

ISSN: 1517-7238

Vol. 12 n° 23

2° Sem. 2011

p. 123-138

Dossiê:  
LITERATURA CONTEMPORÂNEA

**REPRESENTACIÓN, HIBRIDACIÓN Y  
DIFERENCIA COLONIAL EN *EL PRIMER  
NUEVA CORÓNICA Y BUEN GOBIERNO*  
DE FELIPE GUAMÁN POMA DE AYALA**

**REPRESENTATION, HYBRIDIZATION,  
AND COLONIAL DIFFERENCE IN FELIPE  
GUAMÁN POMA DE AYALA'S *FIRST NEW  
CHRONICLE AND GOOD GOVERNMENT***

CEDEÑO, JEFFREY<sup>1</sup>  
MAGDALENO, NANCY<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Docente-Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá-Colombia. Docente del Departamento de Literatura. Email: [jcedeno@javeriana.edu.co](mailto:jcedeno@javeriana.edu.co)

<sup>2</sup> Docente-Universidad Simón Bolívar, Caracas-Venezuela. Docente del Departamento de Lengua y Literatura. Email: [nmagdaleno@usb.ve](mailto:nmagdaleno@usb.ve)

**RESUMEN:** El artículo analiza las “estrategias de representación” que incorpora el tejido textual de *El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno* (1583-1615) de Guamán Poma de Ayala, y desde allí revisa las formas de construcción de la diferencia en la representación cultural y colonial. El “recorrido de la representación” que exhibe la crónica es, ciertamente, rizomático y, en esa medida, inaprehensible. Sin embargo, el artículo se centra en algunos puntos nodales que informan, al menos parcialmente, la estructura y el proceso de representación: la hibridación cultural vista desde el lenguaje, la religión y el mestizaje ofrecerán la clave para establecer la diferencia cultural/colonial que erige el indio peruano dentro de los procesos de colonización española en las Indias del Perú.

**PALABRAS CLAVE:** Guamán Poma de Ayala, Literatura Colonial, Literatura Latinoamericana.

**ABSTRACT:** The article analyzes the textual “strategies of representation” in Guamán Poma de Ayala’s *First New Chronicle and Good Government* (1583-1615), and then goes on to examine the forms of construction of cultural and colonial difference. The path followed by representation in the chronicle is rhizomatic and, therefore, inapprehensible. However, the article focuses on some of the nodal points that, at least partially, shape the structure and the process of representation. Thus, cultural hybridization, seen from the perspective of language, religion, and *mestizaje*, provides the key to establishing the cultural/colonial difference constructed in Guamán Poma de Ayala’s text with respect to the process of colonization of “the Indies of Peru”.

**KEY WORDS:**

I

Felipe Guamán Poma de Ayala pensó y escribió *El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno* (1583-1615) desde y en la *diferencia colonial* en la que fue confinado por la colonialidad del poder. En este sentido, Walter Mignolo introduce, en *Local Histories/Global Designs*, la noción de “diferencia colonial” como un instrumento crítico capaz de *re/representar* la problematicidad del *locus de enunciación* de los sujetos subalternos situados en las fronteras externas del sistema moderno/colonial, puesto que evidencia y denuncia la “negación de la contemporaneidad” sobre la cual se gestó y estructuró la subalternización de conocimientos no europeos.

Aún más:

The colonial difference creates the conditions for dialogic situations in which a fractured enunciation is enacted from the subaltern perspective as a response to the hegemonic discourse and perspective. Thus, border thinking is more than a hybrid enunciation. It is a fractured enunciation in dialogic situations with the territorial and hegemonic cosmology (e.g., ideology, perspective) (2000: x).

La diferencia cultural/colonial introduce, entonces, un *diferencial de re-presentación* capaz de afirmar una *productividad significativa* a través de la cual una cultura subalterna se representa a sí misma como una referencia afirmativa, una *identidad* frente al otro. La noción de “diferencia colonial” -que, en última instancia, nombra una diferencia cultural- me permite poner a prueba en *El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno* de Guamán Poma de Ayala el *espacio de la representación*. Ciertamente, la propuesta crítica que presentamos es simple. Pero, como bien lo ha demostrado la crítica literaria y cultural del continente en los últimos años -y no precisamente al margen de sus determinaciones históricas y epistémicas-, *El Primer Nueva Corónica*, erige una *semiosis colonial*<sup>3</sup> -citando nuevamente a Mignolo- capaz de interrogar la noción de “representación”, esta vez inscrita dentro de un contexto colonial y, por lo tanto, intercultural.

