

**Felipe Guaman Poma de Ayala, voz continente:  
Vigencia de un “mediador” en el horizonte comunicacional andino del siglo XVI**

Por **Ximena Andrea Póo Figueroa**, Magíster en Relaciones Internacionales y Comunicación por la Universidad Complutense de Madrid, licenciada en Comunicación Social y periodista por la Universidad Austral de Chile. Actualmente es académica y coordinadora académica de la Escuela de Periodismo de la Universidad de Chile, además de cursar el Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos en la Facultad de Filosofía y Humanidades de dicha casa de estudios. Escuela de Periodismo y Centro de Estudios de la Comunicación (CECOM), Instituto de la Comunicación e Imagen, Universidad de Chile. Correo electrónico: [xpoo@uchile.cl](mailto:xpoo@uchile.cl)

### **Resumen**

Las prácticas y estrategias que suponen las negociaciones imbricadas en las acciones comunicativas son una fuente en la que aún queda mucho por indagar a partir del estudio de *Nueva Crónica y Buen Gobierno*, de Felipe Guaman Poma de Ayala. La obra, si bien ha sido profundamente investigada por autores como Rolena Adorno, abre, tal como ella misma lo sostiene, entradas a reflexiones transdisciplinarias diversas que permitan seguir develando las miradas y sentidos que propone e interpela un texto como éste. Guaman Poma se visualiza como una voz continente al ser fuente y a la vez testigo e “informador” de otros y para otros; una voz que registra su propia voz y la de otros, interpretadas de acuerdo a su punto de vista y sus fines que hablan de la búsqueda de horizontalidad de poderes y autoridad con el fin de establecer un orden colonial distinto al que él visualiza al percatarse del “mundo al revés” construido desde las asimetrías. Un registro redactado y dibujado por un “intermediario” cultural en un espacio de mediación andino. Complejo es, por tanto, el texto y su contexto, por cuanto registros como éste dan cuenta de los silencios sobre los que se debería seguir indagando, tal como ya lo han hecho (y siguen haciendo) investigadores del mundo andino en el intento por *descolonizar* la memoria de América y darle un sentido más polifónico a lo entiende por los tiempos y espacios coloniales y sus huellas sobre la conciencia occidental y latinoamericana.

### **I. Presentación**

La “formación discursiva” a la que se refiere Edward Said para identificar las estrategias en diversos ámbitos privados y públicos –constituyendo así un *ethos* cultural- sobre cómo la intelectualidad occidental construyó la noción de Oriente, sostiene una tensión clave a la hora de trasladar esta premisa al ámbito de la “creación” de los imaginarios a partir de los cuales, desde el siglo XIX, se enuncia y construye la noción de América Latina. Una “formación discursiva” que necesariamente, pero no comúnmente, involucraría ciertos cruces e intercambios registrados desde el siglo XVI, en el sentido de cómo los amerindios se apropian de lo europeo para registrar su memoria, una memoria tensionada por la dominación y luego por las dinámicas del mestizaje.

La invención de América se perfila en el siglo XIX con anclajes y referentes precisos en el momento del “descubrimiento”, cuando el “otro” no es tal sino extensión del europeo en tanto contenedor de los significantes que la hegemonía europea pretende perfilar en esa extensión, en ese margen que la geopolítica del poder dada desde una perspectiva imperial. Lo anterior plantea miradas sobre América Latina que aquí cuestionan el

eurocentrismo a propósito de su propia denominación en tanto colonización de lenguaje, símbolos y memoria. Los “otros” son borrados para instalar sobre ellos una nueva construcción de sentidos con el fin de que los “otros” en tanto sujetos invadidos – bárbaros, iletrados, caníbales- elaboren el mapa identitario que el europeo pretende como proyecto unificador entre heterogeneidades complejas.

Se plantea aquí una suerte de aproximación a autores poscoloniales de referencia, como Martin Lienhard, Edmundo O’Gorman, Edward Said, Enrique Dussel, Walter Mignolo y Mary Louise Pratt, quienes han trabajado la idea de América en el proceso modernizador del siglo XIX y cómo el eje colonial se funda tanto en Europa como en las élites latinoamericanas en una ideología del poder basada en la asimetría, en la imposición de “semejanzas” y en una teología que encuentra sus fuentes en el “descubrimiento” y en la cruzada colonial.

La colonia (letrada en cuanto alfabeto occidental) tiende a borrar la historia precolombina (oral, pictórica, escultórica, escritura picto-ideográfica entre otros registros no alfabéticos en primera instancia) para situarla en una jaula hecha a medida por el colonizador, dependiendo de sus intereses económicos, políticos, militares y religiosos que traducían o definitivamente ignoraban la memoria de los amerindios a partir, por ejemplo, de la conversión religiosa y la administración de las leyes y la aplicación de la burocracia en tanto dispositivos de hegemonía.

Pero, ¿cómo resistir a esta colonización del lenguaje, de la memoria, de la historia? ¿Cómo “descolonizar” y buscar ciertas horizontalidades en el poder para producir una cierta comunicación intercultural? Se configura la interrogante que sustenta el espíritu de esta propuesta. Análisis de registros conocidos como el Popol Vuh y los Libros de Chillám Balám son ejemplos que “ilustran la resistencia de los amerindios a los esfuerzos misionales de colonizar la memoria. Con el paso del tiempo, la escritura alfabética que los frailes orgullosamente transmitieron para efectivizar la cristianización, fue empleada por los amerindios para estabilizar su pasado, adaptarse al presente y transmitir sus tradiciones a la futuras generaciones”.<sup>1</sup> Frailes que, es necesario considerar, no dudaron en emplear, cuando lo requerían, la violencia para lograr que el alfabeto europeo saliera fortalecido en la disputa por el campo cultural situado en lo que para ellos era el Nuevo Mundo. Y es necesario acotar, además y tal como lo menciona Mignolo, que a las resistencias mencionadas se suman en el siglo XVI casos como el inka Garcilazo de la Vega y el de Felipe Guaman Poma de Ayala (1534-1646, aunque no hay certeza exacta de las fechas)<sup>2</sup> en el mundo andino.

Estos dos últimos escriben con el alfabeto de los colonizadores. El primero se integra, es un integrado crítico, mientras Guaman Poma busca en la inclusión del lenguaje de los

---

<sup>1</sup> Mignolo, Walter. “La colonización del lenguaje y de la memoria: complicidades de la letra, el libro y la historia”, en Iris Zavala (coord.), *Discursos sobre la “invención” de América*. Amsterdam: Editions Rodopi, p. 213, 1992.

<sup>2</sup> Más datos básicos y en sugerente actualización en [http://es.wikipedia.org/wiki/Felipe\\_Guaman\\_Poma\\_de\\_Ayala](http://es.wikipedia.org/wiki/Felipe_Guaman_Poma_de_Ayala): “En 1908, en la Biblioteca Real de Copenhague (Dinamarca), fue descubierto un antiguo manuscrito de 1.180 páginas. Su publicación facsimilar (realizada por el Instituto Etnográfico de París) se hizo años más tarde, en 1936 (...).El historiador peruano Raúl Porras Barrenechea piensa que la ruta que siguió este manuscrito tiene que ver con la persona del embajador de Dinamarca en la corte española (1650-1655 y 1658-1662), Cornelius Pedersen Lerche, quien habría enviado el documento a la corte danesa”.

colonizadores y el quechua dignificar la memoria de sus antepasados, situarla en un lugar de relevancia frente al colonizador y comunicar, mediante esta particular transculturación, la historia oral bajo el registro de la escritura a modo de crónicas. Es en estas crónicas donde es posible visualizar lo que para Said es el sujeto “entre dos mundos”, situado en la resistencia de la construcción de su propio *in beetwen* a propósito de los supuestos contemporáneos de Homi K. Bhabha<sup>3</sup>.

