

ESCRITURA E IMAGEN EN HISPANOAMÉRICA

DE LA CRÓNICA ILUSTRADA AL CÓMIC

Cécile Michaud
Editora

Capítulo 8



FONDO
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

Escritura e imagen en Hispanoamérica. De la crónica ilustrada al cómic
Cécile Michaud, editora

© Cécile Michaud, 2015

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2015
Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú
Teléfono: (51 1) 626-2650
Fax: (51 1) 626-2913
feditor@pucp.edu.pe
www.fondoeditorial.pucp.edu.pe

Diseño, diagramación, corrección de estilo
y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Primera edición: setiembre de 2015
Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente,
sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2015-12768
ISBN: 978-612-317-127-8
Registro del Proyecto Editorial: 31501361500662

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa
Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

HUACA, SUPAY Y EL DIABLO (DE GUAMÁN POMA A JUAN ACEVEDO)

Carla Sagástegui Heredia
Pontificia Universidad Católica del Perú

Este trabajo trata sobre la imagen vigente del demonio en la representación literaria peruana, cuyo origen nos remonta hasta la primera recopilación de mitos que tenemos, el *Manuscrito de Huarochirí* (Ávila, 1991; 2009). Su probable gestor, el extirpador de idolatrías Francisco de Ávila, es personaje de Guamán Poma de Ayala y, como veremos más adelante, es una figura descrita como un ser demoníaco, representado de manera similar al padre-Estado de *Anotherman*, el personaje del cómic homónimo de Juan Acevedo. ¿Acaso nuestra literatura, incluido el cómic, sigue siendo mítica en el Perú?

La diferencia entre el mito y la literatura en la tradición occidental radica en la conciencia literaria de que los mitos son solo eso, mitos, y que al ser escritos están compuestos solo de palabras. Este proceso de secularización, que es el nombre de esta «conciencia», fue el que dio lugar a los modos ficcionales, los cuales continúan buscando lograr que las palabras representen y reconfiguren una realidad cada vez más «verosímil», considerando las formas de representación históricamente previas como menos «verosímiles», menos «humanas» y más «sobrenaturales»: a un extremo tenemos los mitos antiguos y al otro las experimentaciones contemporáneas acerca de cómo representar la realidad.

Cuando hablamos de ficción literaria no solo hacemos referencia a la representación narrativa en general, sino a una representación que se entiende a sí misma como cierto tipo de «invención» que no requiere ser más una creencia religiosa; con sus propias «palabras» puede crear la realidad. La etimología de la palabra literatura (derivada de la palabra *littera*, «letra») encarna en sí misma la ruptura del mito, pues la escritura permite objetivar la palabra y desautorizar al mito. Esta desautorización aleja a los dioses de la realidad al quedarse con su «verbo» y confinarlos en el cielo. Sin duda, el Dios lejano trajo serias consecuencias para la cultura occidental pues, tal como lo describe Jaques Derrida (1996), retira la responsabilidad de Dios y la deposita en los mismos seres humanos, quienes desarrollan un razonamiento ético: el libre albedrío.

Este proceso de desmitologización, según Paul Ricoeur, tiene una doble función¹: por un lado, se debería hablar de *desmistificación* cuando el mito se reconoce como tal; mito, pero con el objetivo de renunciar al mismo. Este primer momento constituye una antropogénesis, puesto que esta renuncia al mito supone la conquista de un pensamiento y de una voluntad no alienados, revelando así al hombre como productor de su existencia. Existe, pues, un primer nivel de desmitologización, el más externo y superficial, pero por ello también el más evidente. En este caso, es el hombre moderno el que desmitologiza la forma cosmológica de la predicación primitiva, superada ya por la ciencia y la técnica modernas, así como por las formas en las que el hombre presenta su responsabilidad ética y política en la actualidad. La definición de mito correspondiente a este tipo de desmitologización es la consideración del mismo como una explicación. Esta representación es parte de un proceso de desmitologización transhistórico que se habría iniciado con los primeros cristianos, cuando estos buscaron conciliar

¹ Para comprender esta otra faceta nos apoyamos en la interpretación de Eduardo López-Tello, que presenta la desmitologización como un fenómeno hermenéutico que, nos parece, permite enriquecer el proceso de desplazamiento de Frye. Al respecto, ver López-Tello (2003) y Frye (1991).

el politeísmo grecorromano con la teología hebraica, de tal forma que se estableció un paralelismo entre el dogma cristiano y los mitologemas (heredados de cuando, en el siglo IV antes de Cristo, los mitos fueron cuestionados como forma de conocimiento por los filósofos griegos y quedaron establecidos como motivos simbólicos). Este paralelismo dio como resultado que los mitos fueran leídos como alegorías religiosas.

