social temprano colonial, como un conocimiento de tipo más etnológico acerca de las categorías sociales y de pensamiento quechua a través de las que Guaman Poma observaba, para poder identificar el grado de transición o asimilación de conceptos occidentales. Una lectura a profundidad se hace así bastante exigente, y dicha dificultad se acentúa porque en nuestro medio, pese a haber tenido mayor afinidad en sus orígenes —y a diferencia de otras áreas de estudios, donde la unión de las perspectivas de la antropología e historia se ha convertido en un verdadero dinamo de nuevos desarrollos en teoría antropológica—, la especialización y otros factores han conducido a una escasa actual interrelación teórica entre las dos disciplinas.

Por otro lado, mientras es conocido el *boom* internacional de estudios, especialmente literarios, sobre la figura de Guaman Poma, entre nosotros la labor de dilucidación de su obra adquiere relevancia más allá de lo académico, porque es visible que cada vez más peruanos acuden a su figura en busca de una imagen identitaria, y las lecturas e interpretaciones de su obra se multiplican. Aunque es

³ Sobre la figura histórica de Guaman Poma, véase Adorno (2000 [1986], 2001), la «Introducción» a Ossio (2008) y los materiales en www.kb.dk/elib/mss/poma, donde se encuentra el manuscrito original digitalizado. Sobre el rastreo concreto de sus lecturas, consultar Adorno (1978a, 2000[1986]) y, para una primera evaluación de su visión del Perú colonial, (1978b). Para la elaboración de este ensayo no he podido consultar su «The Indigenous Ethnographer: The Indio Ladino and Cultural Mediation» publicado en Stuart B. Schwartz (ed.), *Implicit Understandings: Observing, Reporting, and Reflecting on the Encounters between Europeans and Other Peoples in the Early Modern Era* (Cambridge y Nueva York: Cambridge University Press, 1994), por no haberlo ubicado en bibliotecas de Lima.

⁴ Por ejemplo, creo que leerlo con cuidado junto con diversa documentación de archivo —más enfocada en aspectos particulares— y trabajo de campo, puede ayudar mucho en avanzar más en reconstruir diversos aspectos de la temprana transformación colonial andina.

más popular que nunca, la compleja y contradictoria figura de Guaman Poma —debida a su tiempo, a su cultura de transición y a su posición ambigua en el sistema colonial— se presta fácilmente también a errores, excesivas simplificaciones y clichés.

Quiero detenerme en algunos aspectos, más o menos circunscritos, de su modo de observación «etnográfica» —aunque podríamos usar igualmente el término de sociológica pues estaba observando *toda* la sociedad que veía— y de su escritura o modalidades de «comunicación etnográfica». Para esto, a modo de ensayo, he escogido un pasaje del «Buen gobierno», la extensa sección final de la *Nueva corónica...* que es a la vez historia, etnografía, descripción y proyecto o *arbitrio* de reforma de la administración virreinal. Me detendré tanto en el contenido de la sección escogida y en la forma de observación de lo descrito, como en la forma de exposición elegida, tratando de aclarar el sentido de lo expresado por Guaman Poma en el contexto de las instituciones de la colonia temprana. Presentaré primero la sección de la crónica a tratar, luego mencionaré los datos que nos ofrece en tres apartados, ofreciendo algo de información contextual para cada sección, seguiré con dos apartados de discusión sobre el carácter del testimonio y la perspectiva del autor y las condiciones de su observación social, para finalmente arribar a algo así como un colofón.

1. LA ‘PLÁTICA Y CONUERZACIÓN DE LOS PRETENCIORES’

La sección completa final de la crónica, llamada «Buen gobierno», comienza en cierto modo ya desde la sección de la «Primer conquista deste reino» ([370]). Ella tiene forma narrativa-cronológica, pues pasa casi directamente con la administración de Antonio de Mendoza, inaugurada en 1551 («El primero bven gobierno i iusticia» [438]), a la sección de «Buen gobierno», que tiene una forma mixta entre narrativa-cronológica y descriptiva, abarcando hasta las páginas ([488]-[491]). A partir de allí Guaman Poma emplea una forma descriptiva que en historia hoy se suele llamar «institucional», pero que es también «funcional», en el sentido en que trata del funcionamiento observado de las instituciones, cargos y personajes coloniales que allí estudia. Toda esta información y visión del autor merece un estudio amplio y cuidadoso. Queremos analizar aquí el pasaje titulado ‘Plática y conuerzación de los pretenciores’⁵ para ensayar, como dije, algunos métodos

⁵ Ocupa la sección que va de [728] a [732] en la paginación estándar de la crónica establecida por Adorno en Guaman Poma (1980 [c.1615]).

de situados en la intersección de la historia, antropología y moderno estudio de crónicas y fuentes equivalentes.⁶

Pese a su brevedad, este pasaje ofrece una sección transversal de prácticamente toda la temprana sociedad colonial del contexto rural que Guaman Poma manejaba bien. Su forma es la de diálogos satíricos —ficticios es una palabra que habrá que usar con cautela— en un procedimiento frecuente en la *Nueva corónica*, y que parece combinar y recrear tanto tradiciones literarias españolas bien establecidas de su época en los escritos de intención moral, como su propia elección de una forma emparentada con la trasmisión oral. En la forma final en que los vertió en su «reporte», podemos también compararlos en cierta manera a la inserción de expresiones originales nativas por el antropólogo incorporando en su informe final el material recogido en el terreno.⁷ Esta sección transversal, sin embargo, solo es una versión abreviada de la presentación minuciosa de casi todos los tipos sociales temprano coloniales en el «Buen gobierno».⁸

