

ESCRITURA Y LITERALIDAD ALTERNATIVA EN LA NUEVA CORÓNICA Y BUEN GOBIERNO DE GUAMÁN POMA

Rocío Quispe-Agnoli

*y con papel y tinta son las armas que
me parece conviene hacer la guerra a este
reino.*

Carta del Virrey Marqués de Cañete
del 3 de Noviembre de 1556

El año de 1492 representó para el mundo y las culturas amerindias no solo el inicio de su desestructuración (Wachtel 1976) sino la fecha oficial de su encuentro con el fenómeno de expresión que se conoce en el mundo occidental como «escritura». La escritura occidental del Viejo Mundo vino no solo como un instrumento práctico de comunicación sino cargada con una ideología que le otorgaba (y le otorga hasta el día de hoy) un poder inconmensurable. Tal como comprobamos todos los días, la práctica escrita domina todos los discursos que buscan una legitimación y una ejecución de poder. En este trabajo nos acercamos a la manera en que los discursos europeos lograron la dominación de sus contrapartes amerindias gracias, entre otras cosas, al empleo de las prácticas escritas y la ideología que dichas prácticas conllevaron¹. De este modo, no se trata tan solo de un enfrentamiento de discursos, ni tampoco de cómo los sujetos amerindios trataron de adaptarse a la nueva situación colonial en la medida de sus posibilidades, apropiándose de los nuevos discursos que traen los europeos (fueran éstos legal, religioso o historiográfico), sino cómo lo hicieron necesariamente a través de sus prácticas de expresión, fueran éstas escritas, orales y/o visuales. Porque para hacer una petición legal o un testamento había que conocer el discurso legal cuya práctica escrita era imprescindible («ley» y «leer» se derivan de lt. *legere*), para adoptar la nueva religión, aparte de la necesidad de los sermones, catecismos y breviarios, había que entender que el nuevo dios, el Dios cristiano, se encontraba escrito en un recipiente y portador de signos llamado el Libro Sagrado o Biblia. Este nuevo Dios, aparte de ser difundido oralmente por medio de las prédicas de sus agentes más directos, los representantes de la Iglesia, sustentaba su verdad a

BIRA 25 (Lima): 365-381 (1998)



través de signos sagrados y sacralizados en una práctica escrita. Y el discurso historiográfico, directamente ligado a la necesidad del registro de la Historia, era y es fundamentalmente escrito. Incluso se creía que si no había escritura no podía haber Historia, porque ésta era (y es) registro de los hechos más notables y oficiales de una sociedad. Y el discurso político se sustentaba (y se sustenta) en el discurso legal, cuya práctica escrita le confería justamente su oficialidad.

Sobre la base de este razonamiento, creo que los temas urgentes que hay que distinguir y estudiar en la presente y futuras investigaciones, son los siguientes:

- 1) La diferencia entre práctica discursiva y práctica escritural. Dos preguntas pertinentes son: ¿qué discursos, occidentales y no occidentales, necesitan de manera indispensable la escritura y cuáles se conforman con la oralidad? y ¿cuál(es) de estos discursos porta(n) consigo el ejercicio del poder? Veremos que los discursos asociados de manera indispensable con la escritura son siempre más poderosos y que el conocimiento, en occidente, se asocia a la conservación de tales discursos con la escritura. La escritura además se asocia a *letrado* y lo oral, mientras que lo estrictamente visual, la necesidad de catequizar a través de las pinturas por ejemplo, a *iletrado*. Hay que examinar este contexto en la producción textual del siglo XVI hispanoamericano.
- 2) Si la necesidad de expresar el discurso a través de la práctica escrita es lo que llega a América, deberá investigarse (no está actualmente al alcance de este trabajo) cuáles son los discursos amerindios que se expresan utilizando medios orales y no orales. De esta manera, creo que, para las culturas amerindias, y particularmente en el caso andino, la dicotomía de trabajo pertinente no es oral/escrita (una oposición occidental) sino oral/no oral (táctil, visual).
- 3) Una vez distinguidas prácticas discursivas y escritas desde un punto de vista metodológico, cabe estudiar de qué manera los sujetos amerindios responden a la imposición de una nueva dicotomía expresiva como es la oral/escrita. Los sujetos amerindios se dieron cuenta rápidamente que las prácticas escritas traían consigo el ejercicio de un poder, por lo tanto tenían que asimilarlas como instrumento de comunicación en el nuevo sistema y orden de vida. Asimilar las nuevas prácticas de expresión constituyó para estos sujetos una necesidad destinada a su supervivencia. En los casos menos violentos se puede ver como una forma de adaptación, mientras que en otros, la única forma de llegar al poder. Como ya se sabe, sin embargo, en la mayoría de los casos, fue un acto de supervivencia.

