

Mercedes LÓPEZ-BARALT

Icono y conquista: Guamán Poma de Ayala

Madrid: Hiperion, 1988

I

Desde su descubrimiento en 1908, el manuscrito “Nueva Cronica i Buen Gobierno”, ha sido crecientemente valorado como un documento *sui generis* para entender el proceso de colonización del territorio andino.

Del desdén inicial de Porras Barrenechea y su eclipsamiento ante el clasicismo de Garcilaso, el manuscrito del cronista de Chipao fue ganando adeptos que han calibrado la mirada de un cronista indio desde los márgenes de la sociedad que le tocó vivir. Fue útil para quienes lo rescataban como discurso crítico (y político) que censuraba las bases de sistema colonial, como documento fidedigno y de atestigüamiento histórico del siglo XVII, como crónica etnográfica que dejaba entrever los principios ordenadores del espacio y del tiempo de la sociedad andina y últimamente como un texto con su lógica interna. Aunque en realidad estas miradas expresaban las tendencias que se han ido sucediendo en las ciencias sociales: la historia, la antropología, la semiología y sus respectivas combinaciones.

El libro de López-Baralt lo explora desde la antropología simbólica o lo que ella denomina “semiótica cultural”. Y dentro de esta perspectiva el memorial de Guamán Poma puede ser examinado en primer lugar por su genealogía, es decir, desde sus antecedentes.

Esto es, aquellos textos resultantes de contextos coloniales, en la cual una sociedad domina a la otra y donde resulta una dinámica que afecta tanto al colonizador como al colonizado. De este contexto emerge una literatura bilingüe, en que un idioma se mezcla con otro (el boer, el español quechuzado, el *creole*, etc.), los que combinan la escritura con las imágenes o aquellos que utilizando la pintura o las ceremonias de la sociedad dominante, se camuflan o se representan¹. Como fue

por ejemplo la pintura mestiza cuzqueña, las comparsas de nobles indígenas en el Corpus Christi, o la ridiculización del “europeo” en las danzas americanas.

En segundo lugar puede ser comparado con textos similares, como el caso de Santa Cruz Pachacuti o Garcilaso. Cronistas aculturados que quizás puedan tener una mirada crítica del proyecto colonial pero que muchas veces lo hacen desde marcos explicativos en que la lógica cristiana se torna fundamental.

Y por último está la lógica interna del texto, sus tropos y componentes, y del cual se puede percibir la combinación de diferentes sub-textos aparentemente irreconciliables (la autora los llama “autorías duales”), pero también como estos pueden estar jerarquizados por un discurso que subsume a los otros. En esta última visión es que se encuentran la historia, la antropología y la lingüística.

Como segundo componente de esta reseña están las ideas centrales de la autora. Ella parte de la idea central de que la literatura latinoamericana —y en ella incluimos a la “Nueva Cronica”— surge de la necesidad de un “viaje a la semilla”, es decir el regreso a los orígenes. En que el choque entre culturas ha cincelado lo más representativo de nuestras letras, y que la conciencia de esto ha sido antes de asumirlo como un conflicto, superarlo a través del realismo mágico.

Al asumir discursos fronterizos en que lo real y lo fantástico se funden, es reconocer también que la única forma de trascender lo indeseable es a través de la imaginación que absorbió lo inédito y lo insólito que siguió a la epopeya de la conquista.

Es en ese sentido que el texto de Guamán Poma es ejemplar. No solo narra las peripecias del autor en un escenario que ha sido transformado, sino que utiliza y se apropia de técnicas usuales de la narrativa occidental: las biografías ejemplares, los sermones, las probanzas, etc. Mezcla la escritura con las imágenes no solo como herencia de las recomendaciones tridentinas sino también de una arraigada tradición andina. Y por último se escuchan las voces y los ecos de la denuncia,

1 “Después del desfile se realizó un segundo acto de sumisión a las autoridades españolas cuando, luego de escenificar una célebre batalla incaica, los vencidos fueron llevados prisioneros al corregidor al terminar la farsa” (Dean, 2002: 45).

de la marginalidad, de la idealización, del mito y de la tradición oral, para reconstruir lo “sucedido memorable” (figuras 1 y 2).

La “Nueva Coronica” pues, se constituye como un texto polifónico.