Los diálogos de la «Plática y conuerzación...» están planteados en la circunstancia concreta de que cualquier cargo o colocación en la sociedad colonial pasaba por un nombramiento estatal —después del gobierno del virrey Toledo (1569-1581) incluso los *kurakas* lo necesitaban—. Guaman Poma escogió como personajes del pasaje a supuestos «pretensiones», pretendientes a una colocación en contexto rural —donde él los había observado desempeñarse durante toda su vida— pero incluyó también personajes situados abajo y mucho más abajo en la escala social. Pero al mismo tiempo que nos presenta lo que hoy llamaríamos tipos sociales, en el pasaje los muestra en concreto a través de lo que hoy la más moderna teoría social llamaría la *agency* de cada uno, es decir lo que estaban dispuestos a hacer como individuos para salir adelante desde su posición en la estructura social. Siguiendo la fórmula literaria antes mencionada, el cronista elige escribir diálogos casi siempre entre un novato y un experto en el cargo,

⁶ También en el estudio de la crónica medieval europea se ha producido en años recientes una ampliación de los estudios, tradicionalmente filológicos y de establecimiento crítico y publicación de textos, hacia el uso de diversas estrategias como análisis intertextual, de contenido, y de «las condiciones sociales de la producción del texto» en expresión de Spiegel (1999).

⁷ Ver un ejemplo más temprano de uso de este recurso para un contenido igualmente lleno de contenido social, en los *Coloquios de la verdad* de fray Pedro de Quiroga, un párroco del Hospital de los Naturales en Cuzco, que llegó al Perú en la década de 1540.

⁸ Sobre la estratificación social y nomenclatura colonial en los Andes centrales véase, además de los trabajos clásicos de M. Mörner, Cahill (1995) y la sección sobre clases y castas en Espinoza Soriano (1980). Una revisión del fenómeno visto como etnogénesis en Schwartz y Salomon (1999).

y de manera notoria y como en prácticamente toda la obra, la presentación de los personajes sigue un orden estrictamente jerárquico, en este caso la jerarquía social colonial.⁹

Ahora bien, al tomar la voz de sus personajes, Guaman Poma empleó dicho procedimiento como una forma de expresar de una manera vívida las circunstancias, móviles y medios de sus personajes observados, de los que poseía experiencia vital directa. Incluso, como veremos, las ‘hablas particulares’ de cada grupo social son en varios casos también reproducidas.

2. LA ESTRATIGRAFÍA SOCIAL ABREVIADA DE GUAMAN POMA (1)

Señor, yo pretendo un corregimiento adonde pueda yo ganar diez y doze mil pesos.

Señor, ¿como lo podrá ganar vuestra merced tanta plata si el salario corre en un año mil pesos?

(Guaman Poma [728])

Así empiezan los diálogos entre los *pretenciores*, con un aspirante a corregidor de indios planeando sobre su futuro cargo. Como el salario de corregidores y párrocos era bajo, el sistema colonial otorgaba una libertad implícita para emprender actividades comerciales —el famoso *reparto* de mercancías, formalmente prohibido pero que se reconocía indispensable e inevitable—.¹⁰ Pero la representación estatal en sus jurisdicciones daba muchas veces autoridad omnímoda a estos máximos representantes locales del poder colonial. Así, el corregidor de Guaman Poma piensa ya en su agenda y contesta:

⁹ Hay que anotar que este tipo de clasificación tiene en Guaman Poma tanto la vertiente del propio pensamiento tradicional andino, enmarcado en una sociedad compleja fuertemente jerárquica, como el de los colonizadores españoles, provenientes de una sociedad estamental. Él se manifestó incluso horrorizado de las vías de ascenso social que el sistema colonial abrió a algunos indígenas, de la miscenegación y del trato íntimo de sacerdotes y muchos españoles en contexto local con lo que él clasificaba como «indios baxos», considerando todo ello como prueba del nuevo orden colonial como un «mundo al rreues», en su conocida expresión.

¹⁰ Un estudio regional que incluye una aplicación del esquema de la acumulación colonial en Spalding (1984). El reparto de los corregidores se hizo legal recién a partir de 1751-1754 (véase Golte 1980: 85) como parte de las reformas borbónicas y causó mucho descontento.

Señor, daré [haré] una diligencia. A de ser por bien ya que no por mal. Entraré con lansa y metelle hasta el rrecatón¹¹ de [a] los [kurakas] prencipales. Ellos me buscará de deuajo de la tierra plata. Y ci no, cogeré quanta plata de las caxas de la comunidad, fábrica, hospital [se refiere a dinero reservado del tributo indígena]. O ci no, me prestará los padres de la doctrina. Con ella, andará al rrescate [entrarán al comercio] [en] toda la prouincia los yndios ([728]).¹²

Su interlocutor, otro español, responde y comenta:

Señor, se [si] haze eso saldrá rrico vuestra merced y lleue cuidado mucho vuestra merced. Mejor es por bien que no por mal porque no se quexen en la rrecidencia [juicio al final del mandato] ([728]).