La propuesta de este escrito es buscar esos intersticios que vinculan a las crónicas de Guaman Poma con las voces que recoge en su extenso texto, desde una propuesta ubicada en el ámbito de la “zona de contacto” que sustentan las figuras simbólicas construidas desde los supuestos de la comunicación intercultural que aquí operan a través de la crónica. La crónica en este caso se aventura como continente polifónico “traducido”, como un intermediario perteneciente a una aristocracia amerindia que realiza un largo viaje para dar cuenta de su mundo también transitado por el proceso de conquista y colonización.

## II. Guaman Poma: la memoria ausente resituada

Guaman Poma –un “amerindio yarovilca hispanizado”, aristócrata y purista en cuanto desprecia a lo mestizo- resiste como una suerte de contrapoder que se rebela ante los letrados que le han impuesto no sólo una escritura sino que también una memoria, un sentido de mundo, un sentido de entenderse, una simbología funcional al poder ejercido. El se rebela a la situación colonial –en donde él está inserto, alfabetizado y en el desplazamiento a ser post-alfabetizado- en la que, como norma hegemónica, “el acto de escribir la historia de una comunidad significa, al mismo tiempo, reprimir la voz de ella y la posibilidad de que sus miembros sean escuchados (en donde inevitablemente existe) una colonización de géneros (o tipos) discursivos”.<sup>4</sup> El resiste –aunque desde la perspectiva del “buen cristiano”, idealizando lo andino, al amerindio que se apropia de lo hispano que le es útil- a que rescriban su pasado para situarlo en el presente y proyectarlo en el futuro hacia Europa y, por qué no pensarlo, hacia los propios indígenas del mundo andino.

*Nueva Crónica y Buen Gobierno*, escrito hacia 1615 por Guaman Poma como registro de cartas dirigidas al rey español Felipe III es un documento de 1.189 páginas y 398 dibujos que nos permite resituar el análisis de los discursos de intermediarios, las zonas de mediación, por medio del lenguaje como constitutivo de una memoria que estuvo ausente, en tanto sentido de comunicación de imaginarios, de la “invención” de América Latina propiciada desde el discurso europeizante. Una memoria que muchas veces ha dejado fuera de la reflexión micro y cosmovisiones, y prácticas culturales –en tanto visiones de mundo y formas de codificación- que, efectivamente, convivieron en un mismo espacio en donde, por cierto, los dispositivos y actos comunicacionales debieron ser cotidianos. En ese sentido, Guaman Poma se situaba en esa “zona” como un traductor, un intermediario que revaloriza en el escrito a las fuentes orales como transmisoras de una memoria y de una huella presente.

---

<sup>3</sup> Véase Bhabha, K. Homi. *El Lugar de la Cultura*. Buenos Aires: Ediciones Manantial SRL, 2002.

<sup>4</sup> Mignolo D., Walter. “La colonización del lenguaje y de la memoria: complicidades de la letra, el libro y la historia”, en Iris Zavala (coord.), *Discursos sobre la “invención” de América*. Ámsterdam: Editions Rodopi, p. 197, 1992.

*“EL PRIMER COMIENZO: LA HISTORIA donde se comensó a escriuirse este dicho libro, Primer corónica y de buen uiuir de los cristianos, que es la historia y uida y cristiandad que pasaron seruiendo a Dios los dichos don Martín de Ayala, segunda persón del Topa Ynga Yupanque, y su muger, doña Juana Curi Ocllo1, coya [reina], hija de Topa Ynga Yupanque, y de sus hijos.*

*Que le daua el dicho exenplo y castigo y dotrina que le dio a su entenado Martín de Ayala, mestizo sancto, y le enpuso y le metió a seruir a Dios. Y rrecibió el áuito de hermitaño de edad de doze años y le puso en estudio y dotrina; con sus propias manos le castigaua, el qual por dónde uino a crescer.*

*Y el dicho sancto hombre le enseñó a sus hermanos y al autor deste dicho libro, por dónde se bino a escriuirse la dicha Primer corónica por este dicho galardón mestizo, por los uertudes y oraciones que hazía este dicho cacique prencipal y su señora”..<sup>5</sup>(15)*

Las referencias a construcciones identitarias autoreferenciales se advierten en este fragmento de Guaman Poma, quien escribe desde el espacio andino situado en la zona simbólica liminal, fronteriza, que ha condicionado el español desde el gran quiebre de la conquista. “Su complicado texto intercultural y su trágica historia ejemplifican las posibilidades y los peligros de escribir en lo que yo llamo “zonas de contacto”, espacios sociales en los que las culturas dispares se encuentran, chocan y se enfrentan, a menudo en relaciones de dominación y subordinación fuertemente asimétricas: colonialismo, esclavitud o sus consecuencias como se las vive en el mundo hoy en día”.<sup>6</sup>

La propuesta es indagar en ciertos fragmentos del registro de Guaman Poma para dar cuenta de esa zona de mediación y de resistencia al orden colonial impuesto; un orden que, al mismo tiempo, reconoce (sus elementos culturales y religiosos, sobre todo) como suyos en tanto los resignifica, como en el texto que se acaba de exponer en español y quechua sobre la condición de andino o como Guaman Poma hace una relectura andina de relatos bíblicos sobre el origen del mundo, una lectura de la que, ya en el siglo XX se ha apropiado incluso la Teología de la Liberación para provocar desde América Latina una resistencia cristiana-amerindia a la hegemonía cristiana-occidental.<sup>7</sup>

El texto, como es sabido, también incluye una revisión crítica a la conquista española, denunciando abusos, y finaliza con un diálogo ficticio con Felipe III, aconsejándolo –no desde la asimetría, como se ha visto- sobre cómo establecer alianzas para establecer un cogobierno entre las elites españolas –que construyen al otro desde la dominación- y andinas, donde, por supuesto, su interés geopolítico y de salvaguarda cultural es claro. Es posible incluso situar a Guaman Poma desde la teoría crítica en el sentido que hay quienes proponen que este texto es parte de la genealogía de dicha teoría, interpelándonos desde los siglos XVI-XVII para preguntarnos sobre qué condiciones

---

<sup>5</sup> Guaman Poma de Ayala, Nueva Crónica y Buen Gobierno. Disponible en <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/15/es/text/?open=id3084860>. Existe un notable registro electrónico del trabajo de Rolena en Det Kongelige Bibliotek donde se puede encontrar el texto disponible en red: <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/titlepage/es/text/?open=id3083608>. Visitado en septiembre de 2007. Nota: resulta interesante y sumamente provocador revisar el proyecto que da origen a este sitio web, considerando que en 1997 se propuso a la UNESCO declarar estas cartas y dibujos como parte de la lista Memoria del Mundo. En el sitio es posible encontrar textos de Rolena Adorno relativos a la transcripción y el proyecto surgido en 2004. La crítica literaria, lingüista y crítico estadounidense Rolena Adorno escribió junto al etnohistoriador John Murra (1916-2006) una de las obras más relevantes sobre el texto y sus referencias más directas se pueden encontrar en *Guaman Poma de Ayala: Writting and Resistente in Colonial Peru*, Austin, Texas. UP, 1986

<sup>6</sup> Pratt, Mary Louise. *Ojos Imperiales. Literatura de viajes y transculturización*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, p.22, 1997.

<sup>7</sup> Véase Dussel, Enrique. *Filosofía de la Liberación Latinoamericana*. Bogotá: Editorial Nueva América, 1979. El autor hace referencias sobre el legado de Guaman Poma en estas materias.

materiales y subjetivas constituyen hoy a las identidades latinoamericanas y, para el caso, a las “propiamente” andinas.

El espacio discursivo de Guaman Poma –interpelando al espacio discursivo hispano desde lo indígena- ofrece esos desplazamientos desde un ámbito que es propio también de la comunicación en tanto aprendizaje social<sup>8</sup>, como si sus cartas fueran un dispositivo de comunicación que se sugiere recorrer –tal como se viene haciendo muy recientemente, en especial desde los años ’70, con la emergencia de los estudios poscoloniales- para indagar en nuevas formas de lecturas –“hacer hablar” a sus letras y sus dibujos, con marco europeo y contenido simbólico andino en las cartas de Guaman Poma- para provocar la reflexión intelectual –en ningún caso esencialista- sobre ¿qué nos constituye hoy?