Creemos que *El Primer Nueva Corónica* comprende, problemáticamente, la representación dentro de la teoría del Estado y la economía política, por una parte, y la representación dentro de la teoría del Sujeto, por la otra. Representar, en el primer sentido, y re-presentar, en el segundo, constituyen tan sólo un marco teórico desde el cual quisiéramos aproximarnos a la crónica de Guamán Poma para revisar las “estrategias de

<sup>3</sup> Walter Mignolo argumenta que el concepto de *semiosis colonial* “señala tanto las fracturas, las fronteras y los silencios que caracterizan las acciones comunicativas y las representaciones en situaciones coloniales, al mismo tiempo que revela la precariedad hermenéutica del sujeto que se da por tarea su conocimiento y/o comprensión” (1992: 32).

representación” que incorpora el tejido textual y desde allí, “ver” cómo construye un diferencial de representación cultural y colonial. El “recorrido de la representación” en *El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno* es, ciertamente, rizomático y, en esa medida, inaprehensible. Sin embargo, hemos elegido algunos puntos nodales que in/forman, al menos parcialmente, la estructura y el proceso de representación en el texto de Guamán Poma: la hibridación cultural vista desde el lenguaje, la religión y el mestizaje nos ofrecerán las claves para establecer la diferencia cultural/colonial que inscribe el indio peruano dentro de los procesos de colonización española en las Indias del Perú.

## II

“PROLOGO AL LECTOR CRISTIANO que leyere de este dicho libro, viendo la ocasión en las menos al escrito para sacar en limpio estas dichas historias hube tanto trabajo por ser sin escrito ni letra alguna, *sino más de quipos y relaciones de muchas lenguajes, ajuntando con la lengua castellana y quichua, inga, aymara, puquina, colla, canche, cana, charca, chinchaysuyo, andesuyo, collasuyo, condesuyo, todos los vocablos de indios que pasé tanto trabajo*, por ser servicio de Dios Nuestro Señor y de su Sacra Católica Majestad rey don Felipe el tercero ...” (1980: 9, itálicas mías).

El recorte y la delimitación de los lenguajes que in/forma semánticamente el libro nos muestran que el saber europeo no constituye la única base de constitución del sujeto y de la re/presentación que lo sustenta. Nuevamente, el español -en tanto *lingua franca* del Imperio- no cubre su total dimensión semántica y política. Guamán Poma no se relega a sí mismo al saber europeo, aún cuando se sepa “sujeto” a unas reglas del saber que colindan con un orden jurídico que a la vez le permite hablar y, no lo olvidemos, escribir. No resulta casual que haya elegido la “crónica” como forma discursiva para escribir su “Carta al Rey”. Sin embargo, las “relaciones de muchas lenguajes” fracturan la univocidad/performatividad

jurídica y religiosa que provee el español en la medida en que arrastra tradiciones y saberes de la cultura quechua; todo lo cual evidencia la dificultad de la representación, precisamente porque la estructura que la soporta, contrariamente a lo que pudiera pensarse, es inestable. La diglosia lingüístico/cultural es tan sólo un síntoma de ello. Pero resulta interesante que, desde allí, desde tal inestabilidad, Guamán Poma intenta devolverle, como dice Julio Ortega, un “sentido al mundo” (1992: 35). La dificultad aludida concluye, no obstante, en una voluntad de representación que intenta restaurar y, a su vez, legitimar un orden -el sistema cristiano andino preinca e incaico- fracturado por los extendidos vicios de la colonización española.