El aspirante no se anda con miramientos:

Señor, tanbien el otro [siguiente corregidor] que uiniere / hara otro tanto y mejor si tiene fabor [apoyo de una autoridad]. Y aci no ay que temer de rrecidencia ni del fiador abonado, cino callar y serar los ojos y arrealles a los yndios. Y a quien una vez no cae, en la otra [residencia] no sé qué será y no ay [que] temer ([728]-[729]).¹³

Así, en un diálogo enfocado aparentemente solo en la vida diaria, Guaman Poma efectúa también una visión general implícita sobre los métodos de «acumulación originaria» del corregidor como agente mercantil y da una visión de los mecanismos a través de los que la actividad de cada uno ponía su grano de arena en lo que los historiadores económicos llaman la creación del mercado interno colonial.

A continuación dialogan dos «pretenciores» a encomenderos. La encomienda, como se sabe, no era un cargo estatal sino la temprana asignación de unidades sociales indígenas, generalmente fragmentadas a partir de las jefaturas originarias, a un español residente en una ciudad que la administraba a través de mayordomos. Este fraccionamiento de cacicatos y encomiendas mayores para satisfacer la demanda de los recién llegados, así como la extinción de un encomendero

¹¹ «...estremo de la lança opuesto al hierro» (Covarrubias, entrada correspondiente).

¹² Para facilitar la lectura, dada la prosa dificultosa del cronista indígena —que puede quedar bastante ambigua para el lector moderno— y su uso de algunos términos quechuas y arcaísmos, introduzco entre corchetes algunas palabras donde me ha parecido que pueden facilitar el sentido.

¹³ La frase final está leída de otro modo en (1980 [1615], 673). Consultar la versión digitalizada del manuscrito original citada en la bibliografía.

creaban la ocasión de recibir encomiendas, ya que estas no eran heredables, al menos formalmente. El pasaje —y la *agency* del encomendero— no necesitan de muchos comentarios:

Señor don Alejandro Farfán, vuestra merced, quantos mayordomos [administradores de encomienda] echa vuestra merced en los yndios que tiene?

Señor, yo echo en el tributo un español mayordomo para que él cobre; ya sabe que me a de pagar doblado. Y en las haciendas de ganados, en las bacas, yeguas, echo otro español y en las obejas y cabras, otro español. Y en las sementeras, otro español ([729]).¹⁴

Su interlocutor vuelve a preguntar:

Y señor, ¿como lo a de sustentar vuestra merced quatro españoles?

Señor, ya ellos sauen cómo an de biuir. Todos los pueblos le ciruen y [él] gana doblado.

Señor, ¿podrá los yndios con tanto[s] señores, ci podrá y ci no más que se acaue[n]?

[El otro contesta] ¿Qué se me da a mí? Ellos son mis yndios y del tributo,¹⁵ ci ellos [los mayordomos] an de cobrar un carnero, ellos cobran dos. Callo y decimulo. Ci no hazemos todo esto, no tendremos qué bestir ni qué ganar para jugar ([729]).

Y finalmente:

Señor, ¿ci no lo hazen todo ello?

Señor, colgaré. Aý [Allí, en ese caso] lo enterraré a un yndio principal [*kuraka, cacique*] que tengo [encomendado] o le enviaré a un español o negro a que le dé palos, que muera. Yo pagaré. Con esto acauará [el problema] ([729]),

La intención fundamental del pasaje es, como se ve, describir los criterios de ‘maximización’ económica del encomendero y su modo de sortear los deberes de protección del *kuraka* hacia su gente. El siguiente diálogo es entre dos padres

¹⁴ En la época «madura» del sistema de encomienda en Perú, a partir de 1550, los encomenderos no vivían solamente del tributo, sino iniciaron diversas actividades empresariales aprovechando su posición, sobre todo acceso a la mano de obra. Al respecto, véase Spalding (1984) y Stern (1986 [1982]).

¹⁵ Es decir, que están sujetos a él personalmente por la encomienda y además al estado a través del tributo. Y al principio el estado le delegó al encomendero su cobro.

pretendientes a una *doctrina* —posición de párroco en uno o más pueblos de indios—. Con frecuencia ellos eran la única presencia española en los pueblos y a menudo exaccionaban a los indios con diversas cargas y servicios y se dedicaban a *granjerías* como tener obrajes o participar del reparto de mercancías. Así, la autoridad eclesiástica trataba de controlar las actividades antes mencionadas a través de *visitas* que también eran hechas por los obispos mismos o por padres nombrados como jueces visitadores y delegados para esta función. Uno de los padres interlocutores del diálogo ha visitado al obispo, y el otro le inquiere con curiosidad:

Señor, dizen que vuestra merced se auía ydo a su señoría, al obispo, y que su señoría [dicen] que era muy brabo y que uenia castigando cruelmente y quera teatino [una orden eclesiática]. Y ací muchos padres se an querido yr a otro obispado. Ci es teatino, no perdonará. Ci es eso uerdad, ¿como emos de salir rricos? [...] ([729]).