En el caso de la *Nueva Corónica y Buen Gobierno* (1615) del autor andino Felipe Guamán Poma de Ayala, las investigaciones deben dirigirse a los discursos que él maneja, sean éstos andinos o europeos, y que se permean a través de la práctica escrita. Si bien Guamán Poma privilegia discursos, como lo han estudiado ampliamente R. Adorno y M. López-Baralt, cabe ver de qué manera este autor pone el conocimiento que tiene de dichos discursos bajo la forma de una práctica que él también, como los demás, ha tenido que asimilar y es ajena a su cultura original. Guamán Poma pertenece a la segunda generación cronológica de los historiógrafos de Indias, cuando ya la escritura se conoce y se asienta como instrumento y mecanismo de control y poder, cuando su valor y poder están asentados, pero al mismo tiempo el hecho de su aparición como práctica de expresión y manera de almacenar información y conocimiento tiene aún ciertos hálitos mágicos, sigue siendo un fenómeno fascinante y curioso para los amerindios. Nuestra hipótesis inicial de trabajo es que la producción textual de Guamán Poma experimenta con una práctica de expresión (la escritura), con un género discursivo globalizante (la historiografía) y con discursos globalizados (legal, histórico, religioso, político, entre otros). A esto se añade que al lado del discurso silenciado que la mayoría de los amerindios no pueden expresar porque no manejan la nueva práctica escritural, el discurso historiográfico de Guamán Poma es «chillón», constituido en gran parte de gritos, de quejas y de lamentos (Lopez-Baralt 1989 y 1993). Se trata entonces de un discurso del dolor que se filtra a través de la nueva práctica de expresión. Frente a este discurso doloroso, nuestro autor trata de encontrar, a través de la misma práctica que lo expresa, un discurso alternativo y reparador, un «remedio», una solución².

La escritura y los discursos permeados a través de esta práctica que nos ofrece la *Nueva Corónica y Buen Gobierno* se relacionan con lo que Martin Lienhard reconoce como «literatura alternativa» (1991), F. Salomon «literatura de lo imposible» (1982), y W. Mignolo «literalidades alternativas» (1994) según el punto de vista que adoptan estos estudiosos para acercarse a la producción textual amerindia. De esta manera, la crónica de Guamán Poma nos permite observar una reacción ante la práctica escritural y comparar su propuesta (discursiva y escritural) con la que proviene del occidente europeo, es decir, oponer, confrontar y comparar discursos occidentales europeos a través de su propia práctica escritural y discursos amerindios a través de una práctica de expresión completamente ajena a su cultura. En este segundo caso tenemos otros ejemplos con las historias recopiladas por los indios de Sahagún (1524), o el manuscrito de Huarochirí compilado por Francisco de Ávila (1598). Desde nuestro punto de vista, Guamán Poma se encuentra en un punto intermedio, ya que incorpora discursos de ambas partes, occidentales europeos y amerindios, a través de la práctica de la escritura y la narrativa

iconográfica. Cabe añadir que la iconografía del autor andino no sigue, en principio, una organización andina sino occidental, aunque, de la misma manera que sucede con los discursos que maneja, incorpora elementos nativos de expresión oral como los *tocapu* o los *quipus*. Sin embargo, Guamán Poma les otorga a estos elementos un valor de dibujo ilustrativo, no de escritura amerindia. Este es otro punto a discutir con mayor amplitud en futuras investigaciones.

La distinción metodológica entre discurso y escritura que han hecho los teóricos franceses A.J. Greimas y J. Courtés en 1979 (1982), a pesar de ser útil, bastante objetiva y ofrecer una clasificación con ejemplos de prácticas de expresión no occidentales, tiene como punto de partida la noción de escritura occidental. Para estos teóricos la escritura consiste en «la manifestación de una lengua natural con ayuda de un significante cuya sustancia es de naturaleza visual y gráfica (o pictográfica)» (151). Se puede decir que la parte general de esta definición, es decir la manifestación de una lengua natural con ayuda de un significante, se aplica a una diversidad de culturas, incluyendo las occidentales y amerindias. Sin embargo, la naturaleza del significante en la segunda parte de la misma definición, plantea un problema. La escritura, según estos autores, es de naturaleza visual y gráfica, así como la pintura y la iconografía. Recordemos aquí que los textiles amerindios son visuales pero también táctiles, así como los *quipus* andinos. A la definición de «escritura» de Greimas y Courtés le sigue una propuesta tipológica aún provisional de esta práctica, después de la cual estos autores concluyen que «la escritura permanece todavía como objeto de una comprensión intuitiva y dudosa» (152)³.

La noción de discurso, en cambio, ha tenido una mayor eficacia operatoria y se identifica con un proceso semiótico, es decir, estamos ante «un conjunto de prácticas discursivas» lingüísticas o verbales y no lingüísticas (Greimas y Courtés, 126). Las prácticas no lingüísticas se refieren a comportamientos somáticos significantes, manifestados por las órdenes sensoriales. Bajo esta perspectiva, los *quipus* y *tocapu* son prácticas no lingüísticas andinas mientras que los cantos que recoge Guamán Poma a lo largo de su crónica son de orden verbal. En una de sus primeras investigaciones acerca de la *Nueva Corónica y Buen Gobierno*, R. Adorno (1974) recupera el texto, que hasta ese momento había sido terreno de investigación casi exclusivo del quehacer histórico, y lo estudia desde el punto de vista de los discursos verbales que presenta, así como sus mecanismos retóricos y las funciones simbólicas que cumple, es decir, como ella misma lo declara en un trabajo posterior (1988), lo estudia como un trabajo artístico, tanto textual como gráfico. Para ello, Adorno opera un paso metodológico importante en lo que se refiere a la elección de la noción de discurso en lugar de la de literatura, y se basa para ello en

observaciones ya hechas por W. Mignolo en lo que se refiere a los modos de análisis de textos coloniales (1986): «La noción de «literatura» se reemplaza por la de «discurso», en parte porque el concepto de la literatura se limita a ciertas prácticas de escritura, europeas o eurocéntricas, mientras que el discurso abre el terreno del dominio de la palabra y de muchas voces no escuchadas» (Adorno, 11). Como se puede observar, a partir de esta óptica es posible incluir textos producidos por sujetos que no comparten la ideología patriarcal e imperial dominante en los documentos coloniales, como es el caso de Guamán Poma. Sin embargo, a la concepción de los documentos coloniales como discurso, hay que añadir la comprensión que se tenía de la categoría de «libro» tanto en sus dimensiones epistemológicas y políticas como en lo que se refiere a la organización del conocimiento y su utilización como instrumento de colonización (Mignolo 1986). Retomamos este punto más adelante.