Sobre las definiciones de lo identitario que se podría extraer del texto es pertinente relevar la tensión que distingue José Luis Martínez al describir la construcción de discursos desde lo hispano y desde lo indígena (Guaman Poma): “... más allá de las variantes, de los matices, de las distintas construcciones identitarias con que cada uno de estos grupos pudo expresar algunas de sus propias definiciones sobre lo identitario, todas ellas comparten una percepción de que las sociedades indígenas componían un universo de unidades discretas, más o menos flexibles o discretas, dialogales y referenciales, construidas en diversos planos de significación, marcando así, la ausencia de una definición común, integradora de conglomerados mayores”.<sup>9</sup>

Es así como el “mundo al revés” que presenta Guaman Poma se enuncia desde un punto de quiebre en la negociación política entre las elites andinas dada, principalmente, por el trato que Francisco de Toledo impone a las comunidades de ese espacio simbólico. El establece un quiebre que apela a la resistencia frente al hispano, al mismo tiempo que aboga por un nuevo orden colonial:

*“MALA REPREHENCIÓNI del corregidor y amenazas que haze a los yndios en este rreyno, dize acá:*

*Cam runacuna, allilla uyariuay. Reypa corregidorninmi cani. Reytam manacune alli colquita tarinaypac. Allilla cimita oyariuay. Tiniente, alcalde, mayorpa camachiscanta ruranqui, puchucananpac. Mana cayta ruranqui, carcusayqui coraca cayniquimanta. Cayta ruray cay prouinciapi a.*

*Dize acá: “Bosotros caciques, mandoncillos, oýme bien: Yo soy corregidor del rrey que yo pidi merced al rrey para ganar buena plata. Oýme palabra bien: Obedese al tiniente y al alcalde mayor. Lo que mandare aueslo de hazello para hilar, para texer, para sacar el uino al Cusco. Y ci no hazéys todo esto, yos prometo de echarbos de buestro cacigasco. Y acá lo hazed y cumplid en esta prouincia.”*

*Con esta mala rreprehención y amenaso luego manda dalle al cacique un trago de uino al pobre cacique y el dicho cacique combida de dalle treynta o quarenta yndios trageneadores. Con esto hazen falla de yndios en las dichas minas y rrezago de tributo y se pierde sus sementerasy se ausentan de sus pueblos todos los yndios deste rreyno”.<sup>10</sup> (712).*

El texto de Guaman Poma bien podría incluirse en lo que Martín Lienhard ha denominado “literatura escrita alternativa”<sup>11</sup>, por cuanto propone una forma de comunicar al otro la existencia propia, constituida como tal a propósito de una

<sup>8</sup> Véase Habermas, Jürgen. *La Teoría de la Acción Comunicativa*. Madrid: Ed. Taurus, 1988.

<sup>9</sup> Martínez, José Luis. *Voces, discursos e identidades coloniales en los Andes del siglo XVI*. Disponible en [www.uchile.cl/facultades/filosofia/centros/cultura/martinez.html](http://www.uchile.cl/facultades/filosofia/centros/cultura/martinez.html).

<sup>10</sup> Disponible en <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/726/es/text/?open=id3089281>.

<sup>11</sup> Véase Lienhard, Martín. *La voz y la huella*. La Habana: Casa de las Américas, 1990.

autoconciencia referencial. Estaríamos, por tanto, en la presencia de un juego de palabras y de poder que propone “una construcción de la identidad desde lo andino”<sup>12</sup>. Y mientras Guaman Poma recurre a escritura y dibujos para transmitir a Felipe III su visión de la historia andina (manejando los atributos comunicacionales indígenas e hispanos), otros están comunicando, en paralelo, por sólo citar un ejemplo, a través de registros pictóricos, escultóricos, ritos, danzas, textiles...

Sobre la “visión” Guaman Poma es interesante destacar cómo el autor –fuente e informante, voz de otras fuentes- se refiere al “descubrimiento” de las Indias en Perú y su noción de Nuevo Mundo, claramente impregnada de una imaginaria propia de los españoles y, sobre todo, de un conocimiento que sólo la élite podía ofrecer y demandar a partir de datos concretos y precisos, de información privilegiada, también hecha parte ya de su historia y la de su pueblo y sobre la que él pretende dar un nuevo sentido de memoria y poder.

*“PRIMER CONQVISTA DESTE REINO: Conquista que se hizo deste rreyno y descubrimiento y primer español de Castilla:*

*De Jerusalén descubrió el apóstol de Jesucristo; el señor San Bartolomé salió a este tierra y se bolbió en tiempo que rreynaua el Ynga Cinche Roca sólo el Cuzco y parte del Collau.*

*Y después, ciendo papa Bonefacio nono, niapolitano pontífise, y después se descubrió el camino de la mar en el año de 1493 años. Ciendo papa Alexandro sexto, español, enperador de Roma Maximiliano, rreyna de España doña Juana, se supo la Mar de Sur setecientas leguas a Paraguay a las Yndias. Y auído nueua en toda Castilla y Roma de cómo se auía hallado el Mundo Nuevo, que acá lo llamaron los hombres antiguos de Castilla.*

*Estaua esta tierra en más alto grado, acá lo llamaron Yndias. Quiere dezir tierra en el día, como le pucieron el nombre tierra en el día, yndias, no porque se llamase los naturales yndios de yndias rrodearon yndios el qual esta tierra está en más alto que todo Castilla y las demás tierras del mundo. El primer bocablo fue el Mundo Nuevo; este título y uerdadero nombre tiene y se llama naturales. Y acá los chapetones les llama yndios y se llama hasta oy y hierran. Como a los españoles le llama en común españoles uira cocha, también en común dirán uira cocha acá yndios, cada parcialidad se tiene sus nombres, Castilla, Roma... ”.*<sup>13</sup>(368)

*Nueva Crónica y Buen Gobierno*, de Felipe Guaman Poma de Ayala (s.XVI) es un texto no clausurado en sí mismo, sino al contrario, considerando que permite múltiples entradas y miradas hacia complejidades al interior de América Latina, a un mundo andino presente hasta hoy.

El texto, considerado en su contexto, habla de estrategias con propósitos claros de increpar al poder dominante, de levantar subalteridades con el fin de incluir voces que de otra forma permanecerían silenciadas y desde ahí aniquiladas. Es por eso que los estudios culturales relevan este tipo de voces, permitiendo que las construcciones de los imaginarios latinoamericanos se nutran de visiones más cercanas al “orientalismo” que sostiene Edward Said, en donde lo occidental se apropia para reconstituirlo en ejes discursivos no esencialistas sino más bien conectados con la memoria amerindia, a la que Walter Mignolo alude –puentes persistentes entre lo moderno y lo colonial- y desde la que podemos preguntarnos ¿y qué nos constituye hoy? Hablamos más bien de matices, de resistencia al blanqueamiento y al borramiento en las elecciones –muchas veces no libres, por cierto- de las identidades.

---

<sup>12</sup> Véase Adorno, Rolena y Mur, Martin. *Guaman Poma: literatura de resistencia en el Perú colonial*. México: Siglo XXI, 1991; y Quispe-Agnoli Rocío. *La fe andina en la escritura. Resistencia e identidad en la obra de Guaman Poma de Ayala*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad de San Marcos, 2006.

<sup>13</sup> Disponible en <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/370/es/text/?open=id3087886>.

El texto de Guaman Poma es una posibilidad de registros, donde el simbolismo es clave para anclar la interrogante anterior que se articula como punto de enunciación. Registro que, a propósito de Martin Lienhard, podría situarse en la “literatura escrita alternativa” en oposición al “secuestro del discurso”. Una alternativa desde la década los ’70 especialmente, y con más o menos énfasis desde ahí, que gana cierto terreno a aquellos registros que continúan “inventando” a América Latina desde un Occidente que no sólo se sitúa afuera –en términos geopolíticos y culturales- sino que es interno. Habría que situar, por tanto, a este extenso escrito en los intentos de instalar los discursos de posoccidentalismo sobre los que advierte Mignolo.

