Kipus
REVISTA ANDINA DE LETRAS
6/1997/UASB-Ecuador/Corporación Editora Nacional

La re-elección de nuestra palabra literaria (a partir de Guaman Poma de Ayala)

Raúl Vallejo

Guaman Poma fue despojado de las tierras que pertenecían a su familia y no solo perdió la disputa legal contra miembros de otra comunidad indígena sino que al mismo tiempo comprobó que no poseía ya más su poder antiguo. Rolena Adorno, en un artículo sobre las posiciones simultáneas que ocupa el sujeto colonial, ha señalado que «gracias a una serie de litigios publicados por Elías Prado Tello y Alfredo Prado Tello, escuchamos otra de las voces de Guaman Poma [...] Esta no es la voz del defensor del pueblo andino [...] es, al contrario, la voz del señor de tierras [...] que pide que los indios comunes intrusos en sus propiedades vuelvan a sus encomenderos y a las minas de su Majestad...» («Textos imborrables» 36). Estas observaciones nos permiten, por un lado, situar a Guaman Poma en medio del conflicto que le tocara vivir entre su origen de clase, el proyecto histórico al que afirma representar a través del programa reformista que formula en su obra y la situación política que lo ubica en oposición al poder colonial, y, por otro, nos evitan caer en la tentación de leer al escritor únicamente como el defensor de «los pobres de Jesucristo», tan solo una de las tantas *máscaras* con las que éste se presenta, según Mercedes López-Baralt («Un ballo in maschera»).

Guaman Poma encontró en la escritura de su monumental obra la dignidad arrebatada por el conquistador al pueblo indígena, del que él se erige en vocero, pero fracasó en el intento de que la obra fuera conocida tanto por su supuesto primer lector, el rey de España, cuanto por los pocos contemporáneos suyos que la hubiesen leído desde parecidos ojos con los que fue escrita. Desde su aparición, esta crónica se convirtió en la parte testimonial no-dicha en su momento histórico en medio de esa amalgama de voces que, básicamente entre los siglos XVI y XVII, habló desde las letras de la época durante el tránsito en el que el

descubridor devenido conquistador se afirmó como colonizador. Esas voces fueron, entre otras, las de Titu Cusi Yupanqui y su *Relación de la conquista del Perú* (1570), del Inca Garcilaso de la Vega y sus *Comentarios reales* (1609), y Joan de Santacruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua con *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú* (1613).

Así, es posible señalar a la *Primer y nueva corónica y buen gobierno* en el período de nacimiento de la tradición de la literatura latinoamericana que añade, desde el género testimonial, la letra de Guaman Poma de Ayala, un intelectual disidente de un grupo social al que no terminó de pertenecer y orgánico de otro al que ya no pertenecía del todo, y que transitó cargando en su alforja el imaginario de dos culturas.[1]

Otra forma de la literatura

En *Against Literature* John Beverley ha planteado una definición del *testimonio* en tanto género literario que en Latinoamérica fue sancionado como tal cuando la Casa de las Américas, en 1970, convocó esa categoría dentro de su premio anual de literatura:

> By testimonio, I mean a novel or novella-length narrative in book o pamphlet [...] form, told in the first person by a narrator who is also the real protagonist or witness of the events she or he recounts. The unit of narration is usually a 'life' or a significant life experience (70).[2]

Esta conceptualización del género nos permite entender por qué la *Corónica* puede ser considerada como uno de los textos que fundan el cuerpo canónico de nuestra literatura. Beverley utiliza como ejemplo a *Me llamo Rigoberta Menchú* para desarrollar su tesis acerca del género testimonial del que comienza señalando la utilización del 'yo' y una 'experiencia personal' como el centro desde el cual los textos testimoniales generan sus sentidos. El denominado a sí mismo *autor* de la *Corónica* se expresa a través de ese 'yo' atravesado por una ineludible situación personal que asume la representación de un grupo social y que, a lo

1. Agradezco a Regina Harrison no solo por las agudas observaciones que contribuyeron a mejorar este trabajo sino también porque con su vocación de maestra despertó en mí un especial interés hacia lo colonial y una comprensión más profunda y llena de amor sobre el mundo andino del que soy parte.
2. «Por testimonio entiendo una narración —de la extensión de una novela o novela corta— en forma de libro o panfleto [...] dicha en primera persona por un narrador que es, a su vez, el protagonista o el testigo de los sucesos que, ella o él, cuenta. La unidad de la narración es, usualmente, una 'vida' o una experiencia significativa de vida» (trad. R.V.).

