
EL COMPONENTE OCCIDENTAL

Una nueva lectura de la *Nueva Corónica y Buen Gobierno* de Felipe Guamán Poma de Ayala

Claudia Guarisco Canseco



EL ANÁLISIS QUE APARECERÁ en las páginas que siguen se sitúa en el componente occidental que alimenta -al lado del referente cultural propiamente andino- la representación social de la *Nueva corónica y buen gobierno* de Felipe Guamán Poma de Ayala. Poma de Ayala fue un indio ladino que vivió en el virreinato del Perú, entre fines del siglo XVI y principios del XVII. Desde una doble perspectiva -indígena y española- produjo un discurso dirigido a Felipe III, donde daba cuenta del caos que la colonización había producido en el virreinato. A través del relato sobre un mundo que “está al revés”, Poma presenta una rica información no sólo de su realidad inmediata sino también de sus ideas acerca de la sociedad. Lo que aquí busco, concretamente, es develar lo que hay de la mentalidad europea en la manera en que Poma contempla, valora y propone modificar su entorno.

Es obvio que en el discurso los significados no son algo a lo cual se nos permite acceder directamente, de modo automático. Parafraseando a Foucault (1981:19), podría decirse que lo que se ve no reside en lo visto, ni en los artificios retóricos que permiten su comunicación. Lo

CLAUDIA GUARISCO

dicho acontece, más bien, en la sintaxis. Tal sintaxis consiste en las relaciones que se establecen entre las entidades que el texto despliega. Esos vínculos no se autoevidencian, sino que deben ser reconstruidos a partir de la búsqueda de detalles que abren la posibilidad de operaciones mentales básicamente inferenciales. El lector ya debe estar reconociendo en estas premisas los postulados ginzburgianos de la microhistoria, particularmente su *Paradigma evidencial* (Ginzburg 1990).

Los supuestos metodológicos de Ginzburg permiten ordenar el trabajo en dos niveles. En primer lugar trataré de reconstruir las concepciones de Poma en torno a su sociedad, a partir de un detalle del discurso: la referencia recurrente a moros y judíos. En conjunto, “moros y judíos” configuran una categoría central de marginados dentro de un sistema social de estratificación cerrada, como es el que se implanta por los Reyes Católicos a fines del siglo XV. En este caso, la unidad básica de análisis será la frase en la que la categoría “moros y judíos” aparece inserta. Es, en otras palabras, la frase la que proporcionará el contexto explicativo inicial que permitirá identificar en el discurso -de un lado- las entidades y características de las mismas y -de otro- las relaciones que se establecen entre ellas. Complementariamente recurriré a las referencias que, a lo largo del discurso, aparecen directamente relacionadas a los *mitemas*¹ aislados a través del procedimiento anterior.

Un segundo nivel tratará de situar las ideas identificadas en el arco ideológico de la España de su época. En esta parte, de índole sobre todo descriptiva, no trato de buscar la conexión histórica precisa entre la *Corónica* y los discursos del período. Lo que intento, más bien, es identificar las afinidades entre los *topics* del

¹ El concepto es una creación de Lévi-Strauss (1973), quien lo utiliza para referirse, en esencia, a los personajes y las acciones que éstos desempeñan dentro del mito.

UNA LECTURA SOBRE GUAMAN POMA

imaginario social de Poma y algunos temas dominantes en la mentalidad española.

Es claro que en el Perú del siglo XVI no debieron ser muchos los moros y judíos que Poma pudo conocer, de modo que su recurrente presencia en el discurso no constituye una correspondencia directa entre el concepto y su entorno objetivo. Es probable que a partir de sus múltiples lecturas y de su relación con curas y españoles en general encontrara significativo para el Perú los contenidos religioso y socioeconómico que esa categoría de marginales fue adquiriendo a través del tiempo. En la España del siglo XVI, la alusión al morisco connotaba desarraigo, apostasía y hechicería; era una figura equívoca. Los cristianos viejos que ingresaron a Granada desde 1491 concibieron al morisco como alguien que tendía a escapar de la comunidad cristiana, a pesar de haber optado públicamente por la conversión. Esto porque, a diferencia de los judíos, los signos externos tanto físicos como culturales eran imposible de borrar (Caro Baroja 1976:50). Más bien esas características permitían el reconocimiento inmediato de una filiación religiosa reacia a sucumbir ante las aspiraciones universalistas del monoteísmo cristiano.