Nos encontramos así con una gramática diferencial -no equivalente- en una lógica de expansión y complejidad creciente. *El Primer Nueva Coronica* dibuja el espacio polifónico de los hablantes para, de este modo, acentuar y reivindicar los legítimos circuitos de comunicación que la colonización se ha encargado de disolver. Uno de ellos resulta capital para Guamán Poma: la comunicación de los indios quechua con el Rey Felipe III, intervenida y dislocada por la burocracia colonial. Guamán Poma se dirige al Rey para persuadirlo de reformar la empresa colonizadora y para aconsejarle sobre el destino de las Indias: no ve justificación alguna para la presencia de los españoles en los territorios andinos y menos aún para la cristianización de los indios, puesto que si no eran practicantes católicos antes de la conquista europea, supieron cómo gobernarse bien, es decir, de una manera cristiana, con caridad, orden y justicia.<sup>4</sup> La ambición y extracción del oro y la plata constituían, según

<sup>4</sup> Guamán Poma escribe su “Carta al Rey” en el entresiglo XVI-XVII, precisamente la época en que las diversas reformas gubernamentales emprendidas por la corona, junto con el aumento de las estructuras eclesiásticas, logran institucionalizar el sistema colonial en los Andes. La visión que tenía la empresa colonial de las culturas nativas se sitúa en el extremo opuesto de la autorrepresentación intrínsecamente cristiana que ofrece Guamán Poma sobre los indígenas.

Guamán Poma, los verdaderos motivos de la presencia de los españoles.

Contrariamente a lo sostenido por varios críticos, no creemos que Guamán Poma haya efectuado una apropiación total de la ética cristiana en tanto norma moral para los indígenas y los mismos españoles. Si bien la crónica se inicia con la invocación de la "Santísima Trinidad, Dios Padre, Dios Hijo, Dios Espíritu Santo, un solo Dios verdadero que crió y redimió a los hombres y al mundo..." (2), planteamos que Guamán Poma ejerce un problemático diálogo con la teología cristiana que, como comentaremos más adelante, exhibe sus fisuras, es decir, la inscripción de una diferencia colonial y cultural capaz de sostener un proceso de representación e hibridación altamente conflictivo. Como bien lo expresa Julio Ortega, Guamán Poma emprende un doble trabajo sígnico: "incorporar la información occidental a las pautas culturales propias; y, en consecuencia, recodificar la existencia social y política andina de acuerdo con la nueva experiencia histórica" (1992: 107). Lo anterior no implica necesariamente una asimilación total de las estructuras simbólicas de la cultura dominante, por cuanto las más de las veces el diálogo intercultural que soporta toda situación colonial provee -a pesar de las fijaciones estereotipadas de la cultura hegemónica sobre la subalterna-, un deslizamiento entre la emisión y la recepción, entre el significante y el significado. El trabajo sígnico señalado por Ortega implica, sí, un proceso de selección y exclusión -de resemantización en suma- capaz de dibujar la formas que adquiere la experiencia colonial. Guamán Poma, como ya lo expresamos, se hace cargo de una estructura de representación (lingüística) inestable, todo lo cual problematiza las implicaciones específicas de la declaración. Tal problematización in/forma una hibridez enunciativa y cultural -entre el quechua y el español- que contrasta fuertemente con las inscripciones de pureza racial que demanda Guamán Poma, como por ejemplo el llamado a la preservación de los límites estrictos entre los grupos constitutivos del mundo: españoles, indios, negros.

Surge la pregunta: ¿qué ordenes culturales incluye y excluye la hibridación constitutiva de *El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*? Creemos que la hibridez lingüística, visual y cultural que evidencia el texto constituye el soporte necesario para la inscripción de la diferencia colonial dentro de los parámetros lingüísticos y culturales hegemónicos, coloniales *in extenso*. Siguiendo los lineamientos teóricos de Néstor García Canclini para el estudio de la hibridez cultural, la pregunta sería cómo se comporta Guamán Poma respecto de lo que la hibridación le permite armonizar y de lo que le resulta inconciliable considerando, ineludiblemente, la desigualdad colonial de las culturas respecto del poder y del prestigio instituido (1999: 53-57). Como vemos, los procesos de hibridación constituyen, en el fondo, procesos de representación/significación encargados de “nombrar/situar” al sujeto en un contexto francamente colonial.