Cuando nuestra antropóloga afirma que Guamán Poma “aunque muy aculturado, es indio, y no mestizo” (51), anuncia que si bien el manuscrito puede ser deudor de la literatura de imágenes del Siglo de Oro y de las políticas de evangelización de los Concilios Limenses, son las “estructuras simbólicas andinas” las que jerarquizan estos elementos. En efecto, cuando se discurre por las páginas y los dibujos de la “Carta al Rey”, se podría rastrear el cosmos andino. Su *imago mundi* si bien ya interferido por un catolicismo usual en el siglo XVI, usa modelos de interpretación propios como el parentesco, la organización territorial cuzqueña y un mesianismo vinculado a la idealización del pasado precolonial, en que las figuras del inca y del rey (homologados) emergen de la medianía de un mundo alterado y se ofrecen como salvadores.

De igual modo, López-Baralt recrea una idea de Mignolo: la literatura americana antes de estudiarla dentro de los cánones de la literatura castellana, hay que enfatizarla más bien desde su recepción. Y esto es para nosotros una idea fundamental. América tuvo una inmensa tarea de *traducción* de la cultura europea. Casi todo fue comprendido con nuestros códigos. La fauna y la flora europea se minimizaron o se engrandecieron, animales y plantas fueron aclimatados, la religión en nuestras tierras remarcó el discurso alucinado en quechua, aymara o nahua.

Los milagros agónicos en tierras europeas por la reforma protestante, aquí fueron resucitados, las ideas censuradas del joaquinismo o del sebastianismo (pasado el vendaval cátaro) de las órdenes mendicantes fructificaron en nuestro suelo, soldándose con el mesianismo amerindio. Y por último la imaginería religiosa tuvo aquí nuevos motivos en una mutua influencia, pues también el arte indígena encontró en las historias bíblicas y los catecismos coloniales, un nuevo manantial de inspiración. Y es aquí donde nos detendremos un momento.

Muchas culturas no occidentales (como América, África o las pequeñas sociedades del Pacífico occidental) tuvieron ante ese extraño objeto al que los europeos prestaban mucha importancia, una curiosidad que luego serviría para adueñarse en sus propios términos: el libro.

El libro no solo representaba el poder de los colonizadores y los amos, sino que era uno de los pocos “objetos” que también podía ser compartido y que podía transformarse en una fuente permanente de representación y de fantasía.

Estenssoro (2003) ha insinuado que la “religión andina” le debe mucho a los catecismos y sermonarios que llegaron a todos sus rincones, gracias al empeño de los concilios limenses. Pero también es cierto que los indios y mestizos que manejaron con destreza el libro y la escritura, si bien lo usaron para la denuncia o para exponer discursos paralelos o imbricados al/de la cultura europea, esto tuvo un costo. Casi todos los americanos que escriben son para serlo *aculturados*, es decir, nuevos en la fe y adscritos (aunque a regañadientes muchos de ellos) al nuevo orden colonial.

Mestizos como Garcilaso o como los autores de la historia de los Chichimecas o de Tlaxcala, desfilan muchas veces como escritores aliados de los españoles, por eso su especial interés en incorporar el catolicismo a su pasado prehispánico.

¿Entonces es Guamán Poma un traductor? ¿Un fronterizo y a caballo entre dos sociedades y un universo mental mixto?

La misma autora nos da algunas claves. Explica que sólidas tradiciones europeas como la de los libros ilustrados, las cintas parlantes y las imágenes dantescas del cosmos cristiano pueden ser contrastadas con la ideología andina. Y nos da dos hipótesis de trabajo: el hecho de reducirlos y otorgarles tierras, los vinculó nuevamente a los mismos fenómenos astrológicos que reavivaron su mirada panteísta de los nuevos signos cristianos. Y el hecho de adscribirlos a una legislación separatista impidiendo la formación de un clero indígena evangelizándolos en quechua y manteniéndolos lejos de la alfabetización, lograron la vitalidad de su tradición oral y la supervivencia del simbolismo religioso en “sus formas lingüísticas”.

Y esas “estructuras simbólicas” estarían presentes en la “Nueva Coronica”. No disuelven los diferentes subtextos del documento sino que las “amalgaman”. Los especialistas han discutido el caso de la noción andina del espacio (como la tripartición y la cuatripartición) en los mapas del cronista de Chipao (Ossio, 2008). Del tiempo expresado en las “cinco edades cosmológicas” y su lectura de la organización social a través de los sistemas de parentesco, su tendencia endogámica y el deseo de recuperar un orden perdido en donde el “príncipe yarovillca” tendría su lugar.