Señor, rresponderé a todo eso. Que tanbién auía yo oydo toda esa nueua [noticia] y ancí me fue [me fui] solo a [para] sauello a su señoría. Es muy sancto hombre, umilde, cristianísimo, y no tiene grauedad. Aunque me preguntó si estaua bien en la doctrina y ci era buenos yndios, yo le rrespondí dos palabri- cas. Lo primero, que eran grandímos borrachos.¹⁶ [Y luego] El trauajo que tenía era traer por fuerza a la doctrina y a misa. Y me dixo que me bolbiese luego a la doctrina y que auía de enbiar becitador que ello uería [las borra- cheras y demás] y haría justicia [...] [Pero] el señor becitador dizen ques dotrinante como nosotros. No ay que temer. Y sus oficiales con alguna plata se aplacará ([730]).

Guaman Poma hace contestar a su interlocutor:

[Entonces] Señor, es menester dar priesa de buscar algunos rreales [para enfrentar la visita]. Y ci no, muriremos [al quedar sin parroquia]. Aunque gastemos mil pesos, los yndios [después] nos pagará. Y ací, estemos que- dos, [callados, tranquilos] aguardando al señor becitador como una muger preñada; acabando de parir, está libre. Y ancí, acauando de la becita esta[re] mos libres [...] ([730]).

¹⁶ Como es sabido, durante las fiestas indígenas, acompañadas de mucha bebida, se solían hacer los rituales tradicionales, calificados de idolatrías por los religiosos españoles.

3. LA ESTRATIGRAFÍA SOCIAL ABREVIADA DE GUAMAN POMA, (2)

La siguiente ‘plática y conuerzación’ es entre soldados. Probablemente se refiere a las observaciones de Guaman Poma tanto de los tiempos más tempranos, luego de la conquista y guerras civiles, como de muchos inmigrantes posteriores. Al no haber más encomiendas a las cuales aspirar ni *entradas* a territorios por conquistar, muchos de los soldados se hicieron labriegos y ejercieron diversos oficios; pero ese no era el caso de todos, según nuestro autor. Así, dos soldados españoles dialogan:

Señor, soldado, ¿qué emos de hazer? Somos pobres.

Señor, lo que podemos hazer es que somos jugadores. Con ello [jugando] pasemos hasta Potocí, ganando o perdiendo. En los tambos [posadas] comemos de gratis y jugar[emos] los reales de los sacerdotes que ellos ganan cantando, y de los corregidores que ellos ganan durmiendo y comiendo. Y jugemos a los encomenderos que / ellos ganan paseando ([730-731]).

Su compañero contesta:

Señor, vuestra merced [y] yo tenemos oficios herrero y vuestra merced carpintero. No, trauajaremos ([731]).

Pero el otro tiene más aspiraciones:

Señor, no puede ser porque es mejor alguacil o alcayde o fiscal de la ciudad o de la uecita. Con estos oficios, hurtaremos largamente y jugaremos en los tambos. Diremos que somos el ermano del señor corregidor y ací no pagaremos. Y ací pasaremos la uida y no tendremos rrecidencia. Ya que no pudiéremos [conseguir algún puesto], hurtemos a un hombre rrrico y con ello picar lexos adonde Dios nos ayudare. Y pasemos la uida en este rreyno, lo qual no ay en Castilla. Mejor es murir en este rreyno ([731]).

Ahora coloca Guaman Poma en su orden jerárquico a las jóvenes criollas solteras («doncellas deste reyno»), discutiendo vivamente su *agency*:

Mi señora, no sé qués lo que hagamos para pasar la vida.

Señora, a de sauer vuestra merced que muy bien se puede pasar: Buscar media docena de yndias chinas [sirvientas indias jóvenes] y otras mestizas y le bistamos [bien]. Como uea esto, se juntarán los mosos y galanes y uendrán y trayrán plata a nosotras y a las mestizas, yndias chinas. Con ello sin trabajar comeremos, bisteremos y pasaremos la uida en esta ciudad. Y ací mejor es ací que no casado. Esto me parece ([731]).

4. LA ESTRATIGRAFÍA SOCIAL ABREVIADA DE GUAMAN POMA (3)

El sistema colonial, con todo, creó condiciones de movilidad social a la población indígena ‘del común’, es decir a los miembros de los *ayllus*. Muchos de ellos, sometidos a las presiones tributarias y a diversos abusos por españoles y las autoridades tradicionales ahora sin control, migraban a otros pueblos donde formaban la clase de los *forasteros*, no registrados por el Estado, o las ciudades a realizar diversas actividades.¹⁷ Otros aprovecharon las oportunidades creadas por el fraccionamiento de los cacicatos y la gradual implementación a partir del gobierno de Toledo de un sistema de gobernantes nativos —el cabildo indígena— paralelo al sistema de *kurakas*, y cuya finalidad era debilitarlo poco a poco.¹⁸

Pues bien, Guaman Poma elige para la sección que nos ocupa a dos indígenas que piensan cómo incorporarse a este sistema político colonial diseñado para la ‘república de indios’ —y que incluía la creación de *kurakas* para unidades sociales fragmentadas— y aprovecha la oportunidad para reiterar acerca de las numerosas cargas sobre las comunidades. Notoriamente, también Guaman Poma presentó a los soldados españoles que planeaban incorporarse a los rangos bajos del sistema político de la ‘república de españoles’. La «plática y conuerzación de entre los yndios pobres tributarios en este rreyno», comienza así:

Señor, somos tan pobres yndios, ¿qué haremos?