Los múltiples estudios que se han hecho sobre la *Nueva Corónica* se han orientado a verla, en general, como una respuesta a la violencia colonizadora y como acto de resistencia y subversión a través de la cual se desarrolla una reapropiación de discursos europeos de su época. Cabe repasar breve y rápidamente cuál ha sido el espectro de ideas ligadas a la noción de «escritura» en el contexto sociohistórico en el que Guamán Poma desarrolla su obra, y los acercamientos que se han hecho a los discursos que el autor andino expone a través de este medio nuevo de expresión.

En el espectro semántico del español del siglo XVI, se entiende la noción de «escritura» como el producto del acto de escribir, es decir «formar las letras en alguna materia con diferentes instrumentos» (Covarrubias 541, Autoridades 574), que se lexicaliza al entenderse como instrumento público, religioso y jurídico legal. En la óptica de Guamán Poma el término se carga de significaciones al emplearse como objeto de intercambio (relación/servicio), mecanismo de control y poder (legislación/protesta) y herramienta de persuasión que incluye el reclamo, la consolación y el remedio. Esto nos confirma la gran confianza que el autor andino tenía en la potencia de la escritura (Adorno 1987). Sin embargo, a pesar de que los autores indígenas toman la pluma como contraofensiva ante la situación colonial, no estaban preparados para la expresión escrita. Guamán Poma se lamenta continuamente de que no haya escritura de las historias antiguas, anteriores a la llegada de los europeos, razón por la cual se pierden. Al mismo tiempo, el autor andino no respeta del todo la escritura europea y crítica a muchos «sabios que componen libros». Además, para él, la conquista es ilegal por la falta de escritura. Guamán Poma actúa como predicador cuando dice que su obra es el archivo del cielo y el mundo, libro eterno de cuentas, libro del juicio para que el lector se remedie (Adorno 1986). Al mismo tiempo, hay mucho que no se escribe,

porque el papel o las fuerzas no alcanzan. La formación notarial de Guamán Poma se ha confirmado con el estudio que Adorno ha hecho del expediente Prado Tello, en el cual se presentan documentos escritos por el autor andino reclamando tierras que le han sido confiscadas (1993). Estos procesos, sin embargo, no tuvieron ningún resultado positivo para el autor andino por lo cual, concluye Adorno, su fracaso en el ámbito judicial-legal lo condujo a sus pretensiones literarias y a la escritura de su obra monumental, en la cual los quipucamayoc, intérpretes y lectores de los quipu, y quilcacamayoc, depositarios del material gráfico, eran equivalentes a los notarios y escribanos españoles.

M. López Baralt se ha acercado al texto de Guamán Poma tomando como perspectivas metodológicas iniciales el fenómeno de policulturalidad de la escuela Lotmaniana (1988) y la dialéctica entre escritura e imagen bajo una perspectiva barthiana (1982). En 1984 apunta ya la pertenencia discursiva del documento a la literatura de consejo de príncipes y la emblemática política. En su libro de 1988, esta investigadora señala la utilización de otros discursos en la *Nueva Corónica* como el memorial de remedios, el tratado de derecho, la crónica ilustrada de Indias y el manual para predicadores. La obra de Guamán Poma es, además, un arte de la memoria. Pero cabe añadir que en este trabajo, López-Baralt también se ocupa de la relación entre escritura e ilustraciones. Desde su punto de vista, el material gráfico guía al escrito. La autora se dedica a estudiar, entre otras posibilidades, la irrupción de la escritura dentro de los dibujos del escritor andino y concluye que en el caso particular de este texto, la escritura concluye el mensaje y es empleada como criterio civilizatorio, al lado del rosario⁴. La escritura, según ella, provoca y legaliza la Conquista, es propia del comportamiento cristiano, es decir, va unida a la nueva religión y a la buena administración. El hecho de que la escritura invada la imagen demuestra una vez más la obsesión que nuestro autor tiene por las convenciones gráficas y la confirmación de una de sus máscaras: la de notario.