largo de la obra, se convertirá en *praxis concientizadora* a través de un *autor* que necesariamente tiene que abandonar su pueblo, ser peregrino y mezclar lenguas, esto eso, mezclar saberes:

> Muchas ueces dudé, Sacra Católica Real Magestad, azeptar esta dicha ynpresa [...] no hallando supgeto en mi facultad para acauarla conforme a la que se deuía a unas historias cin escriptura nenguna, no más de por los *quipos* y memorias y rrelaciones de los yndios antigos de muy biejos y biejas sabios testigos de uista, para que dé fe de ellos... (8[8]).[3]

Guaman Poma de Ayala, con la *Corónica*, decidió testificar, desde su letra, la voz de ese mismo pueblo del que es parte y del que asume su representación ante el rey. No se trata, en este caso, del Pablo Neruda del *Canto general*, o el Jorge Icaza de *Huasipungo*, intelectuales que, desde un origen de clase distinto, asumieron en su momento *la voz de los sin voz*. Se trata, en el caso de Guaman Poma, de un intelectual que —signado por su origen étnico, por su condición social y por su situación colonial— asume las voces de su raza y de su clase en su propia voz, para reafirmar, rescatar y subvertir a las primeras.

En «dicha ynpresa» él tiene plena conciencia de que está trabajando con un material al que el rey, el primer lector, no está acostumbrado, por ser un material «cin escriptura nenguna». Al remarcar esa situación, Guaman Poma —con intención o sin ella— está remarcando también la existencia de un *saber distinto* que se expresa de *manera distinta*. Al constituirse en voz de los indígenas, él asume la representación política e intelectual de ese grupo social que es *su* grupo social y su narración se convierte en la reafirmación letrada de un testimonio dado por los «biejos y biejas sabios testigos de uista». Dar fe, testificar no solo de una situación personal sino, a través de su lucha personal, la lucha del grupo social por el que ha optado su representación. Como precisa Beverley:

> Moreover, testimonio is not so much concerned with the life of (to borrow Lukács's phrase) a 'problematic hero' like the picaro as with a problematic collective social situation that the narrator lives alongside others. The situation of the narrator in testimonio must be representative (in both the mimetic and the legal-political senses) of a larger social class or group; in the picaresque novel, by contrast, a

3. He usado la edición crítica de la obra de Guaman Poma de Ayala trabajada por John V. Murra y Rolena Adorno en la que Jorge L. Urioste traduce del quechua. Citaré los textos de la *Corónica* de acuerdo con la numeración del facsímil de la edición de París y, entre corchetes, la numeración de las páginas consecutivas, según la edición de Murra y Adorno. Salvo indicación en otro sentido, en todas las citas he respetado el uso de cursivas y corchetes por parte de los editores.

collective social predicament such as unemployment and marginalization is experienced and narrated as a personal destiny (74).[4]

Siguiendo esta línea de razonamiento, con la *Corónica* estaríamos, por tanto, ante el texto testimonial de una suerte de *intelectual orgánico* —profundamente conflictuado desde su situación personal— que presenta en su obra la historia antigua del pueblo indígena, difunde su espíritu, recolecta muestras de su poesía, construye narraciones dramáticas, denuncia la opresión y la humillación al que este pueblo es sometido por los colonizadores, formula un programa reformista alternativo al del gobierno bajo el virrey Francisco de Toledo. En esta dirección, el narrador de la *Corónica* es un testigo que denuncia los abusos de los encomenderos contra los indios, que da cuenta no solo de su particular situación vital sino de la historia de la gente de la que se siente parte; actor-autor, protagonista y peregrino; juez histórico de una situación histórica cuyo veredicto es expresado a través de las tesis del «buen gobierno».

Así, entendido dentro del marco del género testimonial, también tendríamos en la *Corónica* un texto perteneciente al período de nacimiento de nuestra literatura. En este sentido, es uno de los textos fundacionales de nuestro canon[5] ya que, desde el reconocimiento del *testimonio* como género, no se trata de aceptar a la *Corónica* de Guaman Poma como un escrito que puede ser leído al igual que como puede ser leído cualquier texto,[6] es decir como consecuencia de su posible valor en tanto documento antropológico, sociológico, histórico o, sin más vueltas, de su valor en tanto objeto cultural. Lo que planteo es que

4. «Además, el testimonio no tiene que ver tanto con la vida de un 'héroe problematizado' (parafraseando a Lukács) como en el caso del pícaro, cuanto con una situación social colectiva problemática que el narrador vive junto a otros. La situación del narrador testimonial debe ser representativa (tanto en el sentido mimético como en el político-legal) de una clase social o un grupo. En la picaresca, por el contrario, una situación social colectiva, digamos el desempleo o la marginalidad, es experimentada y narrada como si fuera parte de un destino personal» (trad. R.V.).