Señor, hagámonos caciques de fuerza y pongámonos un capote y chamar[r]a y compremos un caballo y aunemos con el corregidor y [el] padre. En pidiendo yndios o mandando algo luego [enseguida] se la [lo] demos. Y ací nos hará alcalde y comeremos a la costa de los pobres yndios.

Señor, somos tan preciguidos. El primero, de los españoles, mineros y de los españoles del tambo, de los comederos y de sus mayordomos y de haciendas del corregidor y de teniente [de corregidor], escribano y del padre y de sus hermanos y de los caciques, alcaldes [indios] y curacas, mandoncillos, estamos tan apurado. ¡O que salgamos y nos ausentemos porque ací conbienе

¹⁷ Respecto a esto, en otra parte Guaman Poma menciona: «Los dichos yndios en este rreyno por ausentarse no quieren tener sementera ni ganado... Y ací se ausentan. Como no le duele nada se uan de sus pueblos [...] No quieren trabajar o porque están amolestado en tragenejar [cargar la mercadería] para el dicho corregidor o para el padre o del comendero o porque tienen en un pueblecillo beynte caciques prencipales. Le ocupa [hace trabajar] cada uno de ellos; no haciendo a su gusto de ellos, cada uno de ellos les procura en castigalle» ([886]-[887]). El tratamiento más amplio del tema es Wightman (1990).

¹⁸ He realizado una síntesis provisional del proceso de creación del mencionado sistema político indígena en los capítulos introductorios de mi libro de 2010.

ausentarnos y huyrnos a los otros pueblos! Y allí descansaremos y nuestras mugeres e hijos descansarán del trauajo que le pone el padre y los fiscales. Y ací salgamos ([731]-[732]).

Más abajo en la escala social están los «negros esclabos catibos deste rrey-no», que Guaman Poma hace hablar a su propio modo, y también su agenda es elocuente:

Ací no Fracico mío, mira qué hazemos tu amo tan bellaco, mi amo tan bellaco. Cienpre dize daca plata, toma pallo, quebra cauesa y no dale tauaco [roto] ha de comer.

Pues ¿qué haze[mos]?

Mira, compañero Fracico mío, toma bos una [negrita], separa yo [o]tra y picamos monte. Allí llevamos negrita y rranchiamos a yndio, español matamos. Y ci coge, muri [morimos de] una ues. Alli dormir, comer, tomar tauaco y lleuar uino, chicha, borracha [emborrachar] nomás. Cacaua, Fracico, uámonos ([732]).

Al examinar el manuscrito en transcripción digital se distinguen claramente páginas, pasajes añadidos y modificaciones, que Adorno y otros estudiosos del manuscrito original han podido inclusive ordenar en un conjunto de «capas» de añadidos y refacciones.¹⁹ Muchas de ellas parecen pertenecer a una lectura y acomodo final de la crónica antes de enviarla, desde Lima, a España. En todo caso, un añadido dramático a esta sección, que el cronista acomodó en la parte inferior de la página [731], es la «plática y conversación de las yndias putas asenta[¿das en?] un rruedo de ellas»:

Dizen: «Nana yanasa, hacu Cuscon, Potocima, Guamangaman, minasman, Limaman [...] n Uira cohauan, negrouan, Colquita couas. Pacta. [...]uan uanosumpas uira cohauanc». Dize: «Ermana, a mí [...]amos a las ciudades, a Lima. Ermana, no nos moramos allá [...]moramos con españoles, padre, cura y no mitayo ([731]).

La traducción por Urioste de la frase quechua en la edición de 1980 dice:

Hermanas rameras, vámonos al Cuzco, a Potosí, a Huamanga, a las minas, a Lima con los españoles y los negros. Dinero [...] ¿No sea que vamos a morir juntamente con los españoles? (1980: 675, [131]).

¹⁹ Ver artículos codicológicos recientes sobre el manuscrito disponibles en la mencionada página web de la *Nueva corónica*, especialmente *Un testigo...* (Adorno 2002b).

Como si al final, reflexionando sobre lo escrito, Guaman Poma hubiese hallado que para precisar mejor la fuerza de su pasaje, podía todavía añadir, al margen de la página, unas voces más del subsuelo de la sociedad colonial, creyó conveniente situar allí a las indias *pampawarmis*, estableciendo igualmente su ‘agency’ discutiendo, sentadas en un ruedo, en términos realistas sobre su futuro. Hay algo de la crianza de Guaman Poma entre los sacerdotes en esta elección, hay lógicamente la simple observación del lugar que ocupaban ellas en el entramado social, pero hay que decir también que él en general mostraba, como sería interesante de estudiar en otra ocasión, un fuerte sentido —de raigambre tradicional y de miembro de una nobleza étnica— sobre la pureza en las cuestiones relativas a sexualidad, miscenegación y clasificaciones socioraciales y étnicas.

5. DISCUSIÓN: SOBRE LA NUEVA CORÓNICA COMO TESTIMONIO

Hoy en día los estudiosos abordan la realidad que vivió Guaman Poma como investigación histórica, reconstruida a partir de textos y documentos remotos —generalmente provenientes de miembros españoles de esa sociedad o de la maquinaria administrativa estatal— y se esfuerzan por afinar los modelos existentes de tal régimen. Sin embargo, Guaman Poma nos ofrece, además de un testimonio directo de esa realidad tal como la pudo experimentar directamente, una visión total de ella, que se esforzó por trasmitir *después* de su aprendizaje de toda una vida de la otra cultura, la de los colonizadores.