Como se puede observar en las reflexiones expuestas hasta ahora letra, ley e historia van sobre los mismos rieles en la ideología occidental europea que llega al Nuevo Mundo. Y los autores amerindios se percatan de esto de inmediato. Como bien apuntó Mignolo en un trabajo suyo de 1986, «Si la escritura de la historia, en la tradición occidental, es inseparable de la historia de la escritura es porque están irremediabilmente unidas a (a) una concepción del instrumento y de su pasado (historia de la escritura) y (b) una concepción de los juegos de lenguaje permitidos por este instrumento (escritura de la historia)» (28). En otro trabajo de 1992, Mignolo pone de relieve la significación de la «letra» en la justificación y legitimación de la Conquista. Para ello separa el aspecto físico de la letra (escritura alfabética e imprenta) que permitió producir y distribuir los discursos que legiti-

maban la Conquista y Colonización, del aspecto ideológico (cuerpo de ideas y valores que le fueron asociados) que suministró las bases argumentativas y narrativas para legitimar la Conquista y la Colonización sobre la base de la ausencia de *letras* en las culturas colonizadas. En la trayectoria conceptual e ideológica de la letra que Mignolo traza, resulta de particular interés la importancia que cobró la escritura burocrática y la organización de la sociedad alrededor de ella. Así, a fines del siglo XV y durante el XVI «litteratus» o letrado tiene dos sentidos en Castilla, que recoge el Diccionario de Autoridades en el siglo XVIII: docto en ciencias y abogado. De esta manera, se plantea el escenario letrado en el momento de la conquista: por un lado, observamos un cúmulo de narraciones (historias eclesiásticas sobre todo) y por otro, los documentos que producen los letrados jurisperitos, que se ocupan de legitimar (o reprobar la legitimación) de la Conquista y, finalmente, la obra de los letrados burócratas que cumplen una función fundamental en el Consejo de Indias y en la administración de la sociedad colonial. A esto se añade que hay otros letrados que organizan, adquieren y transmiten el conocimiento relativo al nuevo mundo y su colonización. Según Mignolo, las herramientas fundamentales para estos procedimientos, son la letra que fija el conocimiento, y el libro que lo organiza y distribuye. Por lo tanto se ocupa él también de la trayectoria que siguió el paso del rollo de papiro al libro. Lo importante por ahora es destacar que hay una coincidencia importante entre el auge del libro y la expansión del cristianismo. El «libro» pasó muy pronto, en esta trayectoria, a ser un sinónimo de «escritura». Su formato genera cambios fundamentales en la disposición de la escritura en la página, y recordemos que Guamán Poma siempre hace hincapié que él no sólo escribe una crónica sino un libro. En la época de la colonización americana el libro es ya un objeto privilegiado y distinguido de la civilización (Mignolo 1988). Ahora se trata de ver de qué manera las formas nativas de expresión se acomodaron poco a poco dentro de esta práctica escrita⁵.

La interacción entre formas nativas de expresión y prácticas occidentales como la escritura revela una semiosis colonial cuyas relaciones de dominación, resistencia y oposición, no pueden evitarse (Mignolo 1994-1). De esta manera, el libro occidental se convirtió en un símbolo de la letra, y la escritura se concebía según los portadores del signo: papel y libro. Así, durante el proceso de colonización, el libro fue para el conquistador europeo un contenedor donde el conocimiento podía ser almacenado, que servía también de portador de la información y que ejecuta la acción del poder, el lugar donde la verdad podía ser discernida de la falsedad, y la ley impuesta sobre el caos (261). El conflicto se produce entre prácticas de expresión de diferentes culturas que entran en contacto apenas en 1492 y que aún está por explorar (1994-2). S. Gruzinski (1988) se ha ocupado de algunos aspectos de este conflicto en México; J. Lockhart (1992) demuestra también como

los amerindios nahuas adoptaron rápidamente los nuevos medios de expresión y los usaron como complementos a sus códigos pictográficos; T. Cummins (1994 y 1998) ha señalado la posibilidad de literalidades alternativas en los Andes que se encuentran en los tejidos, los tocapu y los quipus; F. Prada Ramírez (1994) se ha ocupado del rol político de la escritura y su fetichización en la conquista de América hasta que la colonia se consolida. En la España del siglo XVI, la Iglesia y el Estado trataban de ejercer un control sobre la escritura porque conocían su poder ideológico y, aunque siempre se le utilizó para expresar sus intereses, existía el peligro de ser empleada como un instrumento subversivo. Escritura era y es poder, de allí su restricción a los que podían acceder a ella en las sociedades europeas de esta época. Estas restricciones acentúan el carácter fetiche de la escritura, en tanto fuente de la verdad y sentido último del universo. Además, de acuerdo con la historia del cristianismo, los hombres que escribieron la Biblia estaban en conexión directa con Dios, los profetas, y esta relación entre la voluntad de Dios y su transmisión por medio de la escritura es lo que se convirtió más tarde en la base de su poder político. Ya que el poder de escritura venía de Dios, los signos escritos daban el derecho a la ley para imponerse, aun violenta, a los nativos⁶. Esto es lo que M. Lienhard ha llamado la fetichización de la escritura, frente a la cual, lo oral no tiene ningún valor. Ante esta situación de violenta irrupción de la cultura gráfica europea, Lienhard ha propuesto una tipología de textos alternativos, según las transformaciones que los discursos oral indígenas experimentaron al «escribirse». En estas literaturas alternativas se encuentran las cartas que las autoridades indígenas dirigen a las coloniales europeas con fines legales. Vemos cómo los informantes indígenas se convierten poco a poco en autores. Pero sus textos gozan de un hibridismo lingüístico y cultural que se aprecian claramente en la crónica de Guamán Poma. Este hibridismo responde, según Lienhard, a procesos de búsqueda y experimentación entre los discursos indígenas y la nueva forma de expresión. Como estos textos no responden enteramente a los cánones de la escritura y los discursos europeos ya que integran registros orales y visuales, estas literaturas alternativas resultan marginales, y no son consideradas dignas representantes de la práctica de expresión dominante. Este punto de vista dominó los acercamientos históricos a la obra de Guamán Poma, a la que se le consideró hasta hace muy poco tiempo «pura behetría mental». Hay que considerar, además, que en su choque con la cultura oral, el texto escrito estalla y se fragmenta. Esto es lo que se manifiesta en la obra del autor andino. Cuando un escritor traslada un producto oral al sistema escrito, tiene que despojarlo de su materialidad y reducirlo al sistema verbal, y se plantean problemas que han quedado plasmados en esta obra, como la combinación de signos icónicos y verbales, evocación de la vida ritual a través de los cantos quechuas, y los diversos discursos que incluyen diálogos y conversaciones de índole diaria en di-