5. Por supuesto que la aceptación del testimonio como género literario no es un debate agotado aunque sí una opción académica legítima. Una interesante recopilación de textos que aportan a la cuestión es la realizada por René Jara y Hernán Vidal bajo el título de *Testimonio y literatura*.

6. En realidad, soy escéptico frente a los esfuerzos académicos que movilizan su maquinaria teórica hacia nuevos objetos de estudio y los privilegia sin más por sobre el llamado *canon*, concepto que, dicho sea de paso, es dinámico y objeto de permanente debate. Por esa vía, se preferirá estudiar las parodias de Chespirito a Cervantes antes que a Cervantes mismo; el inventario de las recetas de cocina antes que su literaturización en *Doña Flor y sus dos maridos*, de Jorge Amado, o en *Como agua para chocolate*, de Laura Esquivel; la lectura del estilo del radicalismo intelectual de *En Marcha* (semanario del Partido Comunista Marxista-Leninista Ecuatoriano) antes que el desgarramiento del intelectual militante en *Entre Marx y una mujer desnuda*, de Jorge Enrique Adoum.

tendríamos que leer al texto de Guaman Poma simple y llanamente como uno de esos textos que, aun desde las condiciones rudimentarias de su producción e, inclusive, considerando su condición no-ficcional, marcan el origen de una tradición en la literatura.

En este punto aclaro que no otorgo a la literatura un valor superior *per se* sobre otras formas discursivas por el que sería mejor para un texto —cualquiera— en términos culturales, ser *reconocido* como literatura. La reconceptualización de la literatura tiene que ver, en este caso, con una respuesta diferente a la pregunta clásica: ¿Qué es literatura?, que, en último término, no ha tenido, al momento de formular un canon, únicamente una respuesta estética sino también una respuesta política. Mientras sigamos entendiendo, por ejemplo, que la novela del siglo XIX es lo que Flaubert definió como novela en su *Madame Bovary*, seguiremos pensando la producción narrativa de nuestro siglo XIX como parte de un 'romanticismo tardío' y otras culpas más como el ser historias 'evidentes', cargadas de prejuicios ideológicos o políticos, que solo comprueban que para juzgarnos a nosotros mismos nos comparamos con los centros hegemónicos. En este sentido, nada tan partidista como *El matadero*, de Esteban Echeverría, o *La emancipada*, de Miguel Riofrío, y, sin embargo, ambas constituyen textos primigenios de nuestra narrativa corta en los que está presente una estética diferente y propia de estos parajes. El *Facundo*, de Sarmiento, o *Las Catilinarias*, de Juan Montalvo, constituyen esas formas literarias no ficcionales que se han construido en una tradición latinoamericana que tiene que ver con los procesos de constitución de la nación en el siglo XIX. Si para nosotros el arquetipo de la novela es *Madame Bovary*, entonces tendríamos que echar al tacho de basura *María*, de Jorge Isaacs, *Cumandá*, de Juan León Mera, o *Cecilia Valdés*, de Cirilo Villaverde. La pregunta, en todos estos casos, pasa por la definición de lo que es literatura y de cómo debemos leer *nuestra* literatura.

Nuestro *decir literario* es un decir diferente. La *Corónica* está signada a la vez tanto por la *mezcla de decires* cuanto por la visión de un intelectual orgánico de los pueblos indígenas frente a la de los hispanos que escribieron sobre una aparentemente misma historia. La crónica de Guaman Poma está dialogando con esas crónicas ante las que asume su papel de «primer y nueva». Walter Mignolo ha señalado frente a estos diferentes tipos de decires que

> ...el decir del cronista hispano sobre el Nuevo Mundo era un decir de superficie, sin huellas, sin fondos de memoria, sin lugares de reconocimiento. Tawantinsuyo o Anáhuac eran para ellos una curiosidad, un objeto exterior, pero no un espacio y una memoria desde donde se piensa y desde donde se dice. Desde esta perspectiva, el decir Amerindio es un decir arraigado, aunque tenga que negociar su decir frente o de espaldas a las nuevas instituciones y a los nuevos roles sociales (17).