Así, tuvo tanto el propósito declarado como la real posibilidad de averiguar las cosas de sus antecesores, siendo él mismo —y su familia y allegados y ancianos a quienes interrogó— testigos de los tiempos anteriores y del contacto. Y vio mucho de la nueva situación colonial desde su posición de auxiliar de sacerdotes y funcionarios. Esta doble formación cultural —de muchos aspectos de la ‘alta cultura’ indígena así como de la cultura indígena de base, y de parte de la cultura española— era entonces muy difícil de conseguir para un indígena.²⁰ De ella nació su situación personal excepcional y se originó la posibilidad y su intento de ‘traducción cultural’ para el rey Felipe III de España de la naturaleza particular y problemas del reino desde su propia perspectiva, la de un noble indígena al servicio del estado colonial —y que se decía además hijo de un alto funcionario del imperio *inka*—.

²⁰ Salvo, parcialmente, por el *kuraka* cronista Pachacuti Salcamayhua, su caso no tiene parangón en la historia colonial peruana, hasta donde sabemos.

A todo eso se refirió básicamente la calificación, tan acertada, de etnógrafo que antes mencionamos por parte de Murra. Ahora sabemos que la época en que redactó su obra fue una de gran demanda de informes sobre el estado del virreinato por parte de la corona española, que veía disminuir los ingresos provenientes de estas tierras (véase Andrien 1985, Suárez 1995). Muy probablemente esto le impulsó a dar forma final a lo que venía trabajando desde hace muchos años, buscando, como nos dice, una posición para su hijo en la corte y la publicación de la crónica —*todo* documento escrito, obviamente, es a su vez parte de la *agency* de su autor—. Esto no compromete la calidad de la información ni la particularidad del punto de vista que adoptó.²¹

El pasaje estudiado nos reafirmó así en la necesidad de una lectura doble, contextual de tipo histórico y también sobre la necesidad de traducción y virtual interpretación de mucha de la información tal como es dada a partir de las categorías de la cultura andina transicional ('sincrética') del cronista, que ahora podemos conocer mejor gracias a la antropología andinista. Asimismo, hay que señalar en este pasaje-síntesis la elección precisa de Guaman Poma de los tipos principales de la sociedad colonial temprana en contexto rural, y que el contenido de los diálogos, inventados con el propósito explícito de denunciar las situaciones observadas por su autor, coinciden sin embargo con lo que hoy podemos conocer a través de la extensa documentación administrativa, judicial, etcétera, con información de la población mayoritaria de la sociedad colonial, la cual ha conducido a la construcción —aunque inacabada— de los modernos modelos del sistema colonial en los Andes centrales.

La dimensión que agrega el testimonio de Guaman Poma es que proviene de un testigo indígena temprano, que *elige conscientemente* lo que desea resaltar de las mismas situaciones, a diferencia de las fuentes administrativas coetáneas —aun las más «crudas», donde se alcanzan a oír las voces de los testigos andinos como testigos o funcionarios rurales secundarios— y en las cuales otros factores externos determinan la supervivencia y sesgo del testimonio. Esto no exime, lógicamente, de la necesidad de la contrastación de la versión de nuestro autor en puntos particulares.²² Otra ventaja es que ofrece una visión del mundo colonial

²¹ Dado lo ambicioso de su proyecto, los modelos que leyó y su destinatario, eligió para su obra el título de *corónica* y, construyendo cronologías y sucesiones de eras y gobernantes, articuló una parte de su trabajo bajo esta forma histórica, buscando darle la dignidad de una forma plenamente reconocida por los lectores españoles —con el monarca a la cabeza—.

²² He efectuado una contrastación así en dos aspectos particulares al efectuar el trabajo mayor antes mencionado: la cuestión de los *kurakas* sin experiencia ni legitimidad promovidos

tal como lo experimentó y, aunque su redacción hace que la información, como mencionamos, esté en ocasiones extremadamente fragmentada y dispersa, tiene la coherencia de quien vivió ese mundo, se propuso comprenderlo, y trasmite la información integrada a esa visión total.²³

6. SOBRE LA CALIDAD DE LA OBSERVACIÓN DE GUAMAN POMA

Ahora bien, como es sabido, poseemos valiosos testimonios e inclusive verdaderos estudios de diversos aspectos de la historia y cultura andinas hacia la época del primer contacto, escritos por testigos y funcionarios laicos y eclesiásticos españoles del siglo XVI y temprano siglo XVII, algunos de ellos muy informados e incluso eminentes, dotados muchos de un elevado sentido de observación. Estos testimonios constituyen una información insustituible, y aunque el término se emplea para varios de ellos, siento que, paradójicamente, el apelativo de etnógrafos no les calza tan bien como a Guaman Poma.²⁴ Lo que quiero resaltar es que ellos eran miembros de la sociedad colonial, con intereses concretos o encargos oficiales detrás de su labor de observación, y a pesar de su genuino interés, como agentes coloniales estaban siempre «del otro lado» de las sociedades que observaban. No podía ser de otro modo, puesto que no estaban planteadas aún las reglas de la observación social, ni siquiera científica en el moderno sentido del término, y la pertenencia de los observadores españoles a la sociedad colonial ponía límites a la observación o posibilidad de comunicación de lo observado.