ferentes idiomas o sociolectos, bajo la forma de un mosaico (Lienhard, 152-154). Obviamente, ante una producción textual tan compleja, los destinatarios oficiales de GP no respondieron.

Esta exploración de la práctica escrita nos dirige al empleo particular de un tipo de discurso que adoptaron los amerindios, justamente porque allí se concentraba el poder: el discurso legal. Cuando las lenguas amerindias comenzaron a escribirse, lo hicieron sobre todo para concretar transacciones legales. Joanne Rappaport se ha ocupado también de la manipulación de la palabra escrita por un pueblo colonizado y apunta que la historia se codifica en la topografía de donde pasa a la escritura mediante concisas referencias a sitios geográficos (1992, 76). En un trabajo posterior (1994), esta investigadora se concentra en documentos legales por ser el tipo de escritura con el que las comunidades nativas entraron más en contacto. Ella también concluye que los documentos legales deben ser la clave para el desarrollo de la literalidad indígena en el período colonial (275). Los documentos legales concedían privilegios y poder a los que accedían a ellos. Si los recursos mnemónicos como los *tocapu*, los *quipus* y los patrones ajedrezados de los textiles, cedieron lugar a la literalidad occidental fue porque la escritura fue de la mano con la expansión de una ideología legal. Además, no hay que olvidar que tanto escribanos como notarios cumplieron un rol decisivo en tanto ojo y memoria del rey en el Nuevo Mundo, rol que también se atribuye Guamán Poma a lo largo de su producción textual⁷.

R. González Echevarría (1990) se ha ocupado también de la escritura y el origen de la literatura latinoamericana directamente relacionada a la acción legal. Según él, en el s. XVI la escritura estaba no solo ligada sino subordinada a la ley. Es más, la narrativa, histórica y ficcional, se hacía sobre las formas y restricciones de la escritura legal, y permeaba la escritura de la historia. La aparición de letrados en América la convierte en un objeto de acción legal, cuyos documentos cubrieron las nuevas tierras y las unieron al mundo europeo. Da como breve pero contundente ejemplo la aplicación de Requerimiento: «infame documento que se leía a los nativos rebeldes informándoles que si no se entregaban pacíficamente, serían atacados, sus posesiones confiscadas y su libertad perdida. Este documento se leía antes de la batalla, en la presencia de un notario que estampaba su firma para atestiguar que el procedimiento propio se había seguido» (56). Los documentos legales y los textos de los historiadores oficiales confirieron poder a cualquier escritura. Es más, el discurso legal tenía y tiene tanto poder que era el único que podía cuestionar la veracidad de la escritura histórica, al mismo tiempo que la retórica notarial proveía métodos y fórmulas para incorporar en la escritura los detalles de la vida diaria. Como se ve, su radio de acción lo cubría todo, lo oficial

y lo no oficial, lo público y lo privado. Y eran los letrados los que guardaban toda esta información a través de la escritura legal en el periodo colonial. A esto se añade González Echevarría que la novela y la historia del Nuevo Mundo son como cartas escritas a una autoridad central, porque la retórica legal implica siempre un intercambio textual, una petición o llamado o respuesta ante una acusación (69) y aquí se inscribe la extensa «carta al rey» que Guamán Poma escribe.

En un trabajo publicado en 1994, V. Cortés se ha ocupado una vez más, del tema de la lectura y la escritura en la obra de Guamán Poma. Cortés repasa los personajes que en la obra se relacionan con documentos escritos, sean éstos autoridades españolas (el rey, el Papa, corregidores, escribanos de cabildos, padres que ejercen de notarios, los curas que se permutan parroquias) o autoridades nativas (el principal, el cacique que llevaba la «memoria de los indios» (f. 770, 764), los alcaldes mayores, los regidores que tienen libro y quipo). Para el autor andino, el escribano es el personaje colonial que está en mayor contacto con la escritura y los documentos escritos: libros de registro, libro de asiento del tributo, libro de las chacras, registro del padrón, testamentos. La figura del libro, además, aparece siempre como símbolo del saber y del poder, tanto en el texto verbal como el icónico. En los dibujos de Guamán Poma, el libro aparece en manos de santos, apóstoles, el Papa, el arzobispo y el virrey. Cortés además señala un punto interesante: en un folio donde niños indios aprenden en la escuela a leer y escribir, se lee claramente que uno de ellos escribe: «Sepan cuantos...», fórmula con la que se iniciaban los manuales de escribanos. Es decir, no solo se enseña a leer y escribir, sino que se está enseñando la escritura legal, se están formando notarios o escribanos indígenas, alter ego del autor de la crónica y sujeto ideal que él propone a lo largo de toda su producción textual⁶.