Se trata, entonces, de entender también que aquellos sujetos dominados, marginales, que aparentemente no podían hablar en tanto tales, han podido hacerlo desde la representación que de ellos han asumido sus intelectuales orgánicos construyendo su propia voz diferenciada, a partir de la apropiación de los elementos —la letra— que arrebataron al dominador y de aquellos que rescataron de su propia historia de dominados, aun cuando para ello hayan tenido que utilizar una serie de artimañas que mantuvieron ocultas o que evidenciaron a conveniencia, como en un *libreto oculto*, y que el poder no percibió sino cuando finalmente apareció frente a su rostro, en el sentido en que lo plantea James Scott: «...I believe that the notion of a *hidden transcript* helps us understand those rare moments of political electricity when, often for the first time in memory, the hidden transcript is spoken directly and publicly in the teeth of power» (xiii).[7]

En sentido contrario al planteamiento de Gayatri Spivak —cuando interroga sobre la posibilidad que tiene el sujeto subalterno para hablar y su respuesta que no, que el subalterno no puede hablar en tanto tal— Guaman Poma nos muestra que él *pudo hablar* mediante el prestigio de la escritura, es decir, asumiendo la función de *intelectual orgánico* y asumiendo su condición y la representación de y desde la subalteridad. A través del testimonio y en una suerte de subversión frente al canon dominante, a pesar de que su texto permaneció inédito cuatro siglos y su voz en el discurso de la época es una construcción académica de nuestro siglo, Guaman Poma *habló como pudo y habló cuanto quiso hablar*, haciendo uso de *máscaras*, *libretos ocultos* y *tretas del débil*, a través de la escritura de una obra que, según Brading: «provides the modern reader with an unparalleled opportunity to listen to the testimony of a half-educated, acculturated Indian, writing in all confidence, without censorship, about Peru and its people» (150).[8]

Un lugar para los saberes antiguos

Raúl Bueno ha planteado que «las valoraciones occidentales hegemónicas tienden a destacar en la obra literaria los valores estéticos, en especial los que están sostenidos por una suerte de cartesianismo argumental y formal. En las literaturas latinoamericanas, en cambio, el uso social destaca otro tipo de valores, ligados a funciones históricas, ideológicas, étnicas, ecológicas, etc.» (126); por tanto, no

7. «Creo que la noción de 'libreto oculto' nos ayuda a entender aquellos singulares momentos de electricidad política en los que, por primera vez en la memoria de la gente, ese 'libreto oculto' es hablado, directa y públicamente, en las barbas mismas del poder» (trad. R.V.).
8. «...provee al lector moderno una oportunidad sin parangón para escuchar el testimonio de un indígena semi-educado, aculturado, que escribe con toda seguridad, sin censura, acerca del Perú y su gente» (trad. R.V.).

podemos aceptar sin más que, según el planteamiento de Harold Bloom, «one breaks into the canon only by aesthetic strength, which is constituted primarily of an amalgam: mastery of figurative language, originality, cognitive power, knowledge, exuberance of diction» (27-8).[9]

Con la *Corónica* estamos ante un texto que conjuga distintos saberes. En él encontramos, a todo paso, la presencia de una formación proveniente de la Biblia, sus lecturas de Bartolomé de las Casas y de algunos cronistas como Cabello de Valboa y Fernández de Oviedo, así como menciones de Aristóteles, Julio César y Claudio; una importante puntualización es que si bien no cita a los autores europeos «sí se preocupa por identificar a sus informantes andinos a quienes los retrata en una de sus ilustraciones». (Carrillo 27). El constatar la riqueza de las fuentes culturales del autor andino, me permite ratificar su imagen de intelectual que conoce los saberes de la *cultura universal* y sus propios saberes.

La erudición que requiere evidenciar para calificarse como *letrado*, en Guaman Poma no está basada en el conocimiento de las lenguas clásicas de occidente ni tampoco de manera principal en el saber europeo, sino en su conocimiento de las lenguas indígenas (Vintimilla 77). En este sentido, él habla desde su propia tradición también, en una suerte de subrepticio desafío político: retoma las lenguas indígenas y menciona la tradición de los quipus, como fuente de saber. Utilizando *máscaras* sí, porque para hablar en el territorio del otro requiere de la formalidad que el otro exige, pero las utiliza para *decir* su palabra, una palabra que es dicha a través de originales formas de expresión mixtificada y que responde a su propio saber y necesidades políticas. En el prólogo al «letor cristiano», afirma:

> ...para sacar en linpio estas dichas historias ube tanto trauajo por ser cin escrito ni letra alguna, cino no más de *quipos* [cordeles con nudos] y rrelaciones de muchas lenguaxes ajuntando con la lengua de la castellana y *quichiua ynga, aymara, poquina colla, canche, cana, charca, chinchasuyo, andesuyo, caollasuyo, condesuyo*, todos los bocablos de yndios... (11[11])[10]

La intención intelectual se ve más clara, según López-Baralt, en el propósito de Guaman Poma de convertir su texto en un libro, «a través de las mencionadas convenciones entre las que se cuentan [...] la paginación, el reclamo a pie de

9. «uno irrumpe dentro del canon solamente por fuerza estética, constituida, primariamente, por una amalgama: maestría de lenguaje figurativo, originalidad, poder cognitivo, conocimiento y exuberancia de dicción» (trad. R.V.).

10. En el prólogo «a su Magestad», además menciona otras lenguas: *puquina conde, yunga, uanca, yauyo, cañari, cayanpi, quito*. No parece que Guaman Poma las hablara. Lo que merece ser resaltado es el valor cultural que les otorga con solo nombrarlas junto a la «lengua e fracis castellana» (10[10]).

página, la tabla de contenido y el colofón» («Un ballo in maschera» 72). En la práctica, al autorizarse como *autor*, Guaman Poma esta subvirtiendo la jerarquía de la sociedad colonial, más aún si, como parte de su mordaz estilo, continuamente está argumentando en el territorio del otro, con la creencia del otro, para explicar la creencia propia, pero sobre todo para evidenciar la contradicción ocasionada por la *mezcla*, según la lectura de hoy día.

Su saber indio —su *poder cognitivo* y *conocimiento*— «proviene de lo que hoy llamaríamos un 'aparato crítico documental' compuesto por la tradición oral, relaciones de testigo de vista, informantes calificados, documentos oficiales (los quipus), conocimiento de lenguas, descripción de procedimientos etnográficos, etc.» (Vintimilla 77-8), que también incluye una mezcla de las fuentes de tradición originaria y del saber del conquistador, cuestión que está dicha en la mezcla de la genealogía indígena con el génesis bíblico:

> Qve le deglara al avtor y muestra los *quipus* [cordeles con nudos] y le declara y le da rrelaciones los *Yngas* y los Chinchay Suyos, Ande Suyos, Colla Suyos, Conde Suyos al dicho autor don Felipe Guaman Poma de Ayala, administrador, protector, tiniente general de corregidor de la prouincia de los Lucanas, señor y príncipe deste rreyno, que le declara desde primer yndio que trajo Dios a este rreyno del multiplico de Adán y Eua y de Noé del [di]luuio primer yndio llamado *Uari Uira Cocha* y *Uari Runa*, *Purun Runa*, *Auca Runa*, *Ynca Pacha Runa*, de todo le dio cuenta y rrazón para que lo escriua y aciente en este dicho libro para que la pulicía uaya adelante (367[369]).

Estas fuentes del saber antiguo, además, están *citadas*, entre otros, en el dibujo «Pregvnta el avtor Mavillavai Achamitama». Lo significativo, en este caso, es que Guaman Poma haya dedicado un dibujo exclusivo para sus ancianos informantes indígenas. Visto en su conjunto este contexto, Guaman Poma formularía la pregunta en quechua y, por tanto, la respuesta a la pregunta habría sido también dada en quechua. Guaman Poma, al escribir toda esta parte en castellano, se autoriza como *traductor* y, al mismo tiempo, evidencia que existen saberes que «su Magestad» no conoce.

El programa político de la *Corónica*

La política es una práctica que atraviesa nuestros textos literarios no-ficcionales desde un comienzo. En la *Corónica* Guaman Poma plantea un programa reformista basado, al decir de Carrillo, en dos tesis: «con los pre-incas y con los Incas había existido estabilidad moral y social en el Perú andino; lo moral había predominado en los pre-Incas; lo social, con los Incas. La otra tesis: con

los españoles se estableció la inmoralidad, la inestabilidad social, la esclavitud, el robo; es decir, 'el mundo al revés'. Sobre la base del antiguo mundo peruano él propone una reforma legal» (47). La formulación de este programa se emparienta, a través del tiempo en una suerte de continuidad de pensamiento elaborada desde una lectura contemporánea de los textos, con la idea martiana de «Nuestra América»:

> ...y el buen gobernante en América no es el que sabe cómo se gobierna el alemán o el francés, sino el que sabe con qué elementos está hecho su país, y cómo puede ir guiándolos en junto, para llegar, por métodos e instituciones nacidos del país mismo, a aquel estado apetecible donde cada hombre se conoce y ejerce [...] Los gobernantes, en las repúblicas de indios, aprenden indio (28-31).

