

Denuncia, oralidad e intermediación en la obra de Guamán Poma: indicios para el mestizaje cultural

Denouncement, Specialized Oral Texts and Mediation in the works of Guamán Poma's Works: Hints about Cultural Miscegenation

JIMMY HERRERA

Mag. Estudios de la Cultura, énfasis en políticas culturales. Profesor de Facso y activista cultural

Email: jimmy1234@yahoo.com

Fecha de recepción: Noviembre de 2014

Fecha de aceptación: Marzo de 2015

Resumen

Este documento problematiza el asunto de las formas de mestizaje, a partir de documentos históricos narrativos, como es la obra de Guamán Poma de Ayala, misma que suscita una forma de concebir la denuncia a partir de una oralidad, especializada por la escritura, y cómo este en términos de la región andina se constituyó en una manera de expresión y debate sobre las construcciones de identidad regional, desde la dualidad enunciado/enunciación en la obra como mediación comunicativa en torno a lo identitario.

Palabras clave: mestizaje, oralidad, escritura, intermediación.

Abstract

The present document problematizes the issue of the different processes of miscegenation, using narrative historic documents: Guamán Poma de Ayala's works. Poma de Ayala's works develop a way of conceiving a denouncement supported on specialized oral texts; and how these became a mechanism of expression and debate, in the Andean region. The debate develops about the construction of regional identity, from the duality enunciate / enunciation in Poma de Ayala's work as a communicational mediation around identity.

Key words: Miscegenation, orality, writing, mediation.

INTRODUCCIÓN

La idea de fijar la identidad cultural en torno al lugar en el que se convive resulta limitado ante el intercambio amplio e intenso que gana perspectivas espaciales, además de simbólicas y temporales. La valoración de realidad y pertenencia, no solo incide a partir de los referentes del pasado y contextuales de la convivencia en un lugar determinado, sino también al ser parte de un circuito de intercambios más allá de la localidad, sea a nivel de país, región, continente o en función del espacio compartido real o simbólico, tanto en el *ayer*, como en el *presente*, e incluso en las proyecciones del *futuro*. Por otro lado, los paradigmas que le caracterizan a la modernidad como el humanismo, el conocimiento letrado, el desarrollo, el racionalismo, lo individual, la economía de las relaciones y la criticidad al sistema capitalista direccionan a las sociedades en el mundo, como parte de un todo; sin embargo, las identidades locales se rebelan ante las globales, como una reacción frente al riesgo que significa ser asimilados por una cultura que *eclipsa* a la otra diferente (Girard, 1986).

Además, cada cultura vive su paradoja correspondiente porque sostiene pautas y prácticas para identificar las diferencias dentro del grupo que definen los intercambios, las condiciones de vida y la cohesión de su grupo, pero a la vez aquello activa las lógicas de la violencia a nombre del grupo, sean en el marco de lo general-universal o la igualdad como humanos-derechos. Dinámicas complejas y poco lineales.

En este panorama, y al retomar lo que sucede en torno a la identidad nacional, los ecuatorianos establecieron en la Carta Magna de la República a la plurinacionalidad y a la interculturalidad como ejes del relacionamiento social e institucional del país, lo que evidencia un debate y disputa durante las últimas tres décadas (desde los 90) al converger alrededor de la *diversidad* y la *pluralidad* ante la *arcaica* visión monocultural. Lo que quiere decir, que el racismo estructural se desplazó en varias direcciones al naturalizar las diferencias culturales e ideológicas como mezclas y fusiones; al reivindicar a las culturas subordinadas (todas otras) frente al eurocentrismo (único); al reinterpretar los orígenes culturales a partir del hecho colonial en la Abya Yala; y, al analizar los contextos culturales en el marco de las críticas de la modernidad. Es decir, se vive la proyección de una sociedad en diálogo cultural, con todas las tensiones que esto implica en la realidad económica, política y cultural.

Las líneas que siguen a continuación *esquiva* los paradigmas de lo nacional en el Ecuador actual mermado en su extensión territorial original, consecuencia del triunfo militar y diplomático peruanos, en 1942 y 1998, respectivamente, que ha consolidado la identidad alrededor de políticas reestructuradas del desarrollo cepalino: soberanía nacional, sustitución de importaciones, fortalecimiento del estado y reconocimiento de la diversidad y pluralidad, siempre y en tanto *mestizaje* caracterizado por su condición de *impuro*, el Estado plurinacional y la sociedad intercultural.