Por otro lado, en sentido muy distinto, desmitologizar significaría no solo reconocer el mito como mito, sino también liberar su fondo simbólico. Buen ejemplo es el discurso psicoanalítico, que libera el fondo simbólico de los mitos griegos cuando los utiliza para la representación de la psique humana.

Para Ricoeur, entonces, cuando se habla de desmitologización se produce, después del proceso de destrucción, otro proceso constructivo que tendría por objetivo no tanto el mito, cuanto la racionalización de la segunda instancia que lo tiene prisionero: el *pseudologos* del mito. Este descubrimiento se orienta hacia la conquista de la potencia reveladora que el mito disimula bajo la máscara de la objetivación.

Al nacer la literatura de este desplazamiento o desmitologización, podemos comprender que en Occidente la ficción esté vinculada a la palabra que tiene conciencia de sí misma como palabra, como la ficción aristotélica. En términos de representación, podemos considerar que la desmitologización consiste en tornar al mito desacreditado en palabra o receptáculo del mito nuevo.

En el caso andino, podemos notar que se produjo lo contrario. Esto es, que el dios nuevo (Dios católico), su familia (María) y su linaje (los santos), impuestos por sus hijos («los *huiracochas*»), fueron más bien quienes se convirtieron en receptáculo icónico y nominativo de sus huacas. Así, las grandes divinidades andinas nunca se tornaron nombre hueco, mera palabra, con lo que el proceso dentro del cual se da la ficción estudiada por Aristóteles no se produjo.

El proceso que sí se llevó a cabo es el «sincretismo». El padre Manuel Marzal nos dice que, como los evangelizadores no utilizaron categorías

y símbolos de las creencias andinas para «inculturar» el catolicismo —pues «consideraban diabólicas las religiones indígenas» (2002, p. 201)—, el sincretismo se torna en:

[...] una forma de resistencia cultural, pero también una forma de inteligencia cultural; en efecto los indios resistían por fidelidad no sólo a los dioses de su panteón en los que seguían creyendo, sino también al modo de pensar, sentir y orar de su cultura; o en otros términos, resistían para conservar su vieja religión, y también para hacer más suya la nueva religión católica que estaban aceptando (p. 201).

Juan Carlos Estenssoro (2003), al describir la evangelización en el Perú, resalta que el término quechua *huaca*, que significa «dios», no se mantuvo como término equivalente en las traducciones al quechua de la doctrina cristiana. Mientras que en México no surgió ningún problema por traducir «Dios» al náhuatl *teotl*², en el Perú se prohibió su traducción a *huaca*, que sería el equivalente a *teotl*, y se introdujo la palabra «Dios» en la lengua quechua. Tampoco el nombre específico de un huaca como Pachacámac llegó a ser el «nombre» de dios, sino tan solo un atributo.

Contrariamente al caso mexicano, *huaca* se tradujo como «ídolo» y, al mismo tiempo, como «demonio», en quechua *supay*. Gerald Taylor afirma que la propaganda de la Iglesia asimilaba las huacas a los demonios, pero deja pasar de largo que el término *supay* solo se refiere a *mallquis* o *huillcas*, divinidades menores. El *supay*, entonces, la sombra de la persona, está asociada al ídolo, es decir a la piedra, la *huillca*, y al *mallqui* o momia, y no al *huaca* o dios mayor, como Pariacaca o Pachacámac³. Esta división entre el gran *huaca* étnico y sus hijos, *huacas* menores (*huillcas* y *mallquis*), también la encontramos en Guamán Poma.

² Nos preguntamos si esto explica la radicalidad que Marzal nota en el proceso de secularización mexicano que se produce en el siglo diecinueve, y que en el Perú no se llevó a cabo sino hasta los tiempos del Concilio Vaticano II. Sobre el tema, véase Ortmann, 2004.

³ Salvo en el capítulo 21, en el que se dice que don Cristóbal llamaba así a Pariacaca y Chaupiñamca. En ningún otro lugar del manuscrito se utiliza *supay* como designación de *huaca*.

Solo los menores son demonios: sombras mensajeras con la forma (receptáculo) de un pequeño demonio alado medieval (equivalente a la identificación entre aves y *huacas* en el manuscrito) que comunica el mundo de arriba con el de abajo (figura 29).



Figura 29. Felipe Guamán Poma de Ayala, «Descanso de la cosecha», página (folio 246, dibujo 95) de la *Nueva Corónica y buen gobierno*, 1615, tinta sobre papel, Biblioteca Real de Dinamarca, Copenhague. Nótese en la parte superior de la imagen la inclusión de un pequeño demonio.