Pero las especiales circunstancias de la vida de Guaman Poma lo colocaron a este respecto en una situación ventajosa en ese sentido, casi inversa a la de los mencionados primeros observadores europeos. Habiendo asimilado lo suficiente de la cultura española para la redacción del «informe» redactado desde su posición, se saltó —aunque a la larga, ingenuamente— las barreras del sistema colonial

por el sistema colonial y, parcialmente, el patrón de relaciones de los sacerdotes rurales con sus feligreses indios. En ambos casos el cuadro ofrecido por Guaman Poma es, en general, en muchos aspectos esclarecedor.

²³ Creo que, en cierto sentido, esta ventaja no la tiene ni siquiera su valiosa información sobre la ‘alta cultura’ en los tiempos prehispánicos, que era después de todo producto de una investigación histórica —de historia oral, diríramos hoy— entre testigos mayores que él, naturalmente muy favorecida por su participación de la lengua, la cultura, y su propio estatus dentro de la sociedad indígena.

²⁴ En realidad se suele emplear más propiamente el término de protoantropológicas para las observaciones de estos testigos tempranos. Véase, por ejemplo, Rowe (1965), Pagden (1988) y Salomon (1985), entre otros.

y lo dirigió directamente al rey.²⁵ Con eso se creó un margen de libertad para describir los males del «rey», creyendo en el probable interés del monarca. Y así, en su testimonio podemos leer una virtual etnografía de la sociedad andina colonial temprana, expresada en sus propios términos. Hay que anotar que para efectuar una operación parecida, un observador europeo hubiese necesitado: a) aprender la cultura indígena de una manera que en ese entonces era prematuro esperar, a la manera de un antropólogo moderno y b) superar las limitaciones de su propia posición y rol en la sociedad colonial. El aprendizaje cultural de Guaman Poma le posibilitó su labor de trasmisión, y su voluntad de hacerla lo llevó a trazar el amplio cuadro de la vida colonial que vivió bajo el marco de una «crónica y buen gobierno».

7. A MODO DE CONCLUSIÓN

Así, aunque el fragmento estudiado es solo una pequeña muestra y un tipo de sus formas de descripción de la sociedad, estos diálogos dejan ver su propósito de descripción del comportamiento de todos los miembros de su sociedad —incluyendo a los miembros del estamento español—, su conocimiento de su psicología y móviles profundos y, lo que resulta clave, su conocimiento del entramado general de sus relaciones. En este y otros fragmentos, por ejemplo, un antropólogo posmodernista incluso sabría encontrar más antecedentes a los reclamados procedimientos literarios de la «nueva etnografía». Su descripción puede, en ese sentido, —como puede comprobarse con las herramientas de comprensión necesarias— ser calificada como una observación sociológica plena. La condición del distanciamiento exigida para ello —definidora de la observación y la posibilidad de análisis antropológico en la célebre formulación de Lévi-Strauss— no le llegó como producto de un entrenamiento formal, sino de las condiciones particulares de su formación intelectual y su posición social, trágicamente escindida entre dos mundos, pero que le brindó ese distanciamiento y le permitió transmitirnos su visión en un lenguaje que podemos comprender con la contextualización debida.

Con ello se adelantó en mucho, por las vicisitudes históricas del tiempo colonial temprano y de su propia vida —aparentemente después esa clase de

²⁵ Hay huella clara de sus precauciones y preocupación en la efectiva remisión de su crónica a la corte en su carta escrita en Lima hallada por G. Lohmann (1945)—también disponible en www.kb.dk/elib/mss/poma—.

posibilidades de acceso cultural se cerraron²⁶—, a un proceso que recién ahora empezamos a experimentar en la región andina, con todos sus tropiezos, como corresponde en un área de antiguas tensiones sociales sin resolver, derivadas de la situación colonial. Me refiero a la apropiación de la antropología y, en general, del conocimiento de su propio pasado por los miembros de las sociedades que, a diferencia de quienes en nuestro medio usualmente escribimos sobre estas materias, pueden reclamarlo totalmente como suyo.²⁷ Justamente Murra protestó en su momento contra la clasificación sociológica-censal como simple población urbana de las «vastas mayorías andinas» (urbanas andinas sería una palabra interesante para muchas de ellas) implicadas en las ciudades en una rica etnogénesis que encontraba «al menos tan interesante para nosotros como el etnocidio que tradicionalmente condenamos» (1984: 36).²⁸

REFERENCIAS

FUENTES PRIMARIAS

COVARRUBIAS Y OROZCO, Sebastián de

1943 [1611] *Tesoro de la lengua castellana o española*, según la impresión de 1611. Edición de Martín de Riquer. Barcelona: Horta,

GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe

1980 *El primer nueva coronica y buen gobierno*. Edición crítica de John V. [c. 1615] Murra y Rolena Adorno. Traducción de los textos quechua por Jorge Urioste. México, D.F.: Siglo XXI Editores.

[c. 1615] Edición digital completa del manuscrito en Internet por la Biblioteca Real de Dinamarca, www.kb.dk/elib/mss/poma.

²⁶ La educación y la autoformación de la generalidad de los *kurakas* en tiempos posteriores parece haber sido mucho más pragmática, hasta donde sabemos por testamentos y listas de bienes, exceptuando el tiempo y la órbita del denominado «movimiento nacional inka» del Cuzco colonial de la segunda mitad del siglo XVII, como precisó John Rowe (1955).