En un trabajo reciente (1995), Mignolo analiza la figura que nos ha entregado Guamán Poma del indio «astrólogo» o «filósofo» Juan Yunpa, quien lleva un «libro de khipu» (folio 833). Hay que ver la actitud de este personaje caminante (de la misma manera que camina el autor antes de finalizar su obra) al lado de los quipucamayocs (que están parados) y los quilcacamayocs (notarios) que caminan. El quipucamayoc y el astrólogo son roles tradicionales incaicos, el quilcacamayoc es un rol mixto que opera sobre dos tradiciones escriturales, y el concepto de «autor» es nuevo y europeo. Basándose en las definiciones de Bertonio y Kusch sobre la palabra «amauta», Mignolo descubre relaciones semánticas entre «tejer» y «arar la tierra», que se asocian también con la escritura tanto en subsuelo occidental como el andino. No hay que olvidar que «texto» viene de «tejido» (lt. textum) y que en el latín medieval el escribir se comparaba con el arar. De esta manera, concluye Mignolo, en el suelo del amauta andino, el tejido

y los khipus son formas de escritura. Este investigador investiga en el mismo trabajo el discurso legal como un discurso fundamentalmente tecnológico, que resulta uno de los modelos contundentes de las crónicas castellanas de los siglos XVI y XVII, mientras que el *decir* de los cronistas indígenas y mestizos tiene como modelo los relatos orales, los linajes y las genealogías de sus comunidades (25).

Teniendo esto en cuenta las reflexiones que se han hecho acerca de la escritura, los discursos coloniales y específicamente el discurso legal, se hace urgente el análisis de un tipo de discurso que no se ha estudiado todavía, con la exhaustividad que debería, en la *Nueva Corónica y Buen Gobierno*: el discurso legal. Creemos que es este tipo de discurso el que descubre, a los sujetos amerindios, la necesidad de adaptar lo más rápidamente posible la práctica escrita. De este modo, el documento que nos ha dejado Guamán Poma debe verse, a nuestro juicio, como una reinterpretación de una práctica de expresión desconocida en el horizonte andino, la necesidad de hallar el discurso que le convenga a esta práctica que se arroga poder (proveniente de la cultura occidental europea en ese momento), y el intento de darle forma escrita a los retazos de discursos amerindios que el autor andino intenta. Obviamente, al permearse por la práctica de la escritura, los discursos originalmente indígenas se occidentalizan.

Teniendo en cuenta este contexto enunciativo y enuncivo, parto de una fórmula que descubro como básicamente legal «...y no hay remedio» para confrontar mi hipótesis inicial de la escritura como remedio, pero no en un ámbito medicinal como lo pensé inicialmente, no se trata de la escritura como fármaco en el sentido de Derrida⁹, que Mignolo descarta precisamente en cuanto a su aplicación a la historiografía latinoamericana y andina, sino como remedio en el sentido de reparación jurídica, política y legal. La escritura como remedio contra la violencia, es la ejecución de su poder legal, la escritura como ley utópica que se opone a otra escritura (es el sentido de la utopía de Guamán Poma y otros escritores andinos de la misma época): son dos escrituras las que el autor andino nos entrega: la del dolor (la violencia y destrucción, la violación de la ley escrita) y la del remedio (su reparación de daños). Guamán Poma nos presenta los hechos que representan un desorden y luego su posible reordenamiento. El sentido de su letanía «y no hay remedio» es el de la carencia de reparación frente a la ley quebrada, frente a la escritura rota que los mismos occidentales han traído. Por eso intenta él mismo una escritura reparadora, en la que integra los discursos que tiene a mano: legal, religioso, histórico, político, todos discursos del poder, todos discursos autoritarios. Y entre ellos, aprovechando los intersticios, están los discursos de los que no tienen el poder: la queja, el lamento, el llanto (también en las canciones en

quechua y las oraciones de los andinos) que conforman el espectro semántico del dolor. Así pues tenemos el discurso de la ley y el poder frente al discurso del dolor. Guamán Poma propone el discurso alternativo de la reparación, función que es la que debería tener justamente el discurso de la ley que se asienta en su práctica escrita. La escritura deviene entonces en instrumento o canal de discursos y también el medio ideal de fijar la reparación que se transmitirá a los discursos y les recuerda o les re-otorga su función primigenia en la perspectiva del autor andino. Cualquier discurso que se fije a través de la escritura será en principio aceptado, y para que un discurso originalmente sin poder, acceda a él, tiene que permearse por la práctica de la escritura. Guamán Poma está consciente de estas relaciones y él mismo intenta otorgarles un poder a los discursos amerindios a través de su incorporación en su «archivo del mundo».