Guamán Poma dice:

Ídolos, vacas del Ynga y de los demás deste rreyno que fue en tiempo del Ynga. Es como se sigue:

Pero lo demás de cosa de Dios no le enseñó a sauer, aunque dizen que decían que abía otro señor muy grande más que ellos. Eran diablos y acá decían zupay [espíritu malo], que por tal le conocían por supay, y ancí de ellos sauían todo lo que pasaua en Chile, en Quito. De preguntar a estos supayconas [espíritus malos] tenía oficio los hicheseros pontífises llamados cunti uiza, ualla uizaa (Guamán Poma, 2001, p. 264).

Se entiende que eran mensajeros, al parecer oraculares. Según las relaciones con su capacidad de información oracular, los *huacas* mayores y menores corrían distinta suerte, lo cual confirma la diferencia jerárquica:

Y acá hablaua con ellos Topa Ynga Yupanqui y quiso hazer otro tanto Guayna Capac Ynga. Y no quicieron hablar ni rresponder en cosa alguna. Y mandó matar y consumir a todas las uacas [divinidades de nivel local] menores; saluáronse los mayores. Dizen que Paria Caca rrespondió que ya no abía lugar de hablar ni gouernar porque los hombres que llaman Uira Cocha [los poderosos] abían de gouernar y traer un señor muy grande en su tiempo o después cin falta. Esto le rrespondió las dichas uacas ýdolos al Ynga Guayna Capac Ynga; de ello fue muy triste a Tomi (Guamán Poma, 2001, p. 264).

Como se podrá notar, Pariacaca no guarda silencio y tampoco Guamán Poma lo llama *supay*, sino «uacas ýdolos». Previamente, en el capítulo de los meses de los Incas, en los que no es necesario utilizar el término *supay*, el autor de la *Nueva Corónica* distingue los *huacas* dioses de los *huacas huillcas*:

En este mes el Ynga y todo el rreyno sacrificauan gran suma de oro y plata y ganados a las dichas uacas ýdolos prencipales, primero al sol y a la luna y a la estrella y a los templos y dioses y uaca bilca [divinidad local] questauan en los más altos serros y nieues (p. 241).

Una trayectoria distinta siguieron los *huacas* mayores, como Pariacaca o Huallallo Carhuincho. Los huacas mayores persisten como tales. En ninguna parte del *Manuscrito de Huarochirí* un huaca como Pariacaca, Pachacámac o Chaupínamca es denominado *supay*. Nos atrevemos a afirmar que fueron estos dioses quienes luego se introdujeron, literalmente, dentro de las imágenes cristinas.

Desde esta perspectiva, si los *huacas* menores son demonios occidentales con nombre quechua y los *huacas* mayores representaciones de María, Cristo y otros santos, no encontramos una reacción de antropogénesis, producida por un desprecio hacia la idolatría —suponemos que por no contar con un sistema de escritura más complejo que el de los *quipus*, que les permitiera reducir los «mitos» a «palabras», ni siquiera a imágenes—. Pero queremos agregar a la propuesta de «resistencia» de Marzal una lectura de vigencia impuesta por los mismos representantes que promueven la transformación a la nueva fidelidad mediante el temor a la tortura (Quezada, 2008). De esta manera, el temor predicado al demonio que obliga a adorar a los *huacas* se encarna en el temor al doctrinero, quien realiza una doble función, pues también obliga a declarar qué se adora.

Otra diferencia con la desmitologización occidental se encuentra en que los mitos antiguos que sirvieron de símbolo y alegoría al cristianismo, los mitos griegos, narran una rebelión del hijo contra el padre que muchas veces implica su destrucción o abolición, atribuyendo al héroe humano un carácter activo, cuestionador y desafiante, que Sigmund Freud describe en *Tótem y tabú* (1913):

La tendencia del hijo a ocupar el lugar del dios padre se exterioriza cada vez con mayor claridad. La introducción de la agricultura aumentó en la familia patriarcal la importancia del hijo, el cual se permite nuevas manifestaciones de su libido incestuosa, que encuentra una satisfacción simbólica en el cultivo de la madre tierra (Freud, 1982, p. 1845).