Quisiéramos explorar lo anteriormente expuesto desde las implicaciones que adquiere la religión cristiana dentro de *El Primer Nueva Corónica y el Buen Gobierno*. Rolena Adorno nos dice que el lenguaje teológico y religioso, visual y verbal, inscrito por la misión evangelizadora, constituyó la plataforma que activaría el debate sobre las relaciones entre las razas en el primer período colonial (1995: 46). Guamán Poma se hace cargo del *topos* de la religión como una instancia que le permitirá evaluar la experiencia colonial del mundo andino. Veamos: “La dicha corónica es muy útil y prouechoso y es bueno para emienda de uida para los cristianos y enfieles y para confesarse los dichos indios y emienda de sus uidas y heroína, ydúltras y para sauer confesarlos a los dichos indios los dichos sacerdotes y para la emienda de los dichos comenderos de yndios y corregidores y padres y curas de las dichas dotrinas y de los dichos mineros y de los dichos caciques prencipales y demás indios mandoncillos, indios comunes y de otros españoles y personas” (2). La crónica agrupa dentro de su circuito comunicativo tanto a indios como a españoles para, de este modo, erigirse en una instancia mediadora capaz de restituir el orden perdido del cosmos a raíz de la conquista española.

Guamán Poma establece al menos una integración ideal -con el objeto de recuperar un pasado mítico- entre la cultura andina y la teología cristiano-católica. Tal integración involucra, nuevamente, un diálogo cultural altamente fluctuante. Veamos: las categorías de “Mundo al revés” - derivado de la literatura y el arte europeo- y “Lucifer”, constituyen, en conjunto, un modelo teológico idóneo para indagar en las causas del pecado, la soberbia y la maldad: “Ves aquí, tontos y encapases y pucilánimos pobres los españoles, soberbiosos como Lusefer. De Luyber se hizo Lusefer, el gran diablo. Ací soys bosotros, que me espanto que queráys ahorcaros y quitaros bos propio nuestra cauesa y quartesaros y ahorcaros como Judás y echaros al infierno” (494, 551). Pero el recorte simbólico no se limita a las codificaciones cristianas, antes bien Guamán Poma evidencia su no-renuncia a la experiencia andina, como por ejemplo el cataclismo cósmico y el castigo divino denominado *pachakuti*: “Y ancí auido otros muy muchos milagros y castigos en el tiempo del *Ingá*. No se escriue cino son los testigos la cayda de los serros y peñas derrumbadas. Y ací se escriue toda la suma; por eso el *castigo de Dios* le llaman *pachacuti* [el que transforma la tierra l, *pacha ticra* [el que la pone cabeza abajo]. Y ancí algunos rreys fueron llamados Pachacuti” (74, las primeras itálicas son nuestras). Otro ejemplo: cuando Guamán Poma entrecruza las catástrofes andinas con los extensos pasajes del *Memorial de la vida cristiana* de Fray Luis de Granada establece un diálogo, un deseo de integración.

Pero Guamán Poma ofrece contrapartidas en su proceso de de/codificación de la experiencia colonial. Proyecta sus formas de representación andinas para definir tal realidad y, desde allí, reintroducir su acostumbrada ironía crítica:

“...y ancí considerando de este dicho mi aguelo (Túpac Inca Yupanqui) para la grandesa del mundo y sea monarca de toda la gente criada de dios de los quatro partes del mundo a de ser monarca el rrey don phelipe el terzero que dios le acresente su vida ... el primero ofresco un hijo mío príncipe deste rreyno nieto bisnieto de topa ingá Yupanqui ... para memoria y grandesa

del mundo, el segundo un principe del rrey de guinea negro -el terzero del rrey de los cristianos de rroma o de otro rrey del mundo el quarto rrey de los moros de gran turco los quatro coronados- con su septro y tuzones -en medio desto quatro partes del mundo estara la majestad y monarca del mundo y los dichos quatro rreys sus coronas bajas yguales. Y quando saliere a pie su magestad monarca salgan a pie -y ci sale a caballo salgan a caballo con su palio -en la mano derecha el rrey cristiano detrás el rrey moro- en la mano esquierda el rrey de las yndias detrás el rrey de guinea negro ... " (1980).