En 1526 los moriscos que quedaban en el reino de Granada eran casi todos gente vil. Los que vivían en los arrabales de la ciudad desempeñaban oficios de arrieros, trajineros, zapateros, especieros, tejedores de seda, algodóneros, lineros, aceiteros, plateros, corredores, herreros, carpinteros, ollereros, cebaderos, harineros, panaderos, timbreros, esparteros, carniceros, vendedores de pescado y de pollo, herradores, taberneros y mesoneros (Id.:47,96). La situación socioeconómica de los conversos, junto con unos rasgos culturales explícitos -en los que sobresalían los orígenes religiosos no cristianos y por lo tanto potencialmente peligrosos- fueron los elementos con los cuales los hispanos cristianos construyeron su identidad. De ese modo lograron representarse a ese otro tan próximo.

El morisco de la España del siglo XVI y XVII es un marginado socialmente "prominente", dotado de una

CLAUDIA GUARISCO

identidad precisa que la cultura española de entonces recupera. Su sola enunciación evoca, para el cristiano viejo, una serie de ideas y sensaciones negativas. Similarmente, los judíos conversos de ese entonces eran vistos como miembros de una casta maldita, asociada a oficios también malditos, como el de sastre y comerciante. Pero además, muchos de ellos eran prestamistas, banqueros y arrendatarios o recaudadores de impuestos. Buen número de cristianos se dedicaban a las mismas actividades económicas que los judíos, sin embargo, la idea de la época era que lo que en unos resultaba pecado, desviación de la norma estatutaria, en otros era algo intrínseco a su misma condición de casta impura, conversa o maldita. Sobre todo en lo que respecta al judío dedicado a las operaciones de crédito, el cristiano viejo "(...) creía que todo aquel que manejaba más el dinero, la moneda acuñada, que la azada y el arado o la espada era no sólo un explotador, sino también un hombre sin fe" (Caro Baroja 1962:81). Entre el crédito y la usura entonces no se establecían fronteras.

En suma, hablar de "moros y judíos" en el contexto de la España de los siglos XVI y XVII es aludir a una cosmovisión ordenada a partir de principios excluyentes, anclados en criterios religiosos de naturaleza monoteísta y pretensiones universalistas. ¿Qué tanto de todo esto está presente en Poma? ¿Cómo funciona esta categoría social al incorporarse en el imaginario desde el cual Poma contempla la realidad del virreinato peruano?

I. LA RECUPERACIÓN DE "MOROS Y JUDÍOS"
EN EL DISCURSO DE POMA DE AYALA

Generalmente, la categoría "moros² y judíos" aparece en el discurso de Poma de Ayala dentro de estructuras seria-

² Poma habla de moros y no de moriscos. Sin embargo, las características que les imputa pertenecen, indudablemente, al converso.

UNA LECTURA SOBRE GUAMAN POMA

les que -en conjunto- aluden a ciertos ámbitos sociales subvaluados. Estos ambientes abrigan, fundamentalmente, a negros, mestizos y españoles no nobles. La categoría aparece, simultáneamente, en series referidas a actividades económicas asociadas específicamente con estos grupos sociales, como la pequeña producción artesanal, y el intercambio que genera la dinámica urbana. Esa nueva realidad ha sido introducida por unos españoles que se caracterizan por ser “pulperos, mercachifles, sastres, zapateros, pasteleros, panaderos...”; que se hacen llamar “don y doña” siendo de bajo rango; como “moros y judíos”. Por eso, dice el cronista, “el mundo está al revés” (Poma de Ayala 1993:314).

Por oposición al mundo indígena, en el cual eventualmente Poma se halla situado, moros y judíos pertenecen a la misma clase de mestizos, negros e individuos de bajo rango de origen peninsular, puesto que comparten los mismos oficios deshonorosos y la misma condición de marginales. Poma extiende los significados socio-económico y religioso esenciales de esa categoría hacia el entorno peruano, para asegurarse de este modo que el rey acceda correctamente a una realidad social que no le es inmediata. Más importante aún, se asegura -a través de la evocación- de que, al igual que él, la valore negativamente. Para Poma, una realidad cultural, social y económicamente fluida amenaza destruir los bordes que deben mantener a los indios como una corporación abocada al trabajo agrícola y a su perfeccionamiento en la fe cristiana. Es la descomposición de un sistema estamental rígido - casi un sistema de castas- lo que lo atemoriza y motiva un discurso que pretende sea oído por el rey. Además, se dirige a sus propios marginados, a quienes les requiere un sentimiento de inevitabilidad frente a su posición social en sentencias como: “(...) si sois pechero, judío o moro, mestizo o mulato, como Dios te crió, no os hagáis de fuerza caballero” (Id.:941).