Guaman Poma forma parte de esas voces continente –todos los tiempos, espacios, sujetos, lenguas- al incluir fuentes diversas, al ser él mismo autor y no sólo testigo, asumiendo una especie de “voluntad de verdad” algo mesiánica al dar cuenta de un legado hasta su momento “secreto” y que le tomó tiempo decantar luego de un largo viaje se podría decir hasta místico. La voz del autor aparece entre las fisuras de poderes externos e internos de hegemonías coloniales.

### III. El largo viaje de un “intermediario”

En el viaje entre Lima y Cuzco<sup>14</sup>, ahora visto como crucial en la obra de Guaman Poma, se hace posible establecer ciertas metáforas que ayudan a comprender cómo este cronista daba cuenta de su experiencia, sus sentidos y de las experiencias de otros en un contexto de dominación, sobre todo violenta en la etapa de exterminio llevada a cabo en Los Andes.

El viaje va marcando huellas. Guaman Poma las quiso marcar a través de una iconografía que superponía al orden europeo la visión de mundo de un sistema de representaciones andino, y a través de las letras. Estas últimas dan pista sobre la disputa del poder que los intermediarios como Guaman Poma (que en sí mismo es un intermediario que se reconoce como un autor que lleva en sí los atributos del halcón, que es lo dado por la divinidad de las alturas, y del puma, que lo sitúa en el ámbito de la divinidad de la tierra) protagonizaron en el espacio de una ciudad letrada que los españoles comenzaban a imponer para censurar a los “otros” y evitar así sus huellas. Por eso el texto de Guaman Poma lo habría y lo habrían mantenido en “secreto”, aunque no borrado.

Para los europeos, tal como lo advierte Rolena Adorno, “la ciudad letrada representaba inevitablemente a los “otros”, ante el mundo y ante sí misma, como estereotipos sin especificidad. Que compartían una serie básica de rasgos negativos” entre los que menciona, para el caso, “la falta de letras (o la presencia de de lenguajes simbólicos que representaban creencias perversas)”<sup>15</sup>. Es la ciudad letrada que, sostiene Rama, se resiste al movimiento, a la ciudad real, a la histórica en el sentido de las transformaciones sociales y los cruces transculturales que en ella se pliegan, repliegan, expanden, colisionan, ensamblan.

---

<sup>14</sup> Es interesante ver cómo Guaman Poma describe ambas ciudades y las estructuras de poder y autoridad que en éstas subyacen. Para el caso de Lima, bajo administración española completamente, ver la página 1032 de la versión citada; y para el caso de Cuzco, que de alguna manera preserva su glorioso pasado inca, ver la página 1052.

<sup>15</sup> Adorno, Rolena. *Cronista y príncipe. La obra de don Felipe Guaman Poma de Ayala*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial 1989, p.243.

Coincidimos con Adorno, a propósito de la obra de Rama, en el sentido de que “la manera en que las elites negaron la existencia de las letras entre los grupos colonizados (el caso amerindio) o las asociaron con la conservación de sectas diabólicas (el caso morisco) revela la importancia del lenguaje en relaciones de dominación intercultural”.<sup>16</sup> De hecho, el dominio de las letras y del sistema legal impuesto era fundamental para defender los derechos indígenas como propietarios de la tierra en un contexto de dominación y heterogéneas disputas internas.<sup>17</sup>

Del exhaustivo estudio de Adorno se desprende un punto tremendamente importante para la reflexión posterior: “... Guaman Poma estaría pensando en la labor de los misioneros para convertir el quechua en un idioma escrito (...). El hecho de que los dos lucharan (en su análisis incorpora a Núñez Muley, para el caso morisco) por conservar sus propios idiomas como *lengua franca* subraya el lugar central de la cuestión del lenguaje en la sociedad colonizada. Su preocupación por el “prioritario orden de los signos”, en la expresión de Rama, revela que ellos tanto como los representantes de la ciudad letrada que querían mantener la exclusividad de ese orden, reconocían la importancia de los lenguajes simbólicos de la cultura y la vitalidad que la pluralidad cultural prometía –o amenazaba-”.<sup>18</sup>

Dominaciones, subordinaciones y colaboraciones se observan en la reconstrucción que va tejiendo, de acuerdo a su experiencia y la de otros, el texto que escribe el autor de *Nueva Crónica... Una crónica* que, al analizarla desde una perspectiva comunicacional actual, podría perfectamente situarse en la fundación americana de un género como éste, híbrido en tanto incorpora polifonía de fuentes, diálogos, ficciones, descripciones, reflexiones a modo de ensayo, formulaciones profundamente ideológicas y morales; un laberinto que da cuenta de los discursos coloniales que disputaban los campos de influencia de la época.

Como un “intermediario” en este laberinto se ubica Guaman Poma, como se ha visto, un mediador que intenta hacer más simétricas las relaciones coloniales, en el sentido de ubicarse en línea horizontal entre el Rey y el Papa, los dos poderes-pilares en los que se sustenta el dominio español presente, y resituar la autoridad espiritual en los amerindios como un anclaje para la memoria y el futuro. Relaciones coloniales cuya dinámica, de acuerdo con la lectura, deja en evidencia un profundo proceso de transculturación que

---

<sup>16</sup> Op.cit., p.244.

<sup>17</sup> Resulta relevante dar aquí un dato que, aunque no se abordará en el texto, permite una entrada no menos sugerente al tema: el historiador peruano Hedefuji Someda, en su ponencia titulada Métodos para sobrevivir a la dominación española: el caso del ‘curaca Guaman Poma’ –presentada durante el IV Congreso Internacional de Peruanistas, realizado en la Estación Mapocho de Santiago de Chile, entre el 25 y 27 de abril de 2007-, estableció que la extensa crónica de Guaman Poma fue parte de una estrategia usada por los curacas para mantener sus antiguos privilegios, específicamente, por la posesión de la tierra. Guaman Poma habría perdido un juicio frente a la comunidad Chachapoya, al no ser reconocido como curaca, por lo que fue desterrado. Someda plantea, de esta forma, que Guaman Poma no fue un curaca excepcional en su época y que el apoderarse de la lengua y la escritura española era una de las estrategias utilizadas por los curacas para relacionarse con los dominadores y pleitear con el objetivo de mantener antiguos privilegios. Ver el capítulo de *Conzederaciones*, de *Nueva Crónica...*

<sup>18</sup> Adorno, Rolena. *Cronista y príncipe. La obra de don Felipe Guaman Poma de Ayala*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial 1989, p.245.

matiza los tres conceptos centrales mencionados: dominación, subordinación y colaboración.<sup>19</sup>

El siguiente fragmento da cuenta de una cierta “síntesis” del *habitus* de Guaman Poma y de sus procesos como “intermediario” cultural, ladino para algunos.

*“El autor don Felipe Guaman Poma de Ayala, digo que el cristiano letor estará marauillado y espantado de leer este libro y corónica y capítulos y dirán que quién me la enseñó, que como la puede sauer tanto.*

*Pues yo te digo que me a costado treynta años de trauajo ci yo no me engaño, pero a la buena rrazón beynte años de trauajo y pobresa. Dexando mis casas y hilijos y haciendas, e trauajado, entrándome a medio de los pobres y seruiendo a Dios y a su Magestad, prendiendo las lenguas y le[e]r y escriuir, seruiendo a los doctores y a los que no sauen y a los que sauen.*

*Y me e criado en palacio, en casa del buen gobierno y en la audiencia y e seruido a los señores bisorreyes, oydores, prisedentes y alcaldes de corte y a los muy yllustres yn Cristos señoría obispos y a los yllustres comisarios. Y e tratado a los padres, corregidores, comenderos, becitadores, ciruiendo de lengua y conuersando, preguntando a los españoles pobres y a yndios pobres y a negros pobres.*

*E uisto becitador de la santa yglecia y becitador general de yndios tributarios y rreuecitas y de conpución de tierras. Y como pobre con ellos trato y ancí me descubre sus pobresas y los padres sus soberbias, lo qual si lo escriuiera lo que me a pasado en los pueblos tanto trauajo de la soberbia de los padres, corregidores, comendero, de caciques prencipales los que precigue a los pobres de Jesucristo, a uestes es de llorar, a uestes es de rreyr y tener lástima. Y ancí lo e uisto a uista de ojos para el rremedio de los pobres y seruicio de Dios y de su Magestad. Como e uisto tantas cosas ques de espantar. Luego dirés bosotros que soy contra padre y corregidor y comendero”.*<sup>20</sup> (701).