Podemos decir, además, que el cronista como un moderno etnólogo realiza el tránsito de un “yo testifical” a un “yo narrativo”.² Y en este proceso no solo objetiva la realidad que lo rodea, sino que para realizar ese acto de representación parte de él mismo, es decir desde su “situación” como intérprete, notario y caminante en el escenario colonial. El mismo se denominaría “indio ladino” y luego de “cronista” y como en un círculo hermenéutico, se convierte en el traductor de una traducción.

II

En esta sección queremos destacar la visión de Guamán Poma sobre las mujeres indígenas, la sexualidad y el mestizaje. No olvidemos, sin embargo, que fue Macera en un trabajo pionero (1978) quien ha discutido este tema casi clandestino en la historiografía peruana.

Aunque su ensayo está dedicado a las ciudades coloniales de fines del siglo XVIII, se ve entre brumas el rol de las mujeres indígenas y negras y su posición social. Sobre todo de estas últimas, pues la lujuria de los hombres era consecuencia de “zambas y negras limeñas (y) de su lascivia” (341). Igual concepto sobre esos encantos femeninos se tenía en la isla de Cuba (Stolcke 1992) y en el México colonial (Muriel, 1974).

La distancia social y étnica fermentaba el imaginario colonial al atribuírsele a las mujeres no-blancas rasgos de lascivia, desvergüenza y extrema fecundidad. No estamos lejos de las reflexiones de Said sobre el “orientalismo” donde las mujeres fueron descritas exactamente en oposición a las mujeres victorianas y que coincidía con las proyecciones de los varones europeos. En las descripciones de la vida sexual de las asiáticas (y por extensión de las africanas y de las americanas) antes de revelarnos a estas, desnudaban más bien las fantasías masculinas desde el poder.

En primer lugar, el cronista de Chipao privilegió una mirada estática y arquetípica de la sociedad colonial. Fue pues contrario a la movilidad social en una sociedad más bien móvil y dinámica.

“Y ci soys pichero o judio o moro, mestizo, molato como Dios te crió, no hayáis de fuerza cavallero el cacique principal de linaje a Yndio pichero, no hagáys Señor, cino cada uno parese su natural como Dios le crió y nombro en el mundo”³.

Como sabemos los circuitos coloniales dinamizados alrededor de Potosí, articularon una extensa red de bienes y servicios en la cual el conjunto indígena y mestizo se incluyó muchas veces ventajosamente. Y como la categoría de indígena era fiscal, muchos indígenas huían de las reducciones o los mitayos ya no retornaban a sus comunidades y se quedaban en las ciudades ejerciendo oficios urbanos y por los cuales pasaban por *mestizos*.

Esta transformación parece que irritaba a Guamán Poma. Pues en muchos de sus dibujos se esmera en delinear cuidadosamente el traje de los funcionarios y los aldeanos, de los mestizos, indios y demás castas; para adscribirlos en un orden jerárquico, pues la escala étnica era también una escala de sus funciones sociales. *Cada uno en su lugar*, pareciese decir en un lenguaje subsumido por la oralidad como en la cita precedente.

Este conservadurismo social hace, por ejemplo, que su desprecio por Toledo sea expresada entre otras cosas, por el hecho de que haya ejecutado al último Inca, alguien muy por encima del estatus del virrey. La incongruencia entre sus modelos y un “orden empírico” que los refutaba permanentemente, es uno de los rasgos de la obra del cronista.

En segundo lugar, participaba de un orden social normado por la endogamia. Asumía los principios que regularon las jerarquías sociales y simbólicas en las sociedades prehispánicas. Por esa razón se opuso a que los indios advenedizos ocupasen los cacicazgos y demás cargos ventajosos que distribuían los españoles.

Ferviente creyente en el estatus adscrito se opuso al mestizaje⁴, rechazándolo por su connotación de ilegitimidad, de mezcla y por su “condición baja”, es decir por “inclasificables”. En esto coincidía con la ideología colonial de la “pureza de sangre” en que el mestizaje entre blancos, negros e indios fueron denominados como “castas infames” por el aliento de ilegitimidad que despedían. Sin embargo, estas castas eran (al revés de la India) producto de una sociedad abierta, en que la descendencia era más importante que los ancestros y que permitía el ascenso social a través de un curioso proceso de “blanqueamiento” que era a su vez, ambiguo y relativo.