El presente documento tampoco trata lo que se ha dicho en el pasado republicano del Ecuador sobre el *mestizo* como referente indentitario de la clase media adscrita al interés de la clase explotadora, blanqueada, que repudia su origen indígena; aspecto tratado en gran parte del siglo XX por los sectores de izquierda críticos de la hegemonía burguesa-oligopólica que naturalizó el estatus europeo y norteamericano (Cueva, 1978).

El texto tampoco analiza los criterios de la *ecuatorianidad* con los que se levantó la naciente república en el siglo XIX, a partir de la definición de un territorio y el dominio a los indígenas y afrodescendientes como elementos de unidad para las elites confrontadas en el modelo de gobierno que quisieron construir luego de vencer a la Corona española, contexto en el que posiciones *unitaristas* lucharon en la política y las armas contra los que promovieron un país *distrital*, o entre los que defendieron el *centralismo del Estado*, frente a los que instauraron el *descentralismo de las ciudades* (Maiguashca, 2010).

En las siguientes líneas sobre el mestizaje en el Ecuador actual, más bien prevalece el criterio de mirar el nudo ideológico generado a partir del hecho colonial en la zona norandina en el marco del tejido de reciprocidades, similitudes y asimilaciones entre las culturas diferentes; es decir, se privilegian las nociones de circularidad de las relaciones entre los estratos sociales y entre las culturas diferentes, a partir de analizar *la voz* del indígena, *la oralidad* inmersa en los cánones de la escritura e imagen europeas y *la intermediación* de los caciques para el funcionamiento del régimen colonial. Aspectos que se tratan en este texto a partir de revisar la obra de Guamán Poma de Ayala (¿1534-1615?) “Nueva corónica i buen gobierno”, que fue descubierta a partir de 1908 en la Bi-

blioteca de Gottinga de Copenhague, Dinamarca.

Las más de mil hojas que constituyen esta obra, pasaron desapercibidas del mundo occidental por más de tres siglos y, desde entonces, se constituyó en un referente importante de la visión del indígena andino en la época de la conquista y colonia españolas y cuenta con miles de estudios e interpretaciones. Para este trabajo, Poma no solo es un referente de los estudios historiográficos y culturales, sino, sobre todo, de la complejidad del pensamiento andino en las nuevas condiciones del mestizaje en la conquista y colonia española; consecuentemente, estas notas corresponden a ciertos indicios, o notas de cuaderno que pueden ser desarrolladas a futuro.

Voz de denuncia: entre la protesta y la asimilación

El manuscrito 694 de la *Nueva corónica i buen gobierno* comprende la ilustración de una mujer indígena joven arrodillada pidiendo piedad con sus ojos llorosos y manos dirigidas a tres animales ubicados frente a ella, quien viste una falda sencilla cubierta hasta los muslos, la prenda parece harapienta porque los acabados son irregulares. Esta figura ocupa la parte central del gráfico. Al lado izquierdo, a donde dirige la mirada y la imploración, están tres animales en actitud de asecho con sus garras hacia la mujer y el hocico abierto enseñando los colmillos y la lengua, el primero es la sierpe, el segundo un león y el tercero un ratón, distribuidos de arriba hacia abajo, respectivamente. Debajo de cada uno de estos animales está escrito el nombre del fauno y a quien representa: el primero al corregidor, el segundo al comendero y el tercero al cacique principal. Al lado derecho, de espaldas a la indígena, en similar distribución y actitud, se localizan de arri-

documento de Poma no solo traslada la visión aprendida e imaginada del infierno a la situación de los indios, como si la fábula dantesca fuera la realidad, sino que también dialoga con el poder para corregir los abusos, el terror evidenciado no convoca a la rebelión sino al giro de gobierno.

Esta expresión también denota: “sátira disimulada entre alabanzas y jaculatorias, sornas cazurras de los dibujos (...), y a veces grito herido franco de dolor y protesta” (Porras, 1948, 36). Además, deja ver su rol de testigo de la Corona y de adoctrinamiento para la evangelización, eje de la lógica colonial. En todo caso, tanto en el texto como en la imagen su presencia es de quien está allí, pero su presencia evidencia tener la inmersión del local, de quien es uno del lugar, no un foráneo. Esta proximidad le da autoridad a la obra (Beverley 2002). Se trata del testimonio de un indígena que evidencia con voz propia, directa, que el *enunciado* y la *enunciación* devienen del mismo sujeto.