²⁷ Este es un proceso que está sucediendo en muchos países con el llamado fenómeno de las «antropologías periféricas», pero me refiero más estrictamente a los casos en que los antropólogos son miembros —más propiamente descendientes directos— de las sociedades que estudian.

²⁸ En un artículo no incluido en la más reciente recolección y traducción al castellano de sus trabajos (2002).

QUIROGA, Pedro de

- 1992 [c.1563] *Coloquios de la verdad*. Estudio preliminar y edición de Daisy Rípodas Ardanaz. Valladolid: Instituto de Cooperación Iberoamericana; Casa-Museo de Colón; Seminario Americanista de la Universidad de Valladolid.

FUENTES SECUNDARIAS

ADORNO, Rolena

- 1978a «Las otras fuentes de Guaman Poma: sus lecturas castellanas». *Histórica*, 2(2): 137-158.
- 1978b «Felipe Guaman Poma de Ayala: An Andean View of Peruvian Viceroyalty, 1565-1615». *Journal de la Société des Américanistes*, 65: 121-143.
- 2000 [1986] *Guaman Poma. Writing and Resistance in Colonial Peru*. Second Edition, with a new introduction. Austin: University of Texas Press - Institute of Latin American Studies.
- 2002a «Guaman Poma and His Illustrated Chronicle from Colonial Peru: From a Century of Scholarship to a New Era of Reading». A new introduction to the web publication of *Nueva corónica y buen gobierno*, May 2002. Disponible en www.kb.dk/elib/mss/poma.
- 2002b «Un testigo de sí mismo. La integridad del manuscrito autógrafo de *El primer nueva corónica y buen gobierno* de Felipe Guaman Poma de Ayala (1615/1616)», 2002. Disponible en www.kb.dk/elib/mss/poma. Versión original inglesa aparecida en *Fund og Forskning*, 41: 7-106.

ANDRIEN, Kenneth

- 1985 *Crisis and Decline. The Viceroyalty of Peru in the Seventeenth Century*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

ARANA BUSTAMANTE, Luis

- 2006 «Hacéis caciques hasta de un palo. Kurakas ilegítimos y ladinismo en el temprano Perú colonial». *Investigaciones Sociales*, 17: 335-363.
- 2010 *Sin malicia ninguna. Transformación indígena colonial y estrategias culturales en un kuraka ilegítimo (Huaylas, 1647-48)*. Lima: Asamblea Nacional de Rectores.

CAHILL, David

- 1995 «Colour by Numbers: Racial and Ethnic Categories in the Viceroyalty of Perú, 1532-1824». *Journal of Latin American Studies*, 26: 325-346.

ESPINOZA SORIANO, Waldemar

- 1980 «La sociedad andina colonial». En J. Mejía Baca (ed.). *Historia del Perú*, IV, 131-337. Lima: Juan Mejía Baca.

- GOLTE, Jürgen
1980 *Repartos y rebeliones. Túpac Amaru y las contradicciones de la economía colonial.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- LOHMANN VILLENA, Guillermo
1945 «Una carta inédita de Huaman Poma de Ayala». *Revista de Indias*, 20: 325-327.
- MURRA, John V.
1984 «The Cultural Future of the Andean Majority». En David Maybury-Lewis (ed.). *The Prospects for Plural Societies*. Washington, D. C.: American Ethnological Society, pp. 30-38.
- OSSIO, Juan
2008 *En busca del orden perdido. La idea de la historia en Felipe Guaman Poma de Ayala*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- PAGDEN, Anthony
1988 [1982] *La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*. Madrid: Alianza Editorial.
- ROWE, John H.
1976 [1955] «El movimiento nacional inca del siglo XVIII». En Alberto Flores Galindo (ed.). *Tupac Amaru II – 1780*. Lima: Retablo de Papel Ediciones, pp. 11-66.
1965 «The Renaissance foundations of Anthropology». *American Anthropologist*, 67(1): 1-20. Menasha.
- SALOMON, Frank
1985 The Historical Development of Andean Ethnology. *Mountain Research and Development*, 5(1): 79-98.
- SCHWARTZ, Stuart B. y Frank SALOMON
1999 «New Peoples and New Kinds of People: Adaptation, Readjustment, and Ethnogenesis in South American Indigenous Societies (Colonial Era)». En F. Salomon y S. B. Schwartz (eds.). *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*, Volume III, Part 2, 443-501. Cambridge: Cambridge University Press.
- SPALDING, Karen
1984 *Huarochirí: An Andean Society under Inca and Spanish Rule*. Stanford: Stanford University Press.
- SPIEGEL, Gabrielle
1999 «Theory into Practice. New Reading of Medieval Chronicles». En Erich Kooper (ed.). *The Medieval Chronicle*, Vol. I, 1-13. Amsterdam-Nueva York: Rodopi.

Stern, Steve J.

1986 [1982] *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española. Huamanga hasta 1640*. Madrid: Alianza Editorial.

Suárez, Margarita

1995 *Comercio y fraude en el Perú colonial*. Lima: Banco Central de Reserva del Perú – Instituto de Estudios Peruanos.

Wightman, Ann

1990 *Indigenous Migration and Social Change. The Forasteros of Cuzco, 1570-1720*. Durham – Londres: Duke University Press.