En términos religiosos, incluso el cristianismo, que al sacrificar el hijo al Dios padre parecería ser una religión paterna, al redimir de culpa al hijo y resucitarlo se transforma en la «religión del hijo». Para Freud, esta es una manifestación de «la fatalidad psicológica de la ambivalencia. Con el mismo acto con el que ofrece al padre la máxima expiación posible alcanza también el hijo el fin de sus deseos contrarios al padre, pues se convierte a su vez en dios al lado del padre, o más bien en sustitución del padre» (p. 1846). El símbolo extremo de esta sustitución es la comunión de la religión cristiana, pues ya no se devora al padre, sino al hijo. De cómo Zeus ocasiona el fin de su padre Cronos, de cómo la religión del hijo sustituye a la del padre, es que resulta el *pseudologos* mítico fundamental para la antropogénesis y el abandono del pensamiento alienado: el cuestionamiento a la autoridad sagrada y anterior. Si en Occidente el alejamiento del dios deja al hombre solo con toda responsabilidad sobre el mundo, esta separación trae consigo la aceptación de que el hombre es capaz de reemplazar al dios.

El desafío de Orfeo a los dioses, base de la doctrina del pecado original para Freud, no se presenta en la mitología andina. Irónicamente, mientras que Orfeo pide vencer a la muerte, es más bien el retorno compulsivo de los muertos el acto caótico que hay que frenar en los mitos del *Manuscrito de Huarochiri*. Aquí es el dios quien controla la muerte, pero el mito nos habla de cuando el padre ordenador se encuentra ausente. En su ausencia, no existe división entre el mundo de los vivos y el de los muertos, y aparentemente parece agradable:

Dicen también que, en aquellos tiempos, los muertos regresaban a los cinco días. Y eran esperados con bebidas y comidas que preparaban especialmente para celebrar el retorno. «Ya regresé», decía el muerto a la vuelta. Y se sentía feliz en compañía de sus padres, de sus hermanos. «Ahora soy eterno, ya no moriré jamás», afirmaba (Guamán Poma, 2001, p. 241).

Sin embargo, se requiere la necesidad de un orden y la apariencia se resquebraja por las consecuencias de hambruna que produce esta ausencia: «Por esta causa, los hombres aumentaron, se multiplicaron con exceso. Y era muy difícil encontrar alimentos» (p. 241).

Huallallo Carhuincho «simula» controlar esta situación devorando al segundo hijo de cada familia, pero no puede detener el retorno de las almas. En el capítulo nueve del *Manuscrito de Huarochirí* está descrito cómo se logró revertir esta situación con lo que realiza el dios Pariacaca mismo. El héroe humano no se compara, pues, con el dios, sino que depende del orden que este imponga sobre el territorio conquistado. Ningún desafío, solo un acuerdo pactado. El poder se encuentra fuera del héroe y está depositado en la poderosa autoridad. Si los modos ficcionales occidentales se producen por los cambios en la representación del poder del héroe humano, en el caso andino los modos ficcionales se producen por el cambio en la representación del poder en la autoridad.

En los relatos del *Manuscrito de Huarochirí* y, en general, en los relatos míticos andinos, se mantiene siempre vigente la autoridad patri-lineal, en la que el padre donador siempre auxilia o salva al hijo, menos divino y más humano, y en la que no se ha registrado ninguna rebelión que conduzca a que el hombre se crea productor de su «existencia». Ningún hijo se ha levantado contra el padre. En caso de que haya un soberano opresor, como Huallallo, el *churi*, el hijo, se lamenta dirigiéndose al padre protector, como Guamán Poma al dirigir su «carta» al rey Felipe II. La respuesta esperada, de acuerdo con la trama completa del *Manuscrito de Huarochirí*, es que el padre protector venza y expulse al soberano opresor.

El sincretismo produce entonces una suerte de «remitologización» que se desplaza no hacia la palabra que crea ficciones y lenguajes científicos como en Occidente, sino hacia la manifestación pública de la espera, del nacimiento de un nuevo dios padre protector. Este anhelo mítico, en el sentido de mimesis verbal, «remitiza» ritualmente

los cambios políticos y tecnológicos, repitiendo un mismo relato que nunca se transforma propiamente en ficción, pues permanece como verdad sagrada o, en todo caso, como una verdad si el poder de la autoridad es secular. Manuel Marzal también resalta la diferente secularización que se vive en América Latina: salvo la minoritaria cultura de la sociedad industrial, la mayoría de la población o no ha adoptado una visión secularizada o la comparte con sus creencias.

Es entonces esta «visión sacral» la que mantiene vigente una lectura y una producción de las representaciones de la sociedad e historia de los lectores que interpreta la trama, intenciones y personajes como verdaderos o falsos⁴; un criterio que no se aplica en la crítica literaria occidental, interesada desde Aristóteles no en la verdad, sino en la verosimilitud.