Al repasar una vez más el texto de la *Nueva Corónica y Buen Gobierno* observamos los valores que Guamán Poma expresa para el fenómeno de la escritura, que resulta ambiguo. La escritura para Guamán Poma puede servir a buenos y malos propósitos. La buena escritura es aquella que viene de inspiración divina, que tiene fuentes verdaderas, que sirve de remedio, denunciar los abusos, avisar al rey y dar agradecimientos. La buena escritura sirve de memoria y ejemplo, se hace ley, ayuda a fijarla (a la ley), da soluciones, va contra la ignorancia de las autoridades, sirve para frenar a la mujer, es didáctica, instruye a los indios, acaba con la idolatría, pide justicia, enfrena la soberbia, adoctrina, es servicio a Dios, defiende a los pobres, asienta los daños. A través de la buena escritura el rey puede ver lo que sucede en su reino, por lo tanto es servicio al rey, es justicia, policía y ley (algunos ejemplos en los ff. 17, 961, 761)

La mala escritura, en cambio, se define en primer lugar por su ausencia y tiene como consecuencia la falta de gobierno, el caos, el mundo al revés. Pero también puede estar presente y ser usada para robar y engañar, para mentir, amenazar y afrentar. Por lo tanto, es motivo de castigo (ff. 557, 588, 654). La mala escritura enfrenta a la buena para atacarla y destruirla. Guamán Poma se queja varias veces de la prolijidad de la escritura: el papel no alcanza, la escritura no alcanza para decir todo lo que hay que decir, no se puede escribir todo, se deja mucho sin escribir. La escritura también es sufrimiento y dolor, el autor se hace pobre para escribir, y hacerlo, escribir todo lo que hay que escribir es llorar. El mal aspecto de la escritura es el dolor, que sin embargo encuentra en sí mismo la posibilidad de remedio, de reparación. Guamán Poma encuentra los dos sentidos encontrados de este fenómeno de expresión que traen los europeos y desarticula sus propias prácticas discursivas y de manifestación. En la terminología semiótica, la escritura occidental —tal como la entiende Guamán Poma— es un *enantiosema*,

es decir, una noción en que los dos sentidos opuestos la definen: la escritura es dolor y sufrimiento, injusticia y caos, y al mismo tiempo, es posibilidad de orden y reparación, de justicia y vida. Lo mismo sucede con el discurso legal que se permea a través de la escritura y que Guamán Poma trata de llevar a cabo. «Y no hay remedio» no aparece solo en la crónica de Guamán Poma sino en otros textos legales que él se ocupó de registrar en la defensa de sus tierras. No se trata sólo de una metáfora del dolor, sino estamos ante una expresión del discurso legal: «y no hay reparación». Y esta reparación abre las puertas a la posible solución «presto tendremos remedio». □

Notas

- 1 *Cuando use aquí el término «escritura» y sus derivados, me refiero siempre a la práctica occidental que trajeron los europeos.*
- 2 *No sabemos todavía si esta oposición dolor-enfermedad/reparación-saneamiento-remedio debiéramos tratarla en razón de «discursos» —ya que hablamos de los discursos legal-histórico-político y religioso— o más bien proponerla como otra categoría que por el momento no se ha definido.*
- 3 *Greimas y Courtés añaden que cuando la noción de escritura ingresa en el terreno de la semiótica literaria con los trabajos de R. Barthes, se volatiliza y su eficacia operatoria resulta muy débil (152). Esta es la noción que le sirve de a J. Derrida como punto de partida en su filosofía del lenguaje. W. Mignolo ha demostrado también que la noción y discusión derridiana sobre la escritura no es relevante para el estudio de la situación colonial amerindia. Para una extensa exposición sobre este tema, véase Mignolo 1994-2, especialmente 301-307*
- 4 *En su libro de 1989, Adorno se ocupa del código vestimentario nuevo que se inaugura con la colonia, y establece asociaciones entre el rosario católico y mágico y el quipu.*
- 5 *Mignolo ha estudiado ya el caso de las crónicas mexicanas de Chimalpahin donde comprueba la dialéctica entre la pinturas y la letra legítima (1988, 106).*
- 6 *Fernández de Oviedo sigue la tradición y trata de relacionar todo con la escritura, justificando así que la Corona española se apropiara del nuevo continente y sus pobladores. Incluso el jesuita José de Acosta produjo una clasificación de las culturas recién descubiertas según la presencia o ausencia de escritura. Las nuevas culturas fueron juzgadas como bárbaras y divididas en tres grupos: 1) los que no están muy lejos del pensar y cercanos a la claridad humana como los que tenían un gobierno estable, leyes públicas, ciudades, un comercio bien organizado y un buen uso de la escritura (chinos y japoneses), 2) los bárbaros que no conocen la escritura y no tienen leyes escritas pero tienen jueces, gobiernos y una administración política y procesos religiosos (incas y aztecas), 3) los hombres salvajes, sin nociones ni conductas humanas, sin leyes, sin rey, jueces ni gobierno. En su mayoría son nómades (los caribes, chiriguanas, chunchos y otros).*

- 7 J. Lockhart se ocupa en su libro de 1968 (1994) con amplitud del origen, trayectoria y funciones de los escribanos o notarios en la sociedad colonial.
- 8 López-Baralt ha interpretado este dibujo en su ambigüedad, ya que por un lado los niños indígenas aprenden a leer y escribir; se alfabetizan, y por otro lado un maestro azota cruelmente a dos niños con un látigo mientras sostiene el libro con la otra. (1988, 400).
- 9 En la perspectiva deconstruccionista de Derrida (1981) se presenta el mito del origen de la escritura como remedio (fármaco) para la memoria. Pero «remedio» tiene una connotación ambigua ya que es veneno y remedio, filtro que se introduce en el cuerpo del texto en toda su ambivalencia. Otra afirmación en la concepción de la escritura como «fármaco» conviene al descubrimiento de la escritura por Guamán Poma: ésta no produce ciencia, sino opinión, apariencia en lugar de verdad. Al producir una construcción de verdad, el escritor se convierte en legislador, juez, que en el caso del autor andino, y se reafirma en las palabras de su folio final (f.1168).