En síntesis, Guaman Poma piensa su reforma desde un ser andino que ha sido modificado por el último *pachacuti*; como resultado de éste, el reinado ha pasado a manos del rey de España y frente a este hecho para el que «no ay rremedio», Guaman Poma asume una de las tareas de los intelectuales orgánicos: en este caso particular, el de formular una ética de la liberación expresada a través de la presencia de la voz ausente en el marco de la corte: la voz de los dominados que, al mismo tiempo como en todo testimonio, es su propia voz. Es diferente el caso de Bartolomé de las Casas quien, de todas maneras, no es la voz de los dominados, sino una voz solidaria con éstos que puede hablar porque él mismo es parte del poder imperial. Sara Castro-Klaren señala que el sujeto de la *Corónica* «da respuestas, pero las da habiendo adoptado, o imitado, la posición de la autoridad que interroga, la cual, aparece tachada, borrada de la inscripción verbal del texto» (131) y que, en parte, estas respuestas corresponden a un *yo acuso* permanente que contribuye a confirmar la asunción por parte de Guaman Poma de sus deberes intelectuales y de la apropiación de un espacio —en el que no era bienvenido— a través de la experiencia de la letra.

El programa de Guaman Poma es alternativo al del virrey Francisco de Toledo al que se refiere con dureza, sin remilgos y frontalmente, asumiendo el papel del intelectual crítico que denuncia la injusticia y los abusos del poder contra su propio pueblo. Dos son los motivos principales de la crítica: el primero, la ejecución de Túpac Amaru en 1572 —quien un año atrás había asumido el liderazgo del Estado neo-inca al suceder a su medio hermano Titu Cusi—;[11] hecho en el que lo acusa de atribuirse funciones que solo le competían al rey y,

11. Un análisis más complejo del significado que tuvo el Estado neo-inca y, particularmente la ejecución de Túpac Amaru que cierra simbólicamente un ciclo de agresión que comenzara con la ejecución de Atahualpa en 1533, puede ser encontrado en Nathan Wachtel, *The Vision of the Vanquished*, Hassocks: The Harvester Press, 1977.

el segundo, del despoblamiento de los pueblos indígenas debido a la aplicación de una leyes que iban en contra de lo señalado por el saber antiguo de los propios indios. Del primero, es célebre su argumentación jurídica: «¿Cómo puede sentenciar a muerte al rrey ni al príncipe ni al duque ni al conde ni al marqués ni al cauallero un criado suyo, pobre cauallero desto? Se llama alsarse y querer ser más que el rrey» (452[454]). Este argumento está destinado no solo a crear conflicto entre Toledo y el rey sino también a remarcar el reconocimiento político de la autoridad del Inca que la propia corona aceptó. Sobre el segundo, Guaman Poma insiste en que la decisión tomada por Toledo va, simplemente, contra la sabiduría antigua de los «primeros Yngas»:

> Conzedera que don Francisco de Toledo, bizorrey, mandó despoblar y rreducir de los pueblos deste rreyno. Desde entonses se a muerto y se ua acauando los yndios deste rreyno por las causas ciguientes: El primero, porque se apartaron los yndios de unos pueblos que tenían escogidos citios, rincones *por sus principales sauios y dotores*, lesenciados, filósofos, *y aprouados de los primeros Yngas* los tenples y tierras y agua para multiplicar la gente (951[965]) (énfasis añadido).

Para concluir esta parte, vale señalar que, después de analizar la posición que Guaman Poma asumió frente al programa del virrey Toledo, Brading apunta que éste «offered a persuasive critique of the Toledan programme which modern research has in essentials confirmed» (154).[12]

Las lenguas clásicas de los Andes

La amalgama de lenguas indígenas que Guaman Poma usa o menciona en la *Corónica* —aunque de entre ellas él privilegie el quechua— no solo es testimonio de lo que pudo ser el acervo cultural de un intelectual del mundo andino sino que nos obliga a repensar la valoración de otros saberes. Ciertamente, ni el quechua ni el aymara eran lenguas de prestigio, no solamente por ser las lenguas de los indios sino, en este caso, por haber carecido de escritura. Como señala Raquel Chang-Rodríguez, quien estudia la cuestión de la apropiación del signo por parte de los cronistas indígenas:

> Conviene recordar que en los siglos XVI y XVII existía una distinción precisa entre la palabra y la escritura: entre otras cosas, el uso del signo separaba a los pueblos civilizados y bárbaros pues la habilidad para crear un sistema de escritura indicaba la

12. «ofreció una crítica persuasiva del programa toledano, en esencia, confirmada por la investigación moderna» (trad. R.V.).

superioridad de los primeros. Ya Santo Tomás de Aquino (1225-1274), por ejemplo, había calificado de 'bárbaros' en segundo grado a quienes carecían de escritura. Sin ella era imposible preservar, transmitir y perfeccionar el conocimiento necesario para la vida civilizada (25).