LA RELACIÓN ENTRE EL AUTOR Y SU SOCIEDAD

La ficción externa o temática, de origen oracular, presenta una actitud de exclusión cuando el poeta hace «hincapié en el aislamiento de su personalidad y la nitidez de su visión» y protesta, se queja, se amarga, se indigna, etcétera; y otra actitud, de inclusión, en la que el poeta es el «vocero de su sociedad» porque existe un «poder expresivo que está latente en su sociedad o que ella necesita» (Frye, 1991, p. 79) y se articula en su persona.

La literatura temática tiene un origen oracular, característica sustantiva de la religión andina. La «carta de reclamo» —el término es de Martin Lienhard (1992)— presenta un autor que incluso se ficcionaliza,

⁴ Sobre estos problemas de interpretación, resalta el caso de la cineasta Claudia Llosa y la crítica sobre su película *La teta asustada*. La antropóloga Gisela Cánepa-Koch ha hecho un seguimiento y estudio del debate (ver: hemisphericinstitute.org/hemi/en/e-misferica-71/canepa-koch). Caso similar se presenta en la crítica que realiza Peter Elmore sobre la obra del novelista Miguel Gutiérrez en «La violencia del tiempo: el mestizaje y sus descontentos. Discusión crítica de la importante novela de Miguel Gutiérrez» (www.andes.missouri.edu/andes/Especiales/PE_Mestizaje.html).

como Guamán Poma en el relato autobiográfico titulado «El capítulo del viaje del autor a Lima» (Guamán Poma, 2001, cap. 36). Se trata de una trama que es utilizada por quienes escriben y se sienten indignados. Estos poetas cumplen una función mnemotécnica en su sociedad, tal como ocurre con Guamán Poma. Este «conocimiento enciclopédico en estos poemas se consideraba, sacramentalmente, como una analogía humana del conocimiento divino» (Frye, 1991, p. 79). El vínculo entre ficción externa y conocimiento «autorizado» es tangible.

La trama literaria de la «carta de reclamo» consiste, al igual que en el *Manuscrito de Huarochirí*, en que el autor, el hijo, el *churi*, reclama al padre ordenador del territorio, Pariacaca, que resuelva su sufrimiento ante el dios vigente que impone el caos y devora a los hijos, como Huallallo Carhuincho. Esta trama literaria se ha mantenido vigente desde entonces en la literatura peruana de tradición andina.

LOS MODOS DE LA FICCIÓN EXTERNA DE LA CULTURA PERUANA

En el caso de la literatura andina, la poderosa autoridad sobre el territorio y no el héroe humano es quien cambia de poder. La secularización de la autoridad parece iniciarse con los conquistadores españoles que basan su autoridad en un dios lejano y en la escritura, pero que, como hemos visto, no desmitifica a los *huacas* andinos. Es una autoridad ya no divina, pero sí detentadora del poder organizar según su voluntad el territorio y en alianza con la autoridad religiosa. Su poder diabólico, sin embargo, solo producirá caos y amenaza. Sus atributos serán a lo largo de la historia el fuego, la escritura, el látigo, las armas, y constituyen los emblemas o símbolos que sustentarán el paso de un modo ficcional a otro, el reemplazo en las formas de autoridad. La «carta de reclamo» cuenta con un autor que figura como representante de su ayllu o pueblo ante la representación de la autoridad real.

En el *Manuscrito de Huarochirí*, entonces, el poder de la autoridad, del padre, es divino. Son los dioses quienes tienen poder para ordenar

el territorio, con atributos como el agua, la piedra o el fuego. Las formas de representación son rituales. Se presenta históricamente en los pueblos andinos y su religión de los *huacas*, quienes establecían alianzas y luchas entre ellos y sus pueblos. Los relatos míticos eran orales y es gracias al proceso de extirpación de idolatrías y el género histórico de la crónica que la escritura sirve como registro de los principales mitos andinos. El modo mítico andino, en términos históricos, se encuentra aún vigente cuando se produce la Conquista española. En ese momento la literatura española ya se encontraba en el modo ficcional del romance, en el que destacan las novelas de caballería y otras formas medievales a través de las cuales se inicia el proceso de desmitologización.

Después de la Conquista, el poder de la autoridad es el de los conquistadores. Son ellos quienes reordenan el territorio, los sistemas de trabajo y la religión, con la escritura y el poder de su dios lejano como atributos. El discurso hispano se impone en términos religiosos y de escritura a la vez, pues la alfabetización estaba en manos de la Iglesia. Las formas de representación son las danzas y luchas rituales integradas al teatro catequista, probable origen de la diablada y otras fiestas donde los *supay* cumplen el rol de dioses menores. Coinciden históricamente con los siglos XVI y XVII, siglos de durísima extirpación de idolatrías. En una cultura en la que recién se está produciendo el proceso de alfabetización, sin que se haya producido la ruptura del mito, los dioses andinos seguirán existiendo bajo la forma de demonios o de santos católicos, siendo reemplazados por el poder de las autoridades evangelizadoras; el padre pasa a ser el sacerdote, literalmente.