El pensador contemporáneo ecuatoriano, Andrés Guerrero (1993) revela que la actoría indígena desde la conquista española, devino en una *ventriloquía* representada por los criollos o mestizos durante los siglos de colonia y república, situación que terminó de manera general a finales del siglo XX, a partir de la emergencia indígena en 1990. La voz y actoría propia de Poma representan la excepción de lo tratado por Guerrero, pero sobre todo, el reconocimiento a una autoridad, política y narrativa, sin riesgo para la Corona. Es decir, una voz asimilada, aparentemente. En todo caso, como se lo tratará en el siguiente subcapítulo, prevalece la imagen, es decir, la protesta.

Los aspectos antes mencionados hablan del autor, su posicionamiento como narrador crítico y asimilado: ambiguo frente al panorama de las violencias, conflictos y

cambios producidos en las culturas confrontadas y relacionadas a partir de la conquista española en el Abya Yala.

La tradición oral: transición y permanencia

Otros elementos característicos de la obra del cronista indígena, tienen que ver con la ausencia y, a la vez, la pluralidad de lectores que plantea la *Nueva crónica i buen gobierno*. Ausencia de lector porque en el texto se explicita la marcada intención de que el documento está dirigido al Rey Felipe III, y nadie ha encontrado pistas de dónde salió tal encomienda o relación. También se encuentra que la escritura está dirigida a todos los coterráneos: indígenas, criollos y mestizos, como si habría predicado aquellos registros y verdades representadas en sus páginas, de esta manera, mezcla el quechua, el aymara y el español, a más de los dibujos. Vale recordar que este tipo de lectores son iletrados. Sin embargo, sus lectores prácticamente aparecen a partir del descubrimiento del documento en pleno desarrollo de la modernidad del siglo XX, desde entonces no ha dejado de difundirse ampliamente¹.

Estas evidencias del habla en la escritura y la imagen, de la leve distinción entre el jerarca y el servil, propios del mundo andino, son indicios de una reivindicación de la comunidad y el mundo natural (mediante las serpientes, el león, el ratón, el tigre, la zorra, entre otros elementos que evidencian la vida de los seres naturales como el sol

¹ A más de los miles de estudios que ha suscitado la *Nueva crónica i buen gobierno*, el alcance que tiene sigue siendo masiva y con diversos usos. Por ejemplo, la publicación *Apuntes para la ciudad de Cuenca 1557 – 1730*, producido por el Museo Pumapungo del Ministerio de Cultura del Ecuador en julio de 2011, incluyó en la portada a la ilustración de la Ciudad de Cuenca de Guamán Poma de Ayala. Este gráfico es de una ciudad que el autor nunca visitó y sin embargo resuena como archivo de un documento histórico.

y la luna, por ejemplo, manifiesto en otros manuscritos), antes que de la estratificación social rígida y del dios humanizado, propios del orden de la escritura.

En este mismo sentido, el manuscrito de 1179 páginas del autor andino, de las cuales 398 son dibujos², si bien es desarrollado dentro de la lógica de la escritura y el canon del dibujo aprendido de la época, resulta bastante diferente de lo que se escribía e ilustraba entonces, ambas expresiones del lenguaje evidencian más una lógica de la cultura oral andina antes que de la escritural-visual de la doctrina y el arte religioso, ejes del adoctrinamiento y el saber.

Para comprender la transición de esta convivencia de dos lógicas distintas en la temporalidad que se analiza en el presente texto, entre 1534 y 1615, posibles años en que nació y murió Guamán Poma de Ayala, respectivamente, y que corresponden a los primeros años de conquista española en el mundo andino, se plantea considerar los siguientes aspectos, a más de los ya tratados.

Por un lado, el código verbal a diferencia del código visual, se vale de ciertas pautas que ayudan a conferir sentido al mensaje, como la negación. Es decir, para dar significado a lo enunciado, la retórica verbal suele emplear como unidad de significación básica, la designación de lo que no es. Por ejemplo, un animal no es una planta, ni tampoco un mineral, por tanto la significación toma cierto contenido valiéndose de la negación. En cambio, en el mensaje visual lo graficado toma significado por lo que se

² El historiador peruano Raúl Porras Barrenechea explica que el manuscrito de Poma comprende una primera parte que titula *Nueva Crónica* de 435 páginas y la segunda titulada *Buen Gobierno* de 740 páginas. La primera es la historia antigua de los antepasados antes de los incas. La segunda parte describe la vida local a partir de la conquista española.

ve explícito en él. Poma explicita el infierno de la realidad del indio pero a la vez, estas afirmaciones *median* con la escritura en español, quechua y aymara haciendo eco de la beatitud del relato: “estos dichos animales que no temen a Dios desuellan a los pobres indios en este reino, y no hay remedio / pobre de Jesucristo”.