El uso de las lenguas aborígenes en el texto de Guaman Poma en un testimonio destinado al rey —que, no hay que olvidar, siempre es ese hipotético primer lector de la obra al que el autor se dirige— significaba también poner en evidencia otra vez la ignorancia del rey, es decir la ignorancia del poder frente a un saber distinto.

En síntesis, desde una lectura contemporánea, este dejar en evidencia la ignorancia del poder frente a las lenguas indígenas es un acto subversivo de un intelectual apremiado por testimoniar ante el rey aquello que éste ignora y es imprescindible que conozca, en el sentido de haber planteado en otros términos la relación entre el saber de la metrópoli y el saber de la periferia: las lenguas indígenas son lenguas que tienen una verdad distinta que decir y en el uso de las lenguas indígenas en un discurso continuo, como lo hace Guaman Poma, está implícita una valoración igualitaria sobre éstas ante la lengua de la corona y, por tanto, la irrupción de las lenguas indígenas y de la propia lengua mestiza en el campo de las letras.

Final *¿Y no ay rremedio?*

Dije que, a través de la *Corónica*, Guaman Poma habló cuanto pudo y como pudo. En el más pesimista de los casos, sea porque su obra jamás fue leída por los contemporáneos, sea porque él mismo no la hubiera escrito,[13] Guaman Poma ha podido hablar, al menos, como una invención académica del siglo XX pero no porque le hayamos dado nuestra voz, sino porque su palabra nos ha cautivado, es decir, nos ha dicho que tiene algo que decir.

Por ello, en la medida en que se reconozca el valor literario *per se*, dentro del género testimonial, y como aporte al nacimiento de una tradición literaria de esos textos ahora llamados escritos/decires/voces de sujetos subalternos/marginales/

13. En *El Comercio*, de Lima, del 29 de junio de 1996, apareció, bajo el título «Guamán Poma sólo fue 'hombre biombo',» la noticia sobre el descubrimiento —presentando ante el IV Congreso Internacional de Etnohistoria, organizado por la Universidad Católica—, de la historiadora italiana Laura Laurencicci, quien sostiene que el verdadero autor de la *Corónica* es Blas Valera que, en conjunto con el jesuita Giovanni Anello Oliva habrían convencido a Guaman Poma de Ayala para que firmara la obra.

coloniales, estaremos modificando no el objeto de estudio de la crítica mediante un proceso de cambio de dirección que transita desde los estudios literarios hacia los estudios culturales, sino la concepción misma de lo que podría ser *nuestro* canon. En múltiples sentidos, la lectura de Guaman Poma nos puede *decir más* a nosotros, los latinoamericanos, que la lectura de *La teogonía*, o *Los trabajos y los días*, de Hesíodo. Lo dicho se ubicaría en la misma dirección hacia la que, en filosofía, apunta la reflexión de Mignolo que sugiere que:

> Pachacuti, Guaman Poma, Garcilaso, Ixctlilxochitl, Diego Muñoz Camargo, y tanto otros, ya no sean sólo nombres que hay que restituir a la historia de América, sino, fundamentalmente, formas de decir que tienen para el ejercicio del pensamiento en América, la misma fuerza que Descartes, Freud, Marx o Nietzche en la historia de la Europa moderna. ¿Cómo proponer un contradiscurso al relato hegemónico construido en las lenguas colonizadoras (español, portugués, italiano, francés, inglés, alemán) que convirtió las ruinas griegas y romanas en legítimas formas de pensamiento? ¿Por qué sólo pensar a partir de las ruinas griegas y romanas y no de las ruinas andinas y mesoamericanas? ¿Cómo edificar formas de pensamiento que sean, a la vez, nuevas moradas? (28).