Cuando se produce la apropiación de la escritura, como en el caso de Guamán Poma, se representa como autoridad el poder del rey de los cristianos. El rey ha ordenado a todos los pobladores bajo el poder de un solo Dios, que él representa. Sus atributos son las leyes y órdenes que él envía desde la metrópoli. A partir de este modo ficcional, se puede distinguir entre las tramas escritas y las orales. En las formas orales andinas su representación continúa realizándose mediante

las danzas y luchas rituales, pero integradas a la puesta en escena histórico emblemática de la lucha entre la autoridad española y la andina. En las formas andinas escritas el rey es el destinatario de las cartas de reclamo de Guamán Poma de Ayala, el Inca Garcilaso de la Vega y Fray Calixto de San José Túpac Inca. Coincide históricamente con el final de la misión evangelizadora en el siglo XVII y el establecimiento del sistema colonial en el siglo XVIII.

En la *Nueva Corónica y buen gobierno* de Guamán Poma de Ayala, este se dirige al rey Felipe III para reclamarle los problemas de «fidelidad» al cristianismo que se presentan en el Perú:

La dicha corónica es muy útil y prouechoso y es bueno para emienda de uida para los cristianos y enfeiles y para confesarse los dichos yndios y emienda de sus uidas y heronía, ydúlatras y para sauer confesarlos a los dichos yndios los dichos saserdotes y para la emienda de los dichos comenderos de yndios y corregidores y padres y curas de las dichas dotrinas y de los dichos mineros y de los dichos caciques prencipales y demás yndios mandoncillos, yndios comunes y de otros españoles y personas (Guamán Poma, 2001, p. 1).

Guamán Poma, en su crónica, no solo se pone como personaje ficcionalizado en el capítulo 36 del «Viaje del autor a Lima», sino que incluso representa un diálogo entre su persona y el rey en el capítulo 32.

En la *Nueva Corónica* de Guamán Poma, la autoridad caótica está centrada en el doctrinero, casualmente, el mismo Francisco de Ávila, quien tradujo y probablemente estuvo a cargo del *Manuscrito de Huarochiri*. El relato se inicia cuando el doctrinero celebra de manera simbólica el reconocimiento de la idolatría. Cuando confiesa el culto a las huacas en el nivel de *huillcas*, piedras, el natural es ridiculizado en una procesión como rito de arrepentimiento:

A causa del dotor dixeron que le quería hazelle hicheseros y hechiseras, el quien dize en la pregunta ques uaca [divinidad local],

mocha [reverenciar]. Cin auello cido, se huelga y dize que adora piedras. Que no le castiga, cino que le corona y le ata en el cuello con una sogá y en la mano una candela de sera. Y ancí dize que anda en la procición. Con ello acaua y queda contento el dicho uecizador (p. 1121).

Luego, si el natural es cristiano, es castigado por medio de la tortura física en un contexto aún más ridículo. Se asume que el natural está mintiendo y no se detiene hasta obtener la declaración de que sí es un «hechicero».

Y ci es cristiano y rresponde y dize que no saue de uacas ydolos y que él adora en un solo Dios y la Santícima Trinidad y a la Uirgen Santa María y a todos los santos y santas, ángeles del cielo, a este dicho yndio o yndia luego le manda subir en un carnero blanco y allí dize que le da muy muchos asotes hasta hazelle caer sangre a las espaldas del carnero blanco para que paresca la sangre del pobre yndio. Y con los tormentos y dolores dize el yndio que adora al ydolo uaca antigo (p. 1121).

Esta crueldad, indudablemente, mantiene vigentes las creencias en los *huacas*. Nuevamente, no se menciona a los *huacas* mayores. El discurso de la religión diabólica predicado (figura 30) lleva a que los *huacas* sean representados con apariencia de demonios, pero sin duda, durante el acontecer de la extirpación, las prácticas diabólicas son encarnadas por los extirpadores. Prosigue Guamán Poma: «¡O, qué buen dotor!, ¿adónde está buestra ánima? ¿Qué cierpe le come y desuella a las dichas obejas cin pastor y cin dueño, que no tiene amo? Ci tubera dueño, todauía se doliera de sus obejas de Jesucristo que le costó su sangre» (p. 1121). Y concluye con el reclamo a Dios y al papa: «¿Adónde estás, Dios del cielo? Cómo está lejos el pastor y tiniente uerdadero de Dios el santo papa. ¿Adónde estás, nuestro señor?» (p. 1121).