CLAUDIA GUARISCO

Es en el pecado de la soberbia donde se arraiga, según Poma, la causa del desorden social del cual es testigo. Ella escinde el mundo soñado de la realidad que le viene dada. En uno de sus monólogos, Poma se pregunta: “¿quién es el enemigo?”, y responde: “el enemigo es la soberbia; no hay cosa hoy en el mundo ni en el cielo tan mal que el primer pecado que le acometió a Dios fue la soberbia de aquel tan lindo y hermoso y de todos sus secuaces, vieras caer del cielo al mundo y pasar adelante al profundo infierno, que allá son castigados con el fuego de la perpetua soberbia” (Id.:774). La soberbia impulsa a los españoles a obtener riquezas a través de medios ilegítimos como el de la ganancia mercantil, con el objeto de incorporarse a la nobleza. De este modo atentan contra los mecanismos hereditarios y adscriptivos que sustentan el edificio social. Lo mismo tiende a ocurrir entre los indios. Por oposición, la humildad aparece como valor central para Poma de Ayala, pues es a través de esta virtud como puede mantenerse la armonía entre las diversas partes que, ordenadas de modo jerárquico, constituyen la sociedad.

El verdadero peligro que conlleva la erosión de los bordes estamentales radica, para Poma, en la amenaza de que los indios resulten corrompidos por los mestizos, negros y españoles de bajo rango. Poma deplora profundamente la realidad de unos indios que pronto se han vuelto también soberbios al relatar la experiencia de su entrada a Lima: “(...) dicho autor habiendo entrado a la dicha Ciudad de los Reyes de Lima vido atestado de indios ausentes y cimarrones hechos yanacunas, oficiales siendo mitayos, indios bajos, y tributarios se ponían cuello y se vestían como español” (Id.:908).

Para Poma de Ayala, la ciudad es sinónimo de soberbia, porque en ella actúan mestizos, negros y cristianos nuevos de España. La ciudad es entendida como un centro de intercambio que escapa a la puesta en marcha del valor económico del justo precio, imperando más bien la ganancia. Tanto el judío como el moro intervienen en

UNA LECTURA SOBRE GUAMAN POMA

este caso para enfatizar la negatividad de ese orden social que adquiere realce en tanto es opuesto a una sociedad prehispánica virtuosa, en la que no había mercado ni valor de cambio; donde “todas las cosas, así ropa de Castilla y de la tierra y ganados y comidas no valían nada en ese tiempo. Son mala gente, ingratos a Dios y al rey, de que le deja libre el rey inobediente a Dios y a su justicia un judío, moro ganapán” (Id.:346).

“Que como en el mundo en las ciudades y villa pueblos se cría y hay pestilencia y enfermedades, y mucha muerte, es por la causa que no tienen limpia su ánima ni hace penitencia y limosna y limpieza en las calles y plaza llena de ...{borrado} a que esta suciedad causa pestilencia” (Id.:872). Las ciudades del Perú del siglo XVI aparecen como *locus* del pecado: adquieren la maldad de los mestizos e hispanos buhoneros y mercachifles que se congregan en ella, y esa maldad se evidencia, inequívocamente, en la suciedad y el hedor³. La idea de ciudad que Poma configura a partir de su experiencia le sirve, al mismo tiempo, como medio de expresión para la concepción que tiene del infierno. Iconográficamente, el infierno aparece como las fauces de la Bestia, conteniendo un conjunto de individuos apiñados, entre los cuales se adivinan los rasgos de negros y españoles. La palabra “ciudad” aparece en el ícono con el propósito de dejar sentada su analogía con el infierno, en el que habita el

³ Las ciudades peruanas como centros desordenados, sucios y preñados de mestizos, negros y españoles de bajo rango fue una realidad percibida y deplorada no sólo por Felipe Guamán Poma de Ayala. Una Real Cédula de 1670, que contiene referencias a órdenes de años anteriores, sugiere que los monarcas españoles emprendieron sin éxito numerosos esfuerzos por contener las ventas promovidas por “mestizos, mulatos, cambaygos, negros y negras”, quienes introducían el desorden y atentaban contra el comercio legal al no contribuir con la Real Hacienda a través del pago de la alcabala. Ese comercio legal era el que se realizaba -cada vez menos, por cierto- por los tenderos, quienes, a cambio del pago de un arrendamiento, ocupaban los puestos o “cajones” que se apoyaban en los muros del palacio (Cédula Real dirigida a la Audiencia de Lima prohibiendo la venta ambulatoria. Madrid, 10 de setiembre de 1670. Colección de Sergio Guarisco).