#### IV Sobre ser indio para Guaman Poma

Las enseñanzas, sobre todo misionales, de los españoles servirán a Guaman Poma para - en este deseo de horizontalidad-, criticar a los colonizadores y a las formas de relación que se generan entre los sujetos coloniales. Resulta relevante detenerse aquí para indagar sobre el papel que Guaman Poma se adjudicó desde su linaje y su condición para categorizar a los indígenas que fue encontrando en su espacio andino. Eso implica una cierta aproximación a las enseñanzas que él mismo recibió desde el ámbito de los colonizadores. De alguna forma podemos advertir su formación a partir de ciertas referencias de contexto, y es que si bien en el siglo XVI la preocupación educativa era más bien religiosa, daba cuenta de ciertas aperturas renacentistas a las que no quedaron indiferentes los misioneros jesuitas y franciscanos que llegaron a regiones como las del mundo andino. Aunque se refiere a las prácticas en un colegio quiteño, un estudio sobre la enseñanza franciscana que da cuenta de la importancia que los misioneros le atribuían a la élite indígena puede servir de apoyo para comprender algo más de las fuentes hispanas que inspiraron las crónicas de Guaman Poma: “... el proyecto educativo franciscano (Colegio San Andrés de Quito) estuvo destinado al adoctrinamiento y educación de los descendientes incaicos quiteños, a los hijos de caciques mayores y

---

<sup>19</sup> El concepto de transculturación que aquí se emplea es, como para también para Adorno, el de Fernando Ortiz (1978:86): “Entendemos que el vocablo transculturación expresa mejor las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra (...), el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente,...y, además, significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse neoculturación”.

<sup>20</sup> Disponible en <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/715/es/text/?open=id3089095>.

principales, a los indígenas del común y también a los mestizos y huérfanos pobres, hijos de españoles”.<sup>21</sup>

La educación más intelectual era para los “principales”, mientras los indios y mestizos eran instruidos solo en las prácticas de las artes y los oficios. La “conquista espiritual” franciscana tenía “expectativas extirpadoras”<sup>22</sup> por cuanto estos misioneros mendicantes otorgaban cierta autonomía indígena a cambio de evangelización.<sup>23</sup> Además, y como una segunda influencia, se podría aventurar la de los cronistas españoles –entre quienes la influencia franciscana era notable- que realizaban una descripción de las personas para “resaltar vicios y virtudes con la finalidad de reflejar actos de moralidad dignos de imitar o de rechazar, persuadir para hacer hombres buenos. El método para desarrollar esta forma de relato tenía su origen en la tradición clásica, en la cual el soberano encarnaba las virtudes y el tirano ejemplificaba los vicios”.<sup>24</sup>

Guaman Poma, tal vez por una formación de cierta forma más acorde con aquella ofrecida a los “principales”, es implacable a la hora de referirse a la condición de indio, mestizo y criollo. De hecho, él articula una estratificación social en la que instala al inca como “rey y príncipe de este reino”, donde él se ubica; los caciques principales y segundas personas; e indios en la último nivel de la estratificación. Si bien él es un intermediario, la concepción de mestizo le resulta, como se mencionó anteriormente, un tanto despreciable. El sostiene de alguna forma que dentro de los indios comienza a operar una transformación fundamental tras la llegada de los españoles y se puede pensar que su argumento apunta a que el buen salvaje representado para el periodo preincaico e incaico, comienza a degenerarse por los malos ejemplos de los españoles y el mestizaje.

Como crítico de la sociedad colonial, se puede observar en el texto lugares de construcción de significados sobre “lo indio” (en su condición degradada) que permiten visualizar los intersticios desde los cuales él se sitúa –en ningún caso mestizo- y advierte el deber ser. Esos lugares se configuran a partir de los siguientes órdenes:

- a) De orden socioeconómico: el indio es pobre, porque es esclavizado y despojado de sus bienes y tierras, están temerosos. Los indios mitayos, por ejemplo, son tratados como animales de carga y como bestias; no se rebelan porque son fieles.

---

<sup>21</sup> Fernández Rueda, Sonia. “Educación y evangelización: el colegio franciscano de caciques San Andrés (siglo XVI)”, en O’Phelan Scarlett y Salazar-Soler, Carmen (edit.). *Passeurs, mediadores culturales y agentes de la primera globalización en el Mundo Ibérico, siglos XVI-XIX*. Lima: Instituto Riva-Agüero, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2005, p.137. Nota: este libro es fundamental para comprender el revés de la moneda, a “los otros” mediadores culturales que coexistieron –y pueden incluso hasta haber convivido- con intermediarios como Guaman Poma. Todos los ensayos de este texto remiten a los cronistas españoles.

<sup>22</sup> Ibidem, p.134.

<sup>23</sup> En medio de una sociedad profundamente corrupta por la mala administración, que despojaba de sus derechos a los legítimos dueños de las tierras, Guaman Poma tuvo un héroe [religioso](#) y [literario](#) muy cercano a él: [Fray Luis Jerónimo de Oré](#), un [franciscano](#) criollo de Huamanga, autor del *Symbolo Catholico Indiano*, cuya familia seguramente estuvo en contacto cercano con la de Guaman Mallque de Ayala. La influencia de Luis Jerónimo de Oré en Felipe Guaman Poma de Ayala no sólo fue literaria (el cronista usó parte del "*Symbolo Catholico Indiano*" en su obra): ambos fueron devotos de fray Luis de Granada, ambos concibieron sus obras como medios para adoctrinar en la fe. Ver más referencias básicas y enlaces electrónicos en [http://es.wikipedia.org/wiki/Felipe\\_Guaman\\_Poma\\_de\\_Ayala](http://es.wikipedia.org/wiki/Felipe_Guaman_Poma_de_Ayala).

<sup>24</sup> Borja, Jaime. “Idololatría, tiranía y barbarie. La construcción del indígena en una crónica indiana”, en op.cit., p.47.