Figura 30. Anónimo (grabador), página del cap. XII de *Osculum infame* (Francesco María Guazzo, Milán: Stamperia del Collegio Ambrosiano, 1608), estampa calco-gráfica sobre papel.

El visitador comparado con la sierpe es sin duda un verdadero demonio occidental. La religiosidad infernal, pues, a la que se refiere Marzal, no es tan solo la religión prohibida, sino también la religión vigente, como cuando Huallallo Carhuincho imponía su terrorífico caos. Sobre esta base es que la autoridad usurpadora quedará usualmente representada y, al mismo tiempo, queda establecida como respuesta el reclamo al padre ordenador ausente.

El modo indigenista representa el poder de la autoridad en el del dueño del trabajo. Ordena a los pobladores en centros de trabajo agrícola, minero y artesanal, su atributo es el dinero y el dominio de la monetarización, la violencia física, la discriminación. Sus formas de representación son las danzas y luchas integradas a la fiesta patronal

en la que toda la sociedad toma parte: el hacendado y el pueblo. Los parlamentos y acciones de la puesta en escena empiezan a registrarse por escrito. En el ámbito escrito surge la novela indigenista y todo el discurso de denuncia que también adquiere la crítica literaria a partir de la interpretación mítica de José Carlos Mariátegui. Parte de la obra de Vallejo también adopta este modo, en especial su obra narrativa. Coincide históricamente con las reformas borbónicas de fines del siglo XVIII, el impacto de la rebelión de Túpac Amaru y el reordenamiento del territorio en haciendas que durará hasta el primer tercio del siglo XX.

García Bedoya denomina este periodo como el de la «República oligárquica», término acuñado por el historiador Jorge Basadre:

La independencia del Perú se asienta sobre la derrota de las masas andinas y la desarticulación de su dirección. Por eso asistimos a la paradoja de que los herederos de los encomenderos coloniales se hacen cargo del gobierno de la nueva república. Se instaura así un estado oligárquico, expresión del poder de los terratenientes y la burguesía comercial. Es lógico por ello que luego de la independencia se presencie un amplio y violento proceso de expansión de las haciendas, en base al despojo de las comunidades indígenas. La presencia andina se hará sin embargo sentir a lo largo del periodo en numerosos levantamientos, lamentablemente aislados y sin perspectiva clara, entre los que destacan los de Juan Bustamante en Puno y de Atusparia en Áncash (García Bedoya, 2004, p. 81).

A partir de este momento, en el que la literatura andina se manifiesta cada vez más de manera escrita, podemos notar una confluencia entre los modos ficcionales occidentales y el andino, sin que por ello deje de primar la representación del poder de la autoridad sobre el del héroe. Así, el modo mimético bajo y el nacimiento de la novela, género que puede desarrollarse sin ataduras, conducen al aparente reemplazo de la «carta de reclamo», pero que se transforma en las novelas

realistas de Narciso Aréstegui y Clorinda Matto de Turner, siendo las obras de esta autora las que inician la tradición indigenista. Esta literatura se extenderá a los relatos modernistas, al indigenismo o «regionalismo» —en el que destaca Ciro Alegría— e incluso a las vanguardias, tanto a la regionalista como a la cosmopolita. La poesía de vanguardia ya nos acerca a la ironía, que en el caso peruano irá de la mano con el retorno al mito andino, pero no como una experimentación formal y discursiva de cuestionamiento a las convenciones artísticas, sino más bien como una literatura que busca la identidad en la universalidad mítica.

EL MODO POLÍTICO

El último modo ficcional que estamos considerando representa el poder de la autoridad en el Estado peruano. El Estado ordena a los pobladores como mano disponible para el ejército y el trabajo físico. Su atributo son las armas y el encarcelamiento. Sus formas de representación son las puestas en escena patronales a las que se ha incorporado el discurso militar, como se puede leer en sus transcripciones. La autoridad de los artistas e intelectuales inspirados por el mito andino influye en las medidas políticas para reordenar a los pobladores de manera benéfica, y la literatura y la antropología política se dan la mano en escritores como Julio Ramón Ribeyro, José María Arguedas y Mario Vargas Llosa. Coincide con el siglo XX y la intensa recopilación de mitología andina a lo largo del mismo.