CLAUDIA GUARISCO

“Príncipe de las Tinieblas” y reciben su castigo “los soberbios pecadores y ricos que no temen a Dios” (Id.:778).

Por otro lado, los dominios divinos son también concebidos en términos urbanos. Pero, en este caso, se destaca una infraestructura ordenada que, para Poma, duplica la imagen de Dios. El orden y la jerarquía, el buen funcionamiento del universo expresa en esencia -al igual que para san Agustín- al mismo Dios. Esta es la idea que se extrae de un fragmento monológico, donde el autor se pregunta -en un intento por imaginarse la felicidad extraterrenal- “qué será ver aquellos nueve coros de ángeles repartidos en sus jerarquías, tan hermosos, tan gloriosos, tan bien ordenados, tan resplandecientes” (Id.:777).

El poder de desorden de las ciudades trasciende, en opinión de Poma, la ciudad misma. Pues, a la par que resulta el centro de actuación para castas y españoles de bajo rango, ejerce un inmenso poder de atracción entre los indios tributarios, quienes dejan sus pueblos, cambian de actividad económica y violan el estilo de vida que sus respectivos rangos les asignan. Simultáneamente, la ciudad es el punto de irradiación hacia el campo de las excrecencias sociales del desarrollo urbano, como *vagamundos* de origen español, que Poma compara a moros y judíos que “andan por los caminos reales y tambos y por los pueblos de indios” (Id.:423).

Al igual que los buhoneros y mercachifles, los curas doctrineros y corregidores también están concernidos en la obtención ilícita de riquezas. La codicia y la soberbia, el deseo de cambiar de rango son los móviles ya no para participar en el mercado, sino para explotar a los indios. Ante este estado de cosas, Poma de Ayala lo que le pide al rey es la puesta en funcionamiento del principio que legitima su dominio: la administración de justicia (Góngora 1975:68-71). En la práctica, la Audiencia no sólo es incapaz de aplicarla, sino que profundiza la injusticia. Al igual que los curas de doctrina, sus oficiales están concernidos con el maltrato de los indígenas.

UNA LECTURA SOBRE GUAMAN POMA

Curas doctrineros, corregidores y vagabundos comparten con mestizos, negros, mercaderes y artesanos de origen peninsular el anhelo de ascender socialmente gracias al dinero en un sistema que, por principio, debería excluir tales desplazamientos. Las posiciones marginales que todos estos personajes ocupan frente a un ideal social exclusivista -por los oficios que desempeñan, por su lugar de nacimiento y por la maldad de sus acciones- posibilita establecer entre ellos y los moriscos y judíos de la España de los siglos XVI y XVII una solidaridad estructural. Son elementos intercambiables dentro de un mismo estereotipo social.

Poma de Ayala no se contenta con producir un discurso sobre los marginados del Perú, sino que propone su segregación en términos físicos. Todos aquellos que no sean indios o españoles nobles deben estar fuera del campo o, incluso, fuera del Reino mismo. Esto porque las castas y los peninsulares de bajo rango son esencialmente seres malvados. Esa maldad está indicada por una vileza de rango que, incluso, el cronista extiende hacia aquellos españoles que, siendo nobles, dadas sus actitudes poco caritativas hacia los indios, ofrecen alguna sospecha de reclutamiento reciente. Por eso, a Poma le preocupa saber si el que se dice caballero “tiene mancha de un poco de judío, o moro” y propone que los cristianos viejos acrediten su posición con probanzas que “es válido traer de su casa y patria de España y firmado en su Majestad” (Poma de Ayala 1993:774).

Poma de Ayala está convencido de que el mal no sólo es transmitido por mercachifles y buhoneros al entorno urbano, sino que se expresa en la mezcla social y en los bajos rangos de la corporación no indígena. Dentro de este marco mental, la propuesta segregacionista de Poma resulta razonable y funcional a la armonía que busca. Pues, siendo españoles de nobleza probada los únicos que permanecieran cerca de los indios -viejos cristianos-, no habría en ellos ninguna motivación para explotarlos, ni

CLAUDIA GUARISCO

contaminarlos con su codicia y soberbia. Estos ya serían poseedores del prestigio social que para Poma resulta ser la motivación central -e ilegítima- de las acciones de mestizos, negros y españoles de casta vil.