Rechazado el mestizaje por su ideal endogámico proyectó su sanción moral hacia el poder masculino dominante en la República de Indios (encomenderos,

2 Cliford Geertz “El antropólogo como autor” Barcelona: Paidós, 1989.

3 Copia digital facsimilar Copenhague, 1168/1178.

4 Es curioso sin embargo que admirase a su medio hermano mestizo representándolo incluso en un dibujo, como religioso piadoso.

corregidores y curas) y de sus víctimas/aliadas: las mujeres indígenas.

“Y se hacían grandes putas” dice con amargura. El orden social añorado (y quizás soñado) se desmorona con la seducción de sus mujeres.⁵ Ya Morner (1969) había hablado de la preferencia sexual de las mujeres nativas por los “blancos”, mestizos y negros, como una vía de movilidad socio-étnica y de escape del universo rural.

Esta preferencia que rompía el control social de los ayllus se debía a que “le causa la lujuria mucho más a las mugeres porque son más borrachos que los hombres” es decir la vergüenza transitaba por la vía femenina.

En este aspecto Guamán Poma concilia el ideal endogámico con el “concepto del honor” que importaron los españoles del mediterráneo. Al ser la mujer más carne que razón, era más proclive a la caída, por lo tanto los hombres del grupo (padres, maridos y hermanos) estaban obligados a cuidarla, pues sobre ellos recaía el “deshonor”, y la única forma de protegerla era su reclusión en el hogar doméstico alejándola del espacio y la actuación pública, reforzando de este modo su inferioridad (Pitt-Rivers, 1979)

Aquí el cronista revela su faceta más conservadora y aculturada, compartiendo no solo la ideología colonial sino también las enseñanzas de la iglesia. Su retórica se vuelve moralista (la lógica de los vicios/virtudes) muy similar a Calancha, por ejemplo. Las mujeres entonces serían distintas según el arquetipo de la edad de oro o la del caos:

ANTES Pureza/orden social/sexo regulado
 DESPUÉS Mancillada/Contaminada/sexo
 desenfrenado

Al considerar estas uniones como expresiones del pecado, propugna un separatismo socio-étnico que ya está expresado en su *Mapamundi* y que coincide además con las órdenes que impartieron Matienzo en 1567 y Solórzano y Pereyra en 1640 (Osorio, 1990).

Aparte de las consideraciones morales también el cronista tenía preocupaciones de tierra firme: la disminución de la población indígena. El sexo desordenado de las mujeres indígenas y el mestizaje ponían en peligro la estabilidad de la población originaria. Un miedo

a la “invasión” de gentes sin un pasado que los legitime y sin pertenecer a un espacio determinado, podrían copar los lugares que por derecho les pertenecía a los nativos y que entre ellos, él se incluía. De ahí quizás su obsesión por demostrar su condición de indio noble a quien la conquista había ninguneado. Estar al borde del sistema le confería lucidez.

A diferencia de otros sub-textos, esta vez el traductor de Cristóbal de Albornoz legitima lo ajeno a través de mecanismos “nativos”.

III

A modo de conclusión podemos presentar algunas propuestas de la autora y que giran en torno a las influencias occidentales o indígenas en la obra de Guamán Poma. Y esto es inevitable en todas las obras americanas consumado ya el proceso colonial y poscolonial. En que las literaturas mestizas, las “otras literaturas”, las polifónicas o heterogéneas producen esa ansiedad de saber si las lógicas nativas (negras o amerindias) se imponen o se subsumen a las occidentales y eso ocurre en todos los órdenes: el parentesco, el simbolismo, las actividades productivas, la religión o la noción del espacio.

Al igual que el Inca Garcilaso en quien los eruditos criollos destacaron su formación humanística (como Durand o Porras) u otros que rastrearon más bien sus “coros mestizos” y su legado indio como lo hizo Mazzotti; de igual modo sucede con nuestro cronista. De las posturas más indianistas como Wachtel, Ossio o Adorno a las más europeístas o mixtas como Mac Cormack o López-Baralt, el cronista es objeto de permanente discusión.