La *mediación* de otros significados de la imagen también se da con la asociación mediante palabras que conectan la semejanza. Así, una sierpe se “parece” al comendador por lo voraz. La oralidad de Poma pretende matizar la fuerza del sentido dado por la imagen.

Sin embargo, como Mercedes López Baralt lo aclara, estos recursos verbales desaparecen en la imagen, porque ésta afirma y asimila completamente el término comparado al término comparable en la obra de Poma: “El término comparado desaparece y solo su sustitución imaginaria permanece. Así en la imagen no vemos al corregidor, ni al encomendero, ni al cacique, ni al español del tambo, ni al padre de la doctrina, ni al escribano, sino a la serpiente, al león, a la rata, al tigre, a la zorra y al gato” (López, 1993, 63). Por tanto, la protesta se explicita y prevalece para los no letrados. Sin embargo, la significación de la palabra, sobre todo para los letrados, no desaparece, ancla el sentido del origen pecador que tiene el indio que paga (en tributo y sufrimiento) su herejía que siempre resuena en su raza. El mensaje de Poma resulta plural, ambiguo y novedoso, reflejo de lo que está pasando en el contexto global de la nueva sociedad en transición.

Por otro lado, una mirada más contextual desde Europa, dejar comprender las incidencias y transiciones que ocurren en la guerra de la escritura frente a la oralidad, a partir del caso del molinero friulano, Dominico Scandella, conocido como Menocchio, quien nació en 1532 y fue senten-

ciado a ser quemado vivo en la hoguera al *comprobarle* herejía, por parte del Santo Oficio. Hecho ocurrido en 1601, después de 15 años de abrir su caso por la Inquisición en Italia.

El traslado geográfico y contextual tiene sentido, en tanto la historia de Menocchio, deja ver la lógica de un discurso construido sobre la mezcla de la tradición campesina europea, basados en una cultura oral de fantasías, seres míticos e interpretaciones generalizadas y permanentes, con las enseñanzas de los incipientes libros que circularon con dificultad entre los pocos lectores de la época, caracterizada ésta por los cuestionamientos de la Reforma, el florecimiento de la imprenta y la Contrarreforma sosteniendo el orden estamental de la Iglesia y la Corona.

El contexto resulta ampliamente conflictivo porque: “supone el fin del monopolio de la cultura escrita por parte de los doctos y del monopolio de los clérigos sobre los temas religiosos” (Ginzburg, 1988, 30). En este panorama, las ideas del molinero sobre la importancia de amar al prójimo más que a Dios, expuestas clara y lúcida-mente articuladas en el lenguaje que dispuso, le condujeron a la censura y la sanción a rajatabla: la pira por herejía.

El caso de Menocchio deja ver el: “salto histórico, de alcance incalculable que separa del lenguaje gesticulado, murmurado, chillado, propio de la cultura oral, de aquel otro, carente de entonación y cristalizado sobre el papel, propio de la cultura escrita. El primero es casi una prolongación del cuerpo, el otro es una cosa mental” (Ibid, 124). Representa la transición de la hegemonía de la abstracción sobre el empirismo, pero sobre todo, la interpretación y uso del poder del conocimiento letrado de la hegemonía de doctos y religiosos.

De manera paralela, esta transición que se vivió en Europa, sucedió también en

la América conquistada. Al molinero se lo sancionó hasta terminar en la hoguera; en cambio, a Guamán Poma de Ayala se le permitió recopilar la información que requería tanto de los *buenos salvajes* como de los criollos, curas y caciques, además, pregonó sus ideas fantasiosas, cuestionó a sus autoridades, construyó un discurso polivalente en un proceso que le llevó varias década de su vida, también fue reconocido como noble indígena, entre otros aspectos. La diferencia aparenta ser sencilla, pero no lo es.

La condición del mestizaje en América tuvo otras fugas de lo no permitido en la rígida sociedad estamental. El mestizaje de Iberoamérica se permitió lo que la *Nueva corónica i buen gobierno* evidencia. Mientras que en Europa, esto se trató como herejía: a raja tabla.

La intermediación

¿Dónde se ubica Guamán Poma de Ayala?: “Se autoproclama heredero de las dos dinastías reales del Perú prehispánico al momento de la conquista, los incas y los yarovilcas” (López, 1993, 74), colocándose en similar nivel de la nobleza española que subyuga al indígena conquistado a nombre de Dios, incluso se designa consejero real. Sin embargo, su obra denuncia, critica y satiriza a las autoridades coloniales por las barbaridades que cometen contra los nativos. ¿Esta paradoja no es una huella de la fractura del orden feudal que desde un inicio se rompió en el proceso colonial del Abya Yala? Es decir, las *intermediaciones* que hicieron los caciques locales para la implementación colonial de la tributación y el servilismo indígenas, ¿fueron estrategias de asimilación a los vencedores conquistadores pero a la vez de mantenimiento del mundo andino?