- b) De orden burocrático: surge la denominación de indio tributario, indio pobre y tributario. Los caciques principales se enfrentan a los encomenderos, porque defienden a los indios. Indios y caciques principales son castigados por igual por los corregidores (dibujo 391). De orden social y mestizofobia: Mestizos y mulatos son una degeneración, son más soberbios y borrachos que un indio. Son “malos cristianos” y enemigos de los indios. Las indias mestizas son embusteras, bachilleras, ladronas y muy grandes putas. Los criollos, en tanto, serían peores que mestizos y mulatos y negros. *“Cómo ay muy famosos ladrones y jugadores, rruñanes, salteadores y mintirosos, peor que negros, españoles como en Castilla en este rreyno. Porque en tiempo de los Yngas no tenían puertas ni caxa ni serradura, llaues. Tenían sus casas serrado con dos palillos. Agora ay grandísimos ladrones que desserraxan y hurtan y rroban los yndios como españoles y peor que negros. En esta uida los yndios que no tienen oficio lo que no trauajan quiere y entiende sólo bestir y enborrachar y jugar a los naypes entre ellos con los españoles y negros en este rreyno. Conzedera. Conzedera cómo son tan peresosos los yndios y las yndias en esta uida. Son holgasanes yanaconas, chinaconas porque les enseña los españoles y españolas, trayéndole por yanacona [criado] o po [sic] muchacho o chinacona [criada], ama o cosenera, panadera, despensera. Y ancí se pierde y se hazen muy grandes putas y paren mestisos. Y ancí se despuebla los pueblos y se acauan los yndios y multiplica mestisos. Cin prouecho pierde su Magestad1 deste rreyno. Conzedera desto”*.<sup>25</sup>(943 y dibujo 375).
- c) De la degradación moral: indios borrachos, jugadores, perezosos, ladrones, cimarrones y traidores. Hasta menciona caciques borrachos y coqueros, amigos de corregidores. *“Cómo los yndios, yndias, criollos y criollas hechos yanaconas y hechas chinaconas son muy haraganes y jugadores y ladrones, que no hazen otra cosa, cino de borrachear y holgar, tañer y cantar, no se acuerdan de Dios ni del rrey ni de ningún seruicio ni bien ni mal de ellos ni tiene humildad ni caridad, dotrina, cino que tiene toda soberuia. Tienen como uellacos, traydores de trayción; dan con cuchillos y con dagas y eon garrote y con piedras”*. (857).<sup>26</sup>
- d) De la religiosidad y la educación: indios cristianos, es un deber ser. El ideal es un indio ladino cristianos (autoreferencia). Educación, todo cacique principal e indios, indias, niños y niñas debe aprender a leer y escribir como español para que no se le tenga como bárbaro animal. *“An de tener obligación de sauer acristianarse en este rreyno, bautisallo en parte y lugares adonde no ayga saserdote o algún español que sea cin ynterés para bautisalle a los niños y echalle agua porque no se uayan al ynfierno, linbo. Y a de perseuerar de que no le puede echalle agua de Dios su padre, cino fuere otro yndio. Es muy justo y nesesario, foroso en este rreyno que lo aprienda en la dotrina en la yglecia para que todos aprienda”*. (839).<sup>27</sup>
- e) Construcción de un pasado. Existe en el texto una cierta nostalgia por el pasado y la dignidad del inca que insta a recuperar y preservar en la colonia. *“Aunque era bárbaro el Ynga, tenía muy gran justicia y castigo, exenplo. Y ací jamás abía borracha ni golosa. Y ací no ubo adúltera ni luxuriosa muger, y a ésta luego le mataua en este rreyno”*.<sup>28</sup> (861)

En la estrategia de Guaman Poma el hecho de ver a lo indio con matices, crítica y autocrítica, no es menor si se considera que la demanda por un nuevo orden colonial no buscaría invertir los papeles (no apela a una supremacía de lo amerindio sobre lo occidental), sino más bien desplazarlos, renovarlos. Es así como se podría afirmar que Guaman Poma se ubica en un espacio de mediación no sólo entre los dos mundos, sino también al interior del mundo de los indígenas. De las posibilidades de interpretaciones y conjugaciones en esos espacios de mediación el mundo andino se abre y no se cierra en arcaísmos que no movilizan a las relaciones sociales y culturales.

<sup>25</sup> Disponible en <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/943/es/text/?open=id3090066>

<sup>26</sup> Disponible en <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/871/es/text/?open=id3089751>

<sup>27</sup> Disponible en <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/853/es/text/?open=id3089751>.

<sup>28</sup> Disponible en <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/875/es/text/?open=id3089751>.

Guaman Poma es un intermediario, un pasador, que transita entre dos grandes bloques (occidental y amerindio) y luego da cuenta de que existe un mundo andino colonial que no es lo uno ni lo otro, es algo más y sobre el que no hay que aflojar en tanto exigencia de derechos y deberes, con un alto nivel de crítica política, administrativa, cultural y moral. Y es que, apoyándonos en el argumento de Mignolo, “en los espacios *in between* creados por la colonización, aparecen y desarrollan nuevos modos de pensamiento cuya vitalidad reside en su capacidad de transformar y criticar lo que las dos herencias, occidental y amerindia, tienen de supuestamente auténtico”.<sup>29</sup>

El tema es complejo, porque lo que propone Guaman Poma es una red de relaciones entre españoles, indios y negros que deberían estar basadas en lo que él considera ser “un buen cristiano”, cuyas operatorias discursivas (sobre la base de la doctrina judeo-cristiana) supondrían que el mestizaje sólo tiene cabida en un sentido negativo. El, siendo un *porteur*, puede movilizarse –con la facilidad de un intérprete y por treinta años o más– entre los tres grupos mencionados y al interior de ellos, interpretando, calificando, jerarquizando, dando recomendaciones éticas y morales para mantener un cierto orden colonial en el que él asume cierta conciencia de que “lo indio” es una construcción ideológica dada principalmente desde los parámetros de los españoles y que la restitución del incario es lo relevante. Estensoro sostiene que “si por Guaman Poma fuese, españoles, indios y negros, vivirían respectivamente en Castilla, las Indias y en Guinea, guardando todos la doctrina cristiana. Al no ser así, compartiendo el suelo peruano, deben vivir separados y casarse exclusivamente entre ellos, única forma de lograr detener la caída demográfica y mantener el orden. Que los indios y los negros se “multipliquen” y “no se acaben” sólo es posible con matrimonios y relaciones sexuales exclusivamente intrarraciales”.<sup>30</sup>

El autor agrega a su análisis un punto de suma importancia para el análisis de por qué Guaman Poma registra –planteándose como un intermediario– su infinita reflexión e intenta comunicarla a un monarca español a modo de establecer un nuevo trato con España: “El mestizaje, de extenderse, disolvería en la práctica las bases que definen las relaciones coloniales pero también el retorno ideal a una sociedad pura, exclusivamente indígena. Siguiendo la división clásica entre república de indios y república de españoles, aquellos deben formar pueblos independientes en los que la única eventual presencia española puede ser la del doctrinero o el corregidor”.<sup>31</sup>

Habría que apuntar aquí que, si bien Guaman Poma no se reconoce como mestizo, su producción dice lo contrario, por cuanto se trata de “crónica mestizas”, con narrativas y estéticas amerindias y europeas (simbolismo andino y prácticas barrocas). El busca, además que los europeos, sean capaces de “leer” lo andino con el central componente amerindio que suponen sus crónicas. El realiza, por tanto, mediaciones lingüísticas y estéticas que a lo largo de todo el texto dan cuenta de una demanda política y a una valoración de los espacios a través de estrategias discursivas complejas, híbridas en su tránsito al interior del texto. Y es que el *porteur* Guaman Poma, como observa el académico Gonzalo Abril desde el ámbito de la “comunicación intercultural”, “hace uso

---

<sup>29</sup> Mignolo, Walter, citado en Gruzinski, Serge, *El pensamiento mestizo*. Barcelona: Paidós, 2000, pp.48-49.

<sup>30</sup> Estensoro Fuchs, Juan Carlos. “Los colores de la plebe: razón y mestizaje en el Perú colonial”, en *Los colores del mestizaje del Virrey Amat. La representación etnográfica en el Perú colonial*. Lima: Museo de Arte de Lima, pp. 69-70.

<sup>31</sup> Op.cit.,p.70.

de los géneros de discurso, mostrándose prodigiosamente proteico a la hora de adoptar y superponer posiciones enunciativas y saberes: los del reformador social, orador, historiador, biógrafo, satírico y autoridad nativa (...). Al invocar simultáneamente su posición de cacique y la voz discursiva del predicador, según el modelo persuasivo del sermón, que revela una estrategia de “comunicación intercultural” que traduce el concepto de portavoz y líder autóctono en términos inteligibles para el otro”.<sup>32</sup>

## V. ¿Acaso un rey es el único destinatario del texto?

A lo anterior habría que agregar, en el contexto espacial, que la mayoría de las ciudades españolas a fines del siglo XVI y comienzos de siglo XVII, como es el caso de Lima, daban cuenta de una “globalización” primaria en América con la que se encontró Guaman Poma durante su largo viaje de destierro entre el Cuzco y esta ciudad (hay que destacar que Guaman Poma era originario de la región de Huamanga, zona de hombres que oficiaban de cargueros, y luego del exilio, en 1600, habría residido en la provincia de Lucanas). En Lima –si bien no hace referencia explícita a la ciudad cuando los trata– los grados de contacto interétnicos eran ya notables, lo mismo que las relaciones sociales, complejas y “mezcladas”. Y es que, tal como lo advierte Paul J. Charney, lo que Guaman Poma vería “en las calles de Lima en aquel entonces se opone a su versión segregacionista y utópica de la sociedad colonial según la cual “los españoles con sus vicios, vivirían en las ciudades, y los indios, bajo el sabio gobierno de los curacas, perpetuarían las virtudes ancestrales del campo”.<sup>33</sup>