El ordenamiento cuatripartito no logra reducirse al territorio peruano. Guamán Poma revela una proyección de las categorías andinas hacia un universo amplio. Sin embargo, coloca a las Indias en el lado izquierdo, es decir, en lo bajo, en el afuera, en una *distancia* significativa, no gratuita. Antes de comparar esta visión de las indias con el dibujo 42 titulado "Pontifical Mundo", nos gustaría apuntar algunas observaciones preliminares. El Cuzco y el Tawantinsuyo se dividían en dos mitades: Hanan (alto, derecha, dentro, cerca) frente a Hurin (bajo, izquierda, fuera, lejos) que, a su vez, estaban subdivididas en otras dos. Dentro de esta imagen Guamán Poma ubica cuatro reinos subordinados al de Castilla. A saber: Indias, Roma, Turquía y Guinea. En particular las relaciones entre los indios y los españoles se encuentran definidas a través de las categorías espaciales jerárquicas de Hanan (alto/derecha) y Hurin (bajo/izquierda). En el dibujo 42, por ejemplo, el Perú se sitúa en un plano superior al de Castilla. Pero resulta interesante que la división cuatripartita del Cuzco ha sido duplicada, es decir, Castilla se encuentra re-presentada de acuerdo con las coordenadas espaciales andinas. De este modo, la jerarquización resulta evidente. Walter Mignolo hace notar en el dibujo la yuxtaposición de espacios coexistentes, divididos por un centro vacío, es decir, por una duplicación de los centros (1992: 36-37).<sup>5</sup> Por

<sup>5</sup> Juan M. Ossio (1973: 170-175) aporta un interesante análisis sobre la pregunta de "tierra en el día", que podría articularse con la nota que añadió Guamán

contraste, cuando Guamán Poma se refiere a la posición del Rey de España dentro del nuevo universo que se abre con la conquista sitúa a las Indias, como ya lo mencioné, en la izquierda lejana y marginal de la totalidad del mundo. Es claro que Poma de Ayala trabaja con las representaciones andinas y españolas simultáneamente, las confronta. La inversión del lugar jerárquico de las Indias a través de los parámetros andinos de distribución espacial no anula, como pudiera pensarse, las categorías de representación incas, antes al contrario, las reafirma en la medida en que tal resemantización/ inversión le permite a Guamán Poma mostrar que el mundo se encuentra “al revés”, y que la conquista española tiene mucho que ver en ello.

Se trata, ciertamente, de una de/codificación culturalmente híbrida. No obstante, Rolena Adorno muestra, de manera ejemplar, las fisuras de tal integración. Es decir, la refracción de la teología cristiana y la experiencia del mundo andino no cubren su total dimensión. Adorno argumenta cómo otras calamidades señaladas por Guamán Poma -la caída del imperio andino y los abusos cometidos por los colonizadores en el virreinato, por ejemplo- no se ajustan al modelo luciferano ni al apocalipsis andino (*pachacuti*) (41). ¿Dónde, entonces, logran situarse tales acontecimientos? Para Adorno tales excepciones le confirman a Guamán Poma que Dios ocupa el lugar de la ausencia: “Padre, ¿en qué sitio estás? ¿En el lugar superior? ¿En este mundo? ¿En la tierra cercana?”. Aún más: la respuesta que ofrece Guamán Poma no puede ser menos clara: “Es señal de que no ay Dios y no ay rrey. Está en Roma y Castilla” (1136). Adorno lleva a cabo un rastreo iconográfico e interpreta en Guamán Poma una visión alternativa ocupado

---

Poma en su segunda vuelta al texto escrito, con el objeto de aclarar el significado del dibujo. Transcribo la mencionada nota: “Los filósofos, astrólogos, puetas lo sauían la tierra y la latura y la riqueza del mundo, que no ay otro en el mundo que aya criado Dios de tanta rriqueza porque está en más alto grado el sol. Y acá senifica por la astrología que quiso llamarse ‘hijo del sol’ y llamale ‘padre’ al sol. Y acá con razón puede alauarse el rrey de decir que es muy rrico...” (1980:43).