No es, en consecuencia, un cambio radical de la sociedad ni un retorno al pasado lo que Poma persigue, sino una reforma. En ese Perú ideal permanecerían en las doctrinas los buenos curas -viejos cristianos- que se ajustaran al ideal de pobreza evangélica. Paralelamente, persistirían instituciones como la mita y el tributo, mientras que el sistema político nativo seguiría siendo funcional a una concepción indirecta del gobierno monárquico. La innovación política se halla en el papel activo que, frente al rey, Poma proporciona a los indios en lo que respecta al mantenimiento de la justicia. Pues son los miembros del cabildo indígena los que, por ejemplo, se encargarían de vigilar que no se filtrara ningún nuevo cristiano entre la burocracia española (Id.:806-810).

En conclusión, y tratando de llevar a cabo un esfuerzo sintético, en este punto es posible afirmar que una de las preocupaciones centrales de Poma es la de mantener incontaminado de pecado un componente nativo que concibe como originalmente cristiano. Es esta la idea que se esconde en todos sus esfuerzos explicativos. Las amenazas de corrupción se ubican en las castas y en los peninsulares de bajo rango relacionados con actividades mercantiles y artesanales, con la administración de justicia y de las cosas de Dios, que habitan en las ciudades y extienden su radio de acción al campo. Todos estos personajes para Poma deben ser excluidos con el objeto de lograr la cristalización de un ideal social según el cual los indígenas se ordenan en torno a rangos jerarquizados, y donde el cumplimiento de la norma manifiesta a Dios. Paralelamente, la humildad aparece como un principio medular que permite preservar esa representación social en la cual Dios se refleja.

UNA LECTURA SOBRE GUAMAN POMA

La categoría de moros y judíos interviene en el discurso de Poma para insinuar, enfatizar o proporcionar una explicación de su entorno objetivo y sus sueños. Es un recurso ordenador de la realidad que Poma extrae del repertorio cultural español, manteniendo en el proceso sus significados socio-económicos y religiosos originales. Así logra conocer una realidad humana que no cabe dentro de las categorías de indios y cristianos viejos, y asumir una posición crítica frente a ella. Se trata, en suma, de un símbolo religioso, de una idea expresada en la imagen -lingüística o icónica- de una cosa real o imaginada, o en la cosa misma. De acuerdo a Clifford Geertz (1973), un símbolo religioso sintetiza lo conocido, la concepción del mundo y el tipo de vida que debe imperar. Al mismo tiempo que “moros y judíos” se ofrece como un recurso para penetrar en el imaginario de Poma, resulta ser para el autor un recurso cognitivo de orden simbólico que legitima su utopía social.

II. EL CRONISTA Y LOS TEÓLOGOS Y PREDICADORES DEL SIGLO XVI

En esta sección, la intención es la de contextualizar la representación social de Poma reconstruida en el apartado anterior en el arco ideológico de su tiempo. Tres son los *topics* que van a ser atendidos aquí: los indígenas como miembros de una comunidad cristiana original; la ciudad como *locus* del mal; y la unidad espiritual del cosmos como ideología justificatoria del orden social.

Los indios y la iglesia primitiva

Aunque Poma aparentemente no menciona de modo explícito el anhelo de instaurar una iglesia apostólica entre

CLAUDIA GUARISCO

el componente indígena del Reino del Perú, hay indicios para pensar que, efectivamente, compartió con muchos clérigos de su época este proyecto. De no ser así, ¿cómo entender entonces su obsesión por apartar a los indígenas de lo que considera la fuente del mal? ¿Por qué su temor a que se echara a perder “este reino de la cristiandad?” (Poma de Ayala 1993:777).

Poma sostiene que la civilización prehispánica tuvo su origen -en el caso andino- en Adán y Eva y que, aunque estuvieron equivocados en sus creencias, existió entre los antiguos peruanos la “sombra de conocer al Criador”. Esta verdad se habría revelado en el cumplimiento de los diez mandamientos que entre ellos se practicó y en la *policy* que caracterizaron su vida en sociedad. Frente a esta idea, actualiza otras opiniones de la época que dotaron a los indios de un origen vil -moro o judío- o aun animal (Id.:50). Para reforzar su tesis, Poma incluso propone la presencia de san Bartolomé en las Indias, en un período anterior al de los primeros conquistadores (Id.:279).

Para Felipe Guamán Poma de Ayala, en esencia, los indios eran originariamente cristianos, a diferencia de los españoles -y el resto del mundo conocido- que provenían del tronco judío (Id.:722,777). Según Maccormack, la idea estuvo muy difundida en el siglo XVI. Implicaba que los indígenas tenían un potencial innato para la perfección (Maccormack 1991:215). Del reconocimiento de un cristianismo primigenio entre los indios al proyecto de restablecer la iglesia primitiva en el reino del Perú la distancia no es mucha. La posición de Poma en favor de las extirpaciones de idolatrías y el rol ejemplificador del cual dota a la conducta de los sacerdotes virtuosos frente a los indios -sobre todo franciscanos y jesuitas- remiten al proyecto de conversión, según el esquema apostólico de la iglesia primitiva anterior al emperador Constantino (311-377).