Por ejemplo en una parte López-Baralt dice que “se trata de la relación privada escrita por un autor amerindio que hace uso de convenciones retóricas occidentales desde una perspectiva nativista” (76,77) o “Su complejidad lo convierte en testimonio ambiguo, tanto de aculturación como de continuidad cultural andina” (189).

Yo creo que ni lo uno ni lo otro y quizás solo el contexto colonial lo explique. Su desazón por el cataclismo social y cultural producido, hace que en su texto haya “más de ideología que de historia” (194) y por lo tanto se pueda abandonar la noción de ambas tradiciones como ámbitos severamente circunscritos y verlos como porosos, mutuamente influenciados e intercambiables en que “El concepto de policulturalidad permi-

5 “(en) sus mugeres no se halló adúltera ni auida puta ni puto porque tenían una reccla” dice de las mujeres prehispánicas.



te iluminar la manipulación de los distintos sistemas de signos en la carta crónica” que “articula retóricas y actitudes de diverso origen, y cuyo eclecticismo está enraizado en el contacto —y conflicto— del virreinato peruano” (481).

Para terminar con una conclusión que ilumina el texto entero: “En tanto carta, la crónica tiene como receptor al rey: en tanto libro, el receptor deviene múltiple: las diversas clases y grupos étnicos del virreinato peruano” (ibíd).

Y si bien la literatura especializada sobre el cronista indio se debe entre otras cosas a la preocupación por indagar las cuestiones de la identidad en una sociedad que había experimentado cambios profundos y que con la apropiación del texto por parte de los colonizados se abrían rutas privilegiadas para indagar los orígenes, las naturaleza y el ámbito de estas identidades, también esa preocupación puede mirarse de otro modo.

Quizás detrás del impulso académico de identificarse o de sentir empatía con el Otro, subyace el deseo de apropiarse del discurso de los sujetos colonizados. La oposición entre el Yo y el Otro, también puede ser cuestionada. Después de todo, la categoría del Yo es tan sospechosa como su categoría opuesta, la del Otro, pues las construcciones de esta última son a menudo autoproyecciones de múltiples circunstancias que tienen que ver entre otras, por el estatus de los especialistas, el material empírico utilizado, la distancia respecto de la sociedad que se estudia y los paradigmas utilizados.

Creo finalmente que a Guamán Poma de Ayala su amargura lo liberaba y de paso, nos liberó.

Referencias bibliográficas

- ADORNO, Rolena (1989). *Cronista y Príncipe: la obra de don Felipe Guamán Poma de Ayala*. Lima: PUCP.
- DEAN, Carolyn (1999). *Los Cuerpos de los Incas y el Cuerpo de Cristo: El Corpus Christi en el Cuzco colonial*. Lima: UNMSM/Banco Santander.
- ESTENSORO, Juan Carlos (2003). *Del paganismo a la santidad: de la incorporación de los indios al catolicismo, 1532-1570*. Lima: PUCP/Instituto Riva Agüero/IFEA.
- GEERTZ, Clifford (1989). *El antropólogo como autor*. Barcelona: Paidós.
- LÓPEZ-BARALT, Mercedes (1988). *Icono y conquista: Guamán Poma de Ayala*. Madrid: Hiperion.
- MACERA, Pablo (1977). “Sexo y coloniaje” en *Trabajos de Historia* Vol.3, Lima: INC: 297-312.
- MORNER, Magnus (1969). *La mezcla de razas en la historia de América Latina*. Buenos Aires: Paidós.
- MURIEL, Josefina (1974). *Los Recogimientos de Mujeres*. México: UNAM/Instituto de Investigaciones Históricas.
- OSORIO, Alejandra (1990). “Seducción y conquista: una lectura de Guamán Poma” en *ALLPANCHIS* 35/36: 293-327.
- OSSIO, Juan M. (2008). *En busca del orden perdido: la idea de historia en Felipe Guamán Poma de Ayala*. Lima: PUCP.
- PITT-RIVERS, Julian (1979). *Antropología del honor o política de los sexos: ensayos de antropología mediterránea*. Barcelona: Crítica.
- STOLCKE, Verónica (1992). *Racismo y sexualidad en la Cuba colonial*. Madrid: Alianza Editorial.

ROMMEL PLASENCIA SOTO