En resumen, la *Primer y nueva corónica y buen gobierno* es un texto que no solo es un documento histórico que evidencia el decir de un 'sujeto subalterno' sino una obra con un *decir literario* distinto, ubicado en la formulación de la estética diferente del testimonio que contribuye a la idea de que las categorías de *nuestro canon* pueden ser construidas desde una perspectiva diferente también. La *Corónica* nos plantea otra vía de entendimiento de nuestro arte literario que reside en la de su constitución como un conjunto de *textos mestizos* en niveles múltiples que recupera para sí —en algunos casos— tanto el imaginario indígena y sus saberes como el pensamiento occidental heredado de España, que utiliza una multiplicidad de discursos narrativos, poéticos y pictóricos que arman su discurso literario.

Perdido un proceso judicial y despojado de sus tierras; empobrecido por las nuevas condiciones históricas; ansioso de encontrar un lugar en la nueva sociedad colonial sea inventando una genealogía aristocrática, convirtiéndose en profeta o apropiándose de la letra a través de la escritura de una obra monumental, Guaman Poma, desde una ubicación contradictoria y múltiple, asume la función de intelectual orgánico, plantea un programa político reformista, polemiza con el poder colonial y, aunque su escritura no es leída por sus contemporáneos, con su *Corónica* es parte de la fundación de la tradición de nuestra literatura. ▲

College Park, diciembre 1996 - Quito, febrero 1998

Obras citadas

Adorno, Rolena, «Textos imborrables: posiciones simultáneas y sucesivas del sujeto colonial», *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 41 (1995): 33-49.

Beverly, John, *Against Literature,* Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993.

Beverly, John, «Post-literatura», *Nuevo texto crítico*, 14-15 (1994-1995): 385-400.

Bloom, Harold, «An Elegy for the Canon», *The Western Canon,* New York, Riverhead Books, 1995: 15-40.

Brading, David A., «The Andean Pilgrim», *The First America: the Spanish Monarchy, Creole Patriots, and the Liberal State, 1492-1867,* Cambridge, University of Cambridge Press, 1991: 147-165.

Bueno, Raúl, «Nuestro vino: la nueva cientificidad de los estudios literarios en América Latina», *Escribir en Hispanoamérica. Ensayos sobre teoría y crítica literarias,* Lima-Pittsburgh, Latinoamericana Editores, 1991: 119-147.

Carrillo, Francisco, «Estudio sobre Guamán Poma de Ayala», *Cronistas indios y mestizos II: Guaman Poma de Ayala*, Lima, Editorial Horizonte, 1992: 11-97.

Castro-Klaren, Sara, «El orden del sujeto en Guamán Poma», *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 41 (1995): 121-34.

Chang-Rodríguez, Raquel, *La apropiación del signo. Tres cronistas indígenas del Perú*, Tempe, Center for Latin American Studies of Arizona State University, 1988.

Flores, Pilar, «Guaman Poma sólo fue 'hombre biombo'», *El Comercio* (Lima) (29 junio 1996).

Guaman Poma de Ayala, Felipe, *El primer nueva corónica y buen gobierno* [1615] John V. Murra y Rolena Adorno, eds. Trad del quechua Jorge Urioste, México DF, Siglo XXI, 1992.

Jara, René y Hernán Vidal, eds., *Testimonio y literatura*, Minneapolis, Institute for the Study of Ideologies and Literature, 1986: 1-6.

López-Baralt, Mercedes, «Un ballo in maschera: hacia un Guaman Poma múltiple». *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 41 (1995): 69-93.

López-Baralt, Mercedes, «Reinventando jerarquías: la ficcionalización del autor en el frontispicio de la *Nueva corónica y buen gobierno* de Guaman Poma de Ayala», *Kipus* (Quito) 1 (1993): 81-8.

Martí, José, «Nuestra América», *Nuestra América*, Prólogo: Juan Marinello, Selección y notas: Hugo Achugar, y Cronología: Cintio Vitier, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1977: 26-33.

Mignolo, Walter, «Decires fuera de lugar: sujetos dicentes, roles sociales y formas de inscripción», *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 41 (1995): 9-31.

Scott, James C., «Preface», *Domination and the Arts of Resistance*, New Haven and London, Yale UP, 1990: ix-xiii.

Spivak, Gayatri Chakravorty, «Can the Subaltern Speak?», *Marxim and the Interpretation of Culture*, eds. Cary Nelson & Lawrence Grossberg, Urbana, Illinois, University of Chicago Press, 1988: 271-313.

Vintimilla, María Augusta, «Antes de empezar a hablar: la subversión del prólogo en Cervantes, Bernal Díaz y Guaman Poma», *Kipus* (Quito) 3 (1995): 71-80.