La idea de una iglesia primitiva en las Indias fue defendida por religiosos del siglo XVI, como fray Bartolomé

UNA LECTURA SOBRE GUAMAN POMA

de Las Casas. De Las Casas insistía en que la Iglesia estaba obligada a seguir en forma rigurosa los métodos misioneros que Cristo mismo estableció. Dado que los apóstoles originales predicaron sólo a partir de la persuasión, para el religioso español no resultaba lícito que se hiciera la guerra contra los indios del Nuevo Mundo, ni siquiera con el propósito de convertirlos (Phelan 1992:20). Poma estuvo preocupado con el destino de tal proyecto. La exclusión del mal -ajeno en principio a los indios- apareció entonces como la condición necesaria para realizar el sueño.

La unidad del cosmos

La imagen de sociedad constituida en torno a *ordos* rígidos y la apelación de Poma a la exclusión como medio para mantener la unidad espiritual en el reino del Perú se configuran según el modelo medieval. La sociedad era entonces concebida como un organismo mecánico en el que la coherencia de las partes debía estar dada por la fe cristiana. El catolicismo medieval había creado la imagen de un mundo informado por una completa unidad. Esa unidad se impuso a través de la absoluta supeditación de lo natural al principio sobrenatural (Bühler 1996:39-41). Ese ideal, sin embargo, a menudo chocó con una realidad adversa, impregnada por las amenazas terrenales tendientes a destruirla. La polaridad fue resuelta a través de un ordenamiento estamental que, al mismo tiempo que incorporaba a los hombres, los excluía en función de una gradiente de perfección en la moral cristiana. De ahí la nobleza de unos y la vileza de otros. El monje representaba al cristiano primitivo en su ideal de alcanzar la mayor perfección posible. Los laicos se ajustaban a un ideal menos elevado, el de cumplir simplemente con sus deberes (Caro Baroja 1978:151). Esta *forma mentis* atraviesa gran parte de la obra de Poma. Se evidencia, por ejemplo, en la concepción de los bajos rangos del estamento español y

CLAUDIA GUARISCO

de los mestizos como grupos sociales viles. Además, del mismo modo que el clérigo medieval, el cronista aparece particularmente preocupado en poner enmienda a la corruptibilidad de los hombres, en función de la parte del cuerpo a la que pertenecían: el mitayo no debía, por ejemplo, vestirse como español, y el mestizo ni siquiera debía soñar con movilizarse socialmente del margen hacia el centro.

Para la España católica del siglo XVI, con esta visión del mundo perfectamente delimitada, los moriscos y judíos aparecieron como *malas razas*, castas producto de la mezcla: conversos de judío o de moro. Se trataba de los nuevos cristianos, vistos por los cristianos viejos como un peligro potencial para el mantenimiento de la comunidad cristiana. Las ideas de pureza e impureza de sangre funcionaron en este contexto como criterios religiosos dirigidos a definir la antigüedad o modernidad en el bautismo y la proximidad mayor o menor de antepasados infieles (Id.:489). Se tenía por dado, inclusive, que las creencias religiosas se *mamaban* con la leche de las madres o nodrizas, y que funcionaban como fermento capaz de corromper a la sociedad. Estas suposiciones se expresan en Poma, de modo claro, al hacer de los nuevos cristianos los vehículos que amenazaban con corromper a los indios. Ellos son los mercaderes, los corregidores y justicias soberbios y codiciosos, tanto como los trotamundos. Como un religioso de la época, Poma está interesado en saber si, por ejemplo, el primer estado obtuvo su dignidad, mayorazgo y señorío con justo título y “no por tiranía”. Si la riqueza se había hecho bajo título injusto, debía ser restituida. De ahí, también, que el discurso de Poma encierre una demanda de devolución de las heredades indígenas.