Memoria y reflejos de imaginarios se van entrelazando en la retórica textual y pictográfica que construye esta fuente testimonial cultural que es Guaman Poma, en el encuentro con los españoles y en medio de las relaciones coloniales que se generaron desde el quiebre y los bordes que supuso la conquista. Es posible afirmar en este punto que, tal como se advertía en un comienzo, si bien el destinatario de este extenso texto era Felipe III, el público al que estaba dirigido con fines persuasivos era finalmente mucho más amplio, tal vez imaginando entre sus lectores a los mismos sujetos que vio caminar por las calles limeñas, muchos de ellas sujetos también ladinos, “intermediarios”, en cierto modo –trasladando el concepto actual al siglo XVI-, “globalizados”. Resulta clarificador, entonces, detenerse en Abril cuando, citando a Javier G. Vilaltella<sup>34</sup>, observa que “el “sujeto popular” aparecerá en el horizonte cultural precisamente a partir de que los emisores del acto persuasivo e instructivo comiencen a tomar en cuenta estratégicamente las necesidades y los sentimientos del receptor (...), la constitución evangelizadora del “sujeto colonizado” fue precursora en su metodología discursiva y epistémico de la del “sujeto popular”, incluso del “público masivo” que tomaría su relevo más modernamente”.<sup>35</sup>

---

<sup>32</sup> Abril, Gonzalo. “Conflictos culturales y estrategias discursivas en dos textos de la América colonial hispana”, en *Sphera Publica, Revista de Ciencias Sociales y de la Comunicación: monográfico sobre “La violencia en la generación de culturas fronterizas”*, n°3, Murcia: Universidad Católica San Antonio, 2004, p.6.

<sup>33</sup> Charney, Paul J. “El indio urbano: un análisis económico y social de la población india de Lima en 1613”, en *Historica*, Vol. XII, N°1, Julio de 1988.

<sup>34</sup> Véase Villaltella, Javier G. “Imagen barroca y cultura popular”, en Echeverría, B. *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*. México: UNAM, 1994, pp.245-275.

<sup>35</sup> Abril, Gonzalo. “Conflictos culturales y estrategias discursivas en dos textos de la América colonial hispana”, en *Sphera Publica, Revista de Ciencias Sociales y de la Comunicación: monográfico sobre “La*

En este sentido, ¿acaso el texto de Guaman Poma no es también una escritura judicial entendida como un enunciado preformativo dirigido no sólo a un europeo letrado sino también a uno amerindio letrado que podría influir en algún movimiento social, en algún cambio de conciencia que lograra transmutar el orden de dominación en uno más simétrico entre los pueblos/mundos? La respuesta, a propósito del académico Rodrigo Cánovas, la sugiere Roberto Hozven, al advertir que “para el caso de Guaman, Cánovas transpone así: “basta que los indios ladinos entiendan la naturaleza de la corrección jurídica que Guaman le impone al discurso del mal gobierno español para que la autoridad moral, jurídica y religiosa de su discurso impugnador quede legitimada”.<sup>36</sup>

Revisitando las aproximaciones y el análisis aquí propuestos, se trataría de un discurso que, en el fondo, es transcultural, pero que también sustenta rasgos de interculturalidad como estrategia, por asumir interrelaciones, préstamos, renunciaciones y congujaciones complejas de sentidos-mundos, de ideas de futuro albergadas en, una vez más, la idea del “viaje” sagrado. Un estudio más o menos reciente (2004), realizado por Silvia Tieffemberg en la Universidad de Buenos Aires, apoya la línea argumentativa que rescata a Guaman Poma como un comunicador inter/transcultural, un intermediario con cierta autoridad en disputa. Su punto de vista es clave para anclar lo señalado hasta ahora: “Si en el juego de autoridades, Guaman funda su condición de autor en un libro donde una nueva especialidad subsume lo europeo en lo andino, sabe, por una parte, que su autoridad no entra en colisión con la papal, a la que reconoce la *auctoritas* espiritual del cristianismo, pero, por otra, sabe, también, que sin la corona de España –autoridad temida, odiada y desdeñada a un tiempo pero a la que se busca seducir a través del texto para lograr una alianza no declarada, como poseedora de la protestas-, la anhelada reorganización del mundo andino no podrá realizarse. Pero, además, y desde la perspectiva de su propia cultura, caminar –en tanto el caminante es un noble de ascendencia divina- es la etapa que precede a la reorganización”.<sup>37</sup>

Guaman Poma no sólo reconoce a la autoridad y el poder como destinatarios sino, como se ha visto y queda demostrado en un breve fragmento incluido casi al final, cuando se dirige a los “lectores cristianos del mundo” (y por qué no a los “otros”, interpeándonos desde un estrado moral) para estampar su huella:

*“Y acá os rruego que os enfrenéys y ueáys cada uno de lo que soys. Ci soys cauallero o Hidalgo, pareserés muy bien. Y ci soys pichero o judío o moro, mestizo, molato como Dios te crió, nos hagáys de fuerza cauallero el cacique principal de linage a yndio pichero, nos hagáys señor, cino cada uno parese su natural como Dios le crió y mandó en el mundo. Y acá esta Corónica es para todo el mundo y cristiandad; hasta los ynfieles se deue uello para la dicha buena justicia y pulicia y ley del mundo”.<sup>38</sup> (1168)*

## VI A modo de conclusión

---

*violencia en la generación de culturas fronterizas*”, n°3, Murcia: Universidad Católica San Antonio, 2004, p.10.

<sup>36</sup> Hozven, Roberto. “Rodrigo Cánovas, Guaman Poma, Felipe: escritura y censura en el Nuevo Mundo”, en *Revista Chilena de Literatura* n°45, noviembre 1994, p.130.

<sup>37</sup> Tieffemberg, Silvia. “Autoría, legitimidad, especialidad en la obra de Guaman Poma de Ayala”, en *Revista de crítica literaria latinoamericana*, Año XXX, n°60. Lima-Hannover, 2do Semestre de 2004, p.223.

<sup>38</sup> Disponible en <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/1178/es/text/?open=id3091030>.

Felipe Guaman Poma de Ayala es, tal como lo han advertido los profundos y prolíficos estudios de investigadores(as) como los de Rolena Adorno, un andino excepcional tal vez no por el tipo de prácticas y acciones de “intermediario”, de ladino para algunos, que desarrolló durante su vida, sino, como se ha visto, por el impresionante registro que dejó para que la historia se pudiera leer desde un registro escrito y pictográfico que da cuenta de su visión del “mundo al revés” advertido durante su viaje de treinta años por el espacio andino; un “mundo al revés” que aludía al quiebre producido por la conquista y al orden colonial que se instalaba a expensas de colonizadores y colonizados.

El registro de Guaman Poma abre, tal como aquí se ha advertido, rutas “hacia el interior” del texto –como si se observaran desde el ojo de un telescopio que apuntara hacia sus profundidades- tremendamente sugerentes en el plano de la comunicación inter/transcultural, en el sentido de que las prácticas y estrategias discursivas y comunicacionales en situaciones de dominación operan bajo supuestos de una sobrevivencia en la que la búsqueda de mayores simetrías entre autoridades y poderes se entiende como una forma de resistencia que, invariablemente, requiere de negociaciones permanentes en la “zona de contacto” originada entre los intersticios generados entre los complejos grupos en disputa y convivencia. Una “zona de contacto” que intermediarios como Guaman Poma resignifican como “espacios de mediación”.