La estrategia de la colonización que sobrepuso un modelo de carácter feudal en las

tierras conquistadas del Abya Yala a partir de un sometimiento de sangre, matanzas, poderío militar y una guerra de imágenes y símbolos cristianos (Gruzinsky, 1990), paradójicamente, se realizó en un sistema de reconocimiento de las autoridades locales, en las alianzas tanto para los fines militares contra el estado inca, como para la implantación de un sistema tributario riguroso y servil, eje del sostenimiento de la economía española (Poloni, 2006).

Este reconocimiento de los *cacicazgos* fue desde el inicio de la conquista como autoridades legítimas de las *parcialidades* y de las nuevas estructuras poblacionales que se crearon con los españoles, como las reducciones, pueblos y cabildos; tanto a nivel religioso, pues su autoridad provino de su legado hereditario, como también a nivel jurídico, organizacional y territorial. Reconocimiento que durante casi tres siglos, poco a poco, fueron instrumentalizados para la justicia y otros poderes coloniales.

En este panorama amplio, el *mestizaje* resalta su ambigüedad para las nuevas sociedades del Abya Yala, respecto a la diferencia cultural. El mestizaje iberoamericano se permitió tratar los elementos opuestos de las culturas de manera más flexible que en la misma Europa. “Los artistas indios observaron, copiaron e inter-

pretaron de nuevo los múltiples modelos, tanto más libremente, cuanto a diferencia de sus colegas europeos, podían eludir la sujeción de las tradiciones, las escuelas o los criterios estilísticos del Viejo Mundo” (Grusinski, 1999, 114). Es decir, no solo hubo confrontación, guerra y exclusión a nombre de las diferencias culturales, sino que también hubo identificación, reconocimiento y diálogo.

La obra del cronista peruano evidencia las tensiones de las mezclas de la matriz cultural occidental, escrita, dibujada; con la proveniente de un marco cultural oral, memorial, metafórico, interpretativo y traductor. Guamán Poma deja ver la condición de pugna y movilidad cultural que implicó la conquista española a los pueblos americanos.

¿Son estas pugnas las que hacen viable el mestizaje complejo y masivo contemporáneo? Retomando al antropólogo mexicano Gonzalo Aguirre Beltrán sobre el mestizaje de la cultura ibérica europea y la cultura del Abya Yala andino: “Los elementos opuestos de las culturas en contacto tienden a excluirse mutuamente, se enfrentan y se oponen unos a otros; pero, al mismo tiempo, tienden a penetrarse mutuamente, a conjugarse y a identificarse” (En Grusinski, 1999, 45).

BIBLIOGRAFÍA

Beverley, John. "Introducción". En *La voz del otro*, Beverley, John y Achúgar, Hugo como editores. Guatemala, Papiro, 2002.

Freud, Sigmund. Sigmund Freud / Obras completas. Amorrortu Editores. Buenos Aires, Argentina. 1992.

Ginzburg, Carlo. El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI. Ediciones Península. Barcelona. 1981.

Girar, René. El chivo expiatorio. Editorial Anagrama. Barcelona. 1986.

Gruzinsky, Sergei. La guerra de las imágenes. De Crostóbal Colón a "Blade Runner". (1492-2019). Fondo de Cultura Económica, 1990.

Gruzinski, Serge. El pensamiento mestizo. Paidós. España. 1999.

Guamán Poma de Ayala, Felipe. Nueva Cronica y Buen Gobierno. Biblioteca Ayacucho. Caracas. 2007.

Guerrero, Andrés. De sujetos indios a ciudadanos étnicos: de la manifestación de 1961 al levantamiento indígena de 1990. Instituto Francés de Estudios Andinos. 1993.

López Baralt, Mercedes. *Guamán Poma, autor y artista*. Pontificia Universidad católica del Perú. Fondo Editorial 1993.

Poloni – Simard, Jacques. El mosaico indígena. Movilidad, estratificación social y mestizaje en el corregimiento de Cuenca (Ecuador) del siglo XVI al XVIII. Abya Yala. Quito, Ecuador. 2006.

Porrás Barrenechea, Raúl. El cronista indio Felipe Guamán Poma de Ayala. Talleres Gráficos de la Editorial Lumen S.A. Lima, 1948.

Rico, Maite y De la Grange, Bertrand. "La derrota de los dogmas". En *Revista Letras Libres*, México, septiembre de 1999