UNA LECTURA SOBRE GUAMAN POMA

La ciudad como locus del mal

Estrechamente relacionada con el referente jerárquico que organiza la sociedad en el discurso de Poma se halla la idea de ciudad como foco de corrupción y desorden. He aquí otro punto de encuentro directo entre el discurso que Poma forja y las ideas imperantes en la España de su época. A diferencia de las poblaciones noreuropeas, donde el impulso capitalista arrastró la revaloración de los oficios menores y la recuperación social del pobre a través de su proletarización, la generalidad de españoles del siglo XVI creía que los *oficios* que nacían al abrigo de la dinámica urbana eran cosa “vil” (Id.:306). La España de aquellos tiempos conservó la idea medieval de la ciudad como una entidad que, frente a la foresta, re-creaba la antigua Babilonia: “For was not the first town the work of Cain (Genesis IV 17)? It bore the mark of the first sinner”⁴ (Le Goff 1971:6). Las órdenes mendicantes -franciscanos, dominicos, agustinos y carmelitas- durante ese período se enraizaron en medio de las ciudades europeas, porque pensaban que la inmoralidad de la ciudad requería más de su misión evangelizadora, y que los logros ahí obtenidos se difundirían rápidamente hacia el campo (Id.:12). Con el descubrimiento de América, la idea recibió un nuevo giro. Entonces fueron los gentiles -incorporados a la sociedad colonial como campesinos- los que se constituyeron en el objeto privilegiado de la labor evangelizadora del clero y la monarquía española.

Muchas de las ciudades españolas de los siglos XVI y XVII -y otras tantas en América- aparecieron como el crisol de una cultura práctica, de una nueva concepción del tiempo, del urbanismo. Representaron, sobre todo y como producto de la división del trabajo, el lugar en el

⁴ Pues, ¿no fue acaso el primer pueblo obra de Caín? (Génesis 4,17). La ciudad llevaba la marca del primer pecador.

CLAUDIA GUARISCO

que el *intercambio* acontecía. Poma de Ayala rechaza todo esto y se indigna sobre todo ante la ganancia. En este aspecto piensa de modo similar a los primeros mendicantes, que vieron en los indios una raza que parecía carecer del instinto de la adquisición de objetos materiales por la adquisición misma. Durante siglos, según Phelan, los franciscanos habían soñado con la pobreza evangélica y el descubrimiento de América presentó la posibilidad de hacerla una realidad (Phelan 1972:76).

Para Poma la ciudad era, en fin, el desorden. Ese desorden se debía a los individuos que en ella habitaban; vendedores, artesanos y hombres que debían su riqueza, simplemente, a la explotación indiscriminada de los indios. Aquellos, en rigor, no estaban adscritos a ninguno de los *ordos* que sancionaba el modelo medieval. Esta concepción aparece en textos de clérigos españoles del siglo XVI y XVII, como, por ejemplo, el del catedrático de Salamanca, fray Bartolomé de Medina, titulado *Breve instrucción de cómo se ha de administrar el sacramento de la penitencia*, y el de fray Juan de Soto, *Obligaciones de todos los estados y oficios, con los remedios, y consejos más eficaces para la salud espiritual, y general reformación de las costumbres. Colegios de la Sagrada Escritura, concilios y santos doctores*. En ambos casos, los mercaderes, los que practican oficios “mecánicos y de trato”, aparecen como seres marginales que no deben alzarse por encima de los demás órdenes.

En los sermones de la España de Felipe II y Felipe III, no solamente Sevilla, Valladolid, Toledo, Medina del Campo y Burgos resultaron ser objeto de terror para muchos curas. También resultaba impío el trato con las Indias (Id.:371). Como Jeremías, teólogos y predicadores lamentaron constantemente la maldad de los tiempos. Así reaccionaban hacia la transformación experimentada por la moral económica del justo precio. Frente a este estado de cosas, el labrador apareció a menudo como un ser inocente, alejado de la malicia y corrupción de las ciudades

UNA LECTURA SOBRE GUAMAN POMA

(Id.:326). Y fue éste, precisamente, el rango asignado por el poder español a la mayoría de la población vencida de las Indias. Los indios fueron vistos entonces como los seres bucólicos e inocentes de que Europa carecía, y entre los cuales era posible tener la Ciudad de Dios. La pasión con la que muchos se abocaron a su conversión y al intento de restauración de una iglesia primitiva en las Américas no resulta incomprensible.

Menos incomprensible es todavía que Felipe Guamán Poma de Ayala, en su obsesión por el orden, proponga en su *Buen Gobierno* la segregación de las castas y de los españoles de bajo rango del Reino del Perú. Al mismo tiempo, la experiencia histórica de la propia España proporcionaba las bases para sustentar la propuesta de tal medida exclusivista. Poma recupera la concepción teocrática mesiánica de la monarquía española, concernida con la defensa de la comunidad cristiana, y se erige como defensor de ella. Entonces, “creer en Dios es una forma de creer en España” (Caro Baroja 1978:85).