En la novela *Los ríos profundos* (1958) de José María Arguedas⁵, el niño Ernesto acude ante el padre director del colegio internado en el que se encuentra para que ayude a los indios de la hacienda vecina a la ciudad de Abancay. El discurso del niño Ernesto combina una religiosidad andina —mediante la identificación con la piedra y el río—

⁵ Usamos la edición de 1986.

con una religiosidad católica que él mismo no llega a comprender y que ante sus ojos solo siembra el caos con el que culmina la novela, en el que las chicheras, como comparsas del inca, se enfrentan violentamente a los soldados, como comparsas del capitán. Esta novela quizá sea uno de los libros más estudiados respecto del reclamo arguediano en favor de la cultura andina.

La «carta de reclamo» también es trama del cómic, que en su retorno a las estructuras míticas simples e ideales nos muestra por primera vez a un hijo venciendo a su diabólico padre: el Estado peruano encarnado en un demonio del caos, que resulta ser el padre del súper héroe en *Anotherman* de Juan Acevedo (1999). Los atributos del Estado totalitario (figura 31) cobran protagonismo y pueden ser visualizados como diabólicos, pues Anotherman, quien en vano le ha pedido ayuda a dios, tiene que bajar al infierno, convertirse en piedra, en *mallqui*, para poder confrontar a su diabólico padre y, finalmente, vencerlo.

Nos parece interesante, entonces, que no se haya dado hasta el siglo XX —y en un cómic, género literario que tiende a representar míticamente— el deseo de la «carta de reclamo» hecho realidad, pero no porque aparece un dios ordenador del territorio, sino porque el hijo, el *churi*, logra confrontarlo con sus propias armas y hacerlo realidad. ¿Es quizá la forma que adopta el libre albedrío en una literatura que tiende a remitologizar y que continúa incorporando a las autoridades? En todo caso, Acevedo nos plantea el arribo de una nueva autoridad, la del hijo.



Figura 31. Juan Acevedo, «Anotherman», viñetas (p. 121) de *Pobre Diablo*, impreso en papel (Lima: Francisco Campodónico, 1999).

BIBLIOGRAFÍA

- Acevedo, Juan (1999). *Pobre Diablo*. Lima: Francisco Campodónico.
- Arguedas, José María (1986). *Los ríos profundos*. Santiago de Chile: Biblioteca Ayacucho.
- Ávila, Francisco de (1991[¿1958?]). *The Huarochirí Manuscript: A Testament of Ancient and Colonial Andean Religion*. Traducción de Frank Salomon y George L. Urioste. Austin: University of Texas Press.
- Ávila, Francisco de (2009[¿1598?]). *Dioses y hombres de Huarochirí/narración quechua recogida por Francisco de Ávila*. Traducción de José María Arguedas. Lima: Universidad Antonio Ruiz de Montoya.
- Derrida, Jacques & Gianni Vattimo (eds.) (1996). *La religión*. Madrid: PPC.
- Estenssoro, Juan Carlos (2003). *Del paganismo a la santidad: la incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva-Agüero, Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Freud, Sigmund (1982[1913]). *Obras completas* (XIII). Buenos Aires: Amorrortu.
- Frye, Northrop (1991[1959]). *Anatomía de la crítica*. Caracas: Monte Ávila.
- García Bedoya, Carlos (2004). *Para una periodización de la literatura peruana*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Guamán Poma de Ayala, Felipe (2001[1615]). *El primer Nueva Corónica y buen gobierno*. Copenhague: Biblioteca Real de Dinamarca.
- Guazzo, Francesco Maria (1608). *Compendium Maleficarum*. Milán: Stamperia del Collegio Ambrosiano.
- Lienhard, Martin (1992). *La voz y su huella, escritura y conflicto étnico-cultural en América Latina 1492-1988*. Lima: Horizonte.
- López-Tello, Eduardo (2003). *Simbología y lógica de la redención: Ireneo de Lyon, Hans Küng y Hans Urs von Balthasar leídos con la ayuda de Paul Ricoeur*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana.
- Marzal, Manuel (2002). *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa de América Latina*. Madrid, Lima: Trotta, Pontificia Universidad Católica del Perú.

- Ortmann, Dorothea (2004). *Anuario de ciencias de la religión: las religiones en el Perú de hoy*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Quezada, Oscar (2008). Vectores fóricos y dimensiones tensivas en el Manuscrito de Huarochirí. *Tópicos del Seminario*, (20), 71-111.
- Ricoeur, Paul (2003). *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica* (III). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Taylor, Gerald (1987). *Ritos y tradiciones de Huarochirí del siglo XVII. Versión paleográfica, interpretación fonológica y traducción al castellano. Estudio biográfico sobre Francisco de Ávila de Antonio Acosta*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Taylor, Gerald (2000). *Camac, camay y camasca y otros ensayos sobre Huarochirí y Yauyos*. Cusco: Instituto Francés de Estudios Andinos, CBC.