Guaman Poma se ubica, entonces, como un intermediario que registra –o bien su registro es el que delata a un intermediario, más allá de las controversias surgidas en torno al sujeto-autor que escribe- determinadas formas del orden colonial y un “deber ser” ético-moral dado por las fuentes de los mundos que se interpelan: el español y el indígena. Lo que resulta de esa interpelación es un mundo andino complejo, pleno de transacciones cotidianas, opacidades y luces que dan cuenta de modos de ser y hacer en un contexto de comunicación cuyas huellas se extienden hasta hoy. Se podría pensar, incluso, que él pretendía que estas huellas no sólo fueran observadas por un monarca destinatario. De hecho, hasta sus probables impulsores –entre los que podrían estar frailes franciscanos que le habrían proporcionado hasta el papel de gran calidad- podrían haber tenido esta visión política entre los objetivos.

¿Y es que todo acto de comunicación es político y cultural a la vez? Para el caso de Guaman Poma la respuesta a esta interrogante es afirmativa por cuanto los orígenes del texto –lo que lo gatilla-, y su mensaje da cuenta de una “voz continente” en el sentido de que contiene, como en una vasija, fuentes y narrativas diversas y complejas, porosas y permeadas por los no sólidos mundos de “lo hispano” y de “lo indio”; mundos que abarcan desde religiosidades, cotidianidades hasta formas jurídicas y de administración que sugieren, para sujetos como Guaman Poma, un nuevo trato.

El autor convierte su voz –su experiencia subjetiva- y la de otros en una retórica que comunica –en especial desde la descripción y el “sermón” eclesiástico aprendido de los españoles, y la oralidad heredada de sus orígenes indígenas - emociones, sensaciones, reflexiones y, por cierto, una denuncia permanente que se asoma como un zumbido moral –dirigida tanto a españoles como a indígenas- a lo largo de escritos y dibujos que cuestionan las relaciones y dinámicas coloniales. Y es ahí donde la letra –registro “venerado” como arma de dominio por los españoles- se convirtió en su “arma” o dispositivo comunicacional para ser reconocido por “el otro” en un terreno asimétrico que el pretendía revertir.

Aníbal Quijano da más luces en este sentido cuando sostiene que: "... las poblaciones colonizadas fueron sometidas a la más perversa experiencia de alienación histórica. Empero, la historia que es cruel con los vencidos suele ser también vengativa con los vencedores. Las consecuencias de esa colonización cultural no fueron solamente terribles para los "indios" y para los "negros". Ellos fueron, es verdad, obligados a la imitación, a la simulación de lo ajeno y a la vergüenza de lo propio. Pero nadie pudo evitar que ellos aprendieran pronto a subvertir todo aquello que tenían que imitar, simular o venerar..."<sup>39</sup>

Felipe Guaman Poma de Ayala, halcón y puma, fue un extraordinario cronista, un comunicador que hizo del viaje de destierro una demanda y una resistencia sobre las bases de una sostenida y renovada negociación no exenta de contradicciones y transacciones culturales. Su legado para la memoria del mundo no es de ningún modo una "voz continente" agotada en su estudio, cuyos alcances bien podrían ser profundizados desde la comunicación. Un legado que apela a identidades, derechos y deberes en un mundo andino dinámico en sus prácticas y saberes. Un legado de representaciones de sujetos, tiempos y espacios cuyas huellas seguirán siendo reconocibles mañana, otorgando así miradas y sonoridades más polifónicas sobre cómo América Latina se autorepresenta y cómo estas representaciones y construcciones son leídas por la conciencia europea también gravitante sobre estos espacios americanos.

## Referencias Bibliográficas

Abril, Gonzalo. "Conflictos culturales y estrategias discursivas en dos textos de la América colonial hispana", en *Sphera Publica, Revista de Ciencias Sociales y de la Comunicación: monográfico sobre "La violencia en la generación de culturas fronterizas"*, n°3, Murcia: Universidad Católica San Antonio, 2004.

Adorno, Rolena. *Cronista y príncipe. La obra de don Felipe Guaman Poma de Ayala*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial 1989.

Adorno, Rolena y Mur, Martin. *Guaman Poma: literatura de resistencia en el Perú colonial*. México: Siglo XXI, 1991.

Bhabha, K. Homi. *El Lugar de la Cultura*. Buenos Aires: Ediciones Manantial SRL, 2002.

Borja, Jaime. "Idololatría, tiranía y barbarie. La construcción del indígena en una crónica indiana", en O'Phelan Scarlett y Salazar-Soler, Carmen (edit.). *Passeurs, mediadores culturales y agentes de la primera globalización en el Mundo Ibérico, siglos XVI-XIX*. Lima: Instituto Riva-Agüero, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2005.

Charney, Paul J. "El indio urbano: un análisis económico y social de la población india de Lima en 1613", en *Historica*, Vol. XII, N°1, Julio de 1988.

---

<sup>39</sup> Quijano, Aníbal. "Colonialidad del poder. Cultura y conocimiento en América Latina", en Mignolo, W. (comp.). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo-Duke University, p.125.

Dussel, Enrique. *Filosofía de la Liberación Latinoamericana*. Bogotá: Editorial Nueva América, 1979.

Estensoro Fuchs, Juan Carlos. “Los colores de la plebe: razón y mestizaje en el Perú colonial”, en *Los colores del mestizaje del Virrey Amat. La representación etnográfica en el Perú colonial*. Lima: Museo de Arte de Lima.

Fernández Rueda, Sonia. “Educación y evangelización: el colegio franciscano de caciques San Andrés (siglo XVI)”, en O’Phelan Scarlett y Salazar-Soler, Carmen (edit.). *Passeurs, mediadores culturales y agentes de la primera globalización en el Mundo Ibérico, siglos XVI-XIX*. Lima: Instituto Riva-Agüero, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2005.

Gruzinski, Serge, *El pensamiento mestizo*. Barcelona: Paidós, 2000.

Habermas, Jurgen. *La Teoría de la Acción Comunicativa*. Madrid: Taurus, 1988.

Hozven, Roberto. “Rodrigo Cánovas, Guaman Poma, Felipe: escritura y censura en el Nuevo Mundo”, en *Revista Chilena de Literatura* n°45, noviembre 1994.

Lienhard, Martin. *La voz y la huella*. La Habana: Casa de las Américas, 1990.

Mignolo, Walter. “La colonización del lenguaje y de la memoria: complicidades de la letra, el libro y la historia”, en Iris Zavala (coord.), *Discursos sobre la “invención” de América*. Ámsterdam: Editions Rodopi, 1992.

Pratt. Mary Louise. *Ojos Imperiales. Literatura de viajes y transculturización*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 1997.

Quijano, Aníbal. “Colonialidad del poder. Cultura y conocimiento en América Latina”, en Mignolo, W. (comp.). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo-Duke University.

Quispe-Agnoli Rocío. *La fe andina en la escritura. Resistencia e identidad en la obra de Guaman Poma de Ayala*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad de San Marcos, 2006.

Tieffemberg, Silvia. “Autoría, legitimidad, especialidad en la obra de Guaman Poma de Ayala”, en *Revista de crítica literaria latinoamericana*, Año XXX, n°60. Lima-Hannover, 2do Semestre de 2004.

Villaltela, Javier G. “Imagen barroca y cultura popular”, en Echeverría, B. *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*. México: UNAM, 1994.

### **Recursos electrónicos**

Guaman Poma de Ayala, Felipe. *Nueva Crónica y Buen Gobierno*. Versión electrónica en <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/titlepage/es/text/?open=id3083608>.

Martínez, José Luis. *Voces, discursos e identidades coloniales en los Andes del siglo XVI*. Disponible en [www.uchile.cl/facultades/filosofia/centros/cultura/martinez.html](http://www.uchile.cl/facultades/filosofia/centros/cultura/martinez.html).

Mignolo, Walter. *La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad*. En <http://laciudadletrada.com/Archivo/colonialidad.pdf>.

Más datos básicos y en sugerente actualización en [http://es.wikipedia.org/wiki/Felipe\\_Guaman\\_Poma\\_de\\_Ayala](http://es.wikipedia.org/wiki/Felipe_Guaman_Poma_de_Ayala).