En conclusión, luego de este periplo por algunos *topics* del imaginario europeo de los siglos XVI y XVII, creo que el modo en que Poma representa la sociedad peruana, al igual que su horizonte ético, se insinúan como tributarios de la cosmovisión medieval de la España de su época. En esa tradición, la conciencia clerical subyace como código primordial de los actos y pensamientos de los hombres. La valoración negativa de la ciudad y su dinámica mercantil, junto con el sueño de una iglesia primitiva entre los indios, son elementos indicativos de este fenómeno.

Igualmente reveladora de esa comunidad cultural resulta la forma de conocer el mundo, fundamentalmente analógica, con la cual Poma procede. El saber en ese entonces, al decir de Foucault, era sumamente pobre. Una sola cosa se conocía: Dios. La huella de su presencia se buscaba en lo visible e invisible, como recurso explicativo totalizante. Las palabras solamente reanudaban algo ya

CLAUDIA GUARISCO

dicho y los imaginarios por ellas transportados eran proyecciones del texto primario de la religión. Poma, al hablar de su entorno, apela al discurso cristiano, a sus símbolos y a la experiencia histórica de España. El papel que cumple es el de un *commentator* que retoma la palabra para decir algo que estaba articulado *silenciosamente allá a lo lejos*, y buscar sus reverberaciones en la vida de los hombres y mujeres que lo rodean.

Bibliografía

BARTHES, Roland

1971 "El discurso de la historia", en BARTHES, R. et. al., *Ensayos estructuralistas*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.

1971 *Literatura y sociedad. Problemas de metodología en sociología de la literatura*, Ed. Martínez Roca, España.

1989 *El placer del texto y lección inaugural de la Cátedra de Semiología Literaria del Collège de France*, Ed. Siglo México.

BERLIN, Isaiah

1992 *Contra la corriente: ensayos sobre historia de las ideas*, Fondo de Cultura Económica, México.

BÜHLER, Johannes

1996 *Vida y cultura en la Edad Media*, Fondo de Cultura Económica, México.

CLAUDIA GUARISCO

CALDERÓN DE LA BARCA

s-f "Amar después de la muerte", en *Teatro de Calderón de la Barca*, tomo 1, Editorial Garnier Hermanos. París.

CARO BAROJA, Julio

1962 *Los judíos en la España moderna y contemporánea*, tomo I, Ed. Arion, Madrid.

1976 *Ciclos y temas de la historia de España: Los moriscos del reino de Granada. Ensayo de historia social*, Ed. Istmo, Madrid.

1978 *Las formas complejas de la vida religiosa. Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII*, Akal Editor, Madrid.

CHARTIER, Roger

1995 *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*, Ed. Gedisa, Barcelona.

ECO, Umberto

1981 *Lector in fábula: La cooperación interpretativa en el texto narrativo*, Ed. Lumen. Barcelona.

FOUCAULT, Michel

1970 *Marx, Nietzsche, Freud: ¿Revolución o reforma?*, Ed. Anagrama, Barcelona.

1981 *Las palabras y las cosas*, Ed Siglo XXI, México.

1987 *El orden del discurso*, Tusquets Editores, España.

UNA LECTURA SOBRE GUAMAN POMA

GEERTZ, Clifford

1971 "La ideología como sistema cultural", en
VERON, Eliseo (comp.), *El proceso ideológico*,
Ed. Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires.

GINZBURG, Carlo

1990 *Myths, emblems, clues*, Hutchinson Radius,
United Kingdom.

1991 *Historia nocturna: un descriframiento del
aquelarre*, Muchnik Editores, Barcelona.

1993 "Witches and shamans", *New Left Review* 200.

GÓNGORA, Mario

1975 *Studies in the colonial history of Spanish
America*, Cambridge University Press.

LE GOFF, Jacques

1971 *The town as an Agent of Civilisation: 1200-
1500*, The Fontana Economic History of Eu-
rope, London.

LEVI-STRAUSS, Claude

1973 *Antropología estructural*, Editorial
Universitaria, Buenos Aires.

MacCORMACK, Sabine

1991 *Religion in the Andes. Vision and imagination
in early colonial Perú*, Princeton University
Press.

LOPE DE VEGA

1930 "La Villana de Getafe", en *Obras de Lope de
Vega*, tomo X, Ed. Real Academia Española,
Madrid.

CLAUDIA GUARISCO

PHELAN, John L.

1972 *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Autónoma de México.

POMA DE AYALA, Felipe Guamán

1993 *Nueva corónica y buen gobierno*, Fondo de Cultura Económica, 3 vols, México.

SAN AGUSTÍN

1984 *City of God*, Penguin Books, England.