BIBLIOGRAFÍA

- GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe
1936 *Nueva Corónica y Buen Gobierno* (Codex Péruvien Illustré) [1615]. Ed. facsímil. Paris: L'Institut d'Ethnologie, t. 23.
- 1987 *Nueva Corónica y Buen Gobierno*. J.V. Murra y R. Adorno eds. Madrid: Historia 16. 3 vols.
- ADORNO, Rolena
1974 «The Nueva Corónica y Buen Gobierno of Felipe Guaman Poma de Ayala: A lost Chapter of the History of Latin American Letters». Tesis doctoral, Ithaca: Cornell University.
- 1986 *Guaman Poma: Writing and Resistance in Colonial Peru*. Austin: University of Texas Press.
- 1988 «Nuevas perspectivas en los estudios literarios coloniales hispanoamericanos», en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*. XIV: 28 (Lima) 11-28.
- 1989 *Cronista y Príncipe*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- 1993 «The Genesis of Felipe Guaman Poma de Ayala's Nueva Corónica y Buen Gobierno», en *Colonial Latin American Review*. Vol. 2: 1-2 (New York) 53-92.

- BOONE, Elizabeth Hill y MIGNOLO, Walter (eds.)
1994 *Writing Without Words. Alternative Literacies in Mesoamerica and the Andes*. Durham: Duke UP.
- CORTÉS ALONSO, Vicenta
1994 «La lectura y la escritura en Guamán Poma: una política de buen gobierno», en *Revista de Indias* LIV:202, 611-635.
- CUMMINS, Tom
1994 *Representation in the Sixteenth Century and the Colonial Image of the Inca*. Boone y Mignolo (eds.), 188-219.
- 1998 «Die Quilcacamayoc und die Bilder Guaman Pomas.» C. Arellano-Hoffmann & Peer Schmidt (eds.) *Die Bücher der Maya, Mixteken und Azteken. Die Schrift und ihre Funktion in vorspanischen und kolonialen Codices*. Frankfurt am Main: Vervuert. 169-200.
- GRUZINSKI, Serge
1988 *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol. XVe-XVIIIe siècles*. Paris: Gallimard.
- GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, Roberto
1990 *Myth and Archive. A Theory of Latin American Narrative*. Cambridge: Cambridge UP.
- GREIMAS, A. J. y J. COURTÉS
1982 *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*. Madrid: Gredos.
- LIENHARD, Martin
1991 *La voz y su huella. Escritura y conflicto étnico-social en América Latina 1492-1988*. Hanover: Ediciones del Norte.
- LOCKHART, James
1994 *Spanish Peru 1532-1560. A Social History*. 2nd. ed. Madison: The University of Wisconsin Press, [1968].
- 1992 *The Nahuas after the Conquest*.

LÓPEZ-BARALT, Mercedes

«La Crónica de Indias como texto cultural: articulación de los códigos icónico y lingüístico en los dibujos de la 'Nueva Corónica' de Guamán Poma», en *Revista Iberoamericana*, 120-122 (Pittsburgh) 461-531.

1984 «La iconografía de vicios y virtudes en el arte de reinar de Guamán Poma de Ayala: emblemática política al servicio de una tipología cultural americana», en *Dispositio* IX: 24-26, 101-122.

1988 *Icono y Conquista*. Madrid: Hiperión.

1989 «La estridencia silente: oralidad, escritura e iconografía», en *La Torre. Revista de la Universidad de Puerto Rico*. III: 2, 609-649.

1993 *Guamán Poma: autor y artista*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

MIGNOLO, Walter

1986 «La Historia de la Escritura y la Escritura de la Historia», en *De la crónica a la nueva narrativa mexicana*. Merlín H. Compton y Julio Ortega eds. Oaxaca: Oasis. 13-36.

1988 «Anahuac y sus otros: la cuestión de la letra en el Nuevo Mundo», en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*. XIV: 28 (Lima) 29-53.

1992 «La cuestión de la letra en la legitimación de la conquista», en *Conquistadores y conquistados*. Karl Kohut ed. Frankfurt: Vervuert Verlag. 97-112.

1994 «Signs and Their Transmission: The Question of the Book in the New World», en Boone y Mignolo (eds.), 220-270.

1994 «Afterword: Writing and Recorded Knowledge in Colonial and Postcolonial Situations» Boone y Mignolo (eds.), 293-312.

1995 «Decires fuera de lugar: sujetos dicentes y formas de inscripción», en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*. XXI: 41 (Lima) 9-31.

PRADA RAMÍREZ, Fernando

1994 *Der Tanz um den Buchstaben. Die semantischen Systeme des 16. Jahrhunderts in den Anden.* Regensburg: S. Roderer Verlag.

RAPPAPORT, Joanne

1992 «Textos legales e interpretación histórica: una etnografía andina de la lectura», en *Iberoamericana* 16: 3/4 (47/48), 67-81.

1994

«Object and Alphabet: Andean Indians and Documents in the Colonial Period», en Boone y Mignolo (eds.), 271-292.

SALOMON, Frank

1982 «Chronicles of the Impossible: Notes on Three Peruvian Indigenous Historians», en *From Oral to Written Expression*. R. Adorno (ed.) Syracuse: Maxwell School of Citizenship and Public Affairs. 9-39.

WACHTEL, Nathan

1976 *Los vencidos: los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)* Madrid: Alianza Editorial.