en colocar en tela de juicio la efectividad de los iconos cristianos -tanto los verbales como los visuales- para imponer el catolicismo a los indios y, además, instaurar dentro de la colonia un sistema social de justicia (1990: 46-47). La ausencia de un castigo a la soberbia de los españoles constituye la indicación de la ausencia de Dios. De allí la recurrencia de la oración tanto en el texto como en los dibujos: "*Maypim kanki huchasapaq paq kamachiq?*" (¿Dónde estás, creador del pecador?). En sí mismo, el soporte religioso que articula la teología cristiana y la experiencia indígena, no garantiza un sistema de comunicación estable, inequívoco.

El discurso religioso del texto, en sentido amplio, interviene en una estructura de representación no menos problemática dentro de los contextos coloniales: el mestizaje. Mezcla y pureza recortados sobre las categorías de raza y clase in/forman problemáticos procesos de representación dentro del texto. En este sentido, varios críticos han señalado que Guamán Poma resaltaba una percepción jerárquica importada por los españoles. Revisemos la siguiente cita:

"...y aci os ruego que os enfrenays -que veays cada uno de lo que soys ci soys caballero o hidalgo- pareseres muy bien ci soys -pichero- o judío o moro mestizo mulato como dios te crio no hagays de fuerza caballero el cacique principal de linaje o indio pichero nos hagays señor cino cada uno parese su natural como dios le crio y mando en el mundo ..." (1980).

Ciertamente, Guamán Poma plantea una visión jerárquica del orden social que no proviene de una simple y llana adopción de los valores culturales coloniales. La naturalización del orden social -y, por lo tanto, racial-, que inscribe Guamán Poma logra establecerse gracias a la apelación de lo natural del mandato de Dios: "como dios le crio y mando en el mundo". Lo anterior, obviamente, arrastra claras implicaciones políticas. La crónica de "buen gobierno" de Guamán Poma alegaba que el éxito en la reproducción biológica de los "indios" era inseparable del orden social y de un mandato colonial justo. Guamán Poma asociaba muy

estrechamente lo “mestizo” con lo ilegítimo, calificaba de “mestizas” las descendencias secundarias de los incas: “Que para ser rrey *capac apo /ngá*, a de ser de fuerza lexítimo de su muger la rreyna, *capac apo coya*, y a de ser cazado con su ermana o madre. Y a éste le a de llamar en el templo su padre el sol y nombralle para que sea rrey. Y no mirauan ci es mayor o menor, cino al quien fuere elegido por el sol como sea legítimo y los uastardos *auquiconas* le llamauan mestizo”. Veamos otro ejemplo significativo:

“... que aues de conzederar que todo el mundo es de dios y anci Castilla es de los españoles y las Indias de los indios y guenea es de los negros -que cada de estos son lexitimos propetarios ... porque un español al otro español aunque sea judio o moro son españoles que no se entremete a otra nación ... y los indios son propetarios naturales deste rreyno- y los españoles naturales de españa -aca en este rreyno son estrangeros mitimays cada uno en su rreyno son propetarios lexitimos ...” (1980).

Aquí, Guamán Poma apela a lo natural del territorio con el objeto de naturalizar, a su vez, las agrupaciones raciales y culturales. El mestizaje -a pesar de que haya sido empleado para describir todo tipo de sincretismo racial y cultural- realmente asume que existe una conexión orgánica entre la tierra y la cultura. Esta significación pasa a través de la glorificación de las culturas precolombinas. Resulta evidente que la naturalización del separatismo racial sólo puede ser amenazada por la contingencia histórica. En este sentido, Julio Ortega expresa que no se trata de una

“crítica racista, como se ha dicho (no olvidemos que su propio medio hermano, un religioso mestizo, lo había iniciado en el español y en la doctrina); y tampoco es una crítica cultural (ya que no puede sino asumir el pluralismo cultural, por ejemplo, cuando recomienda que los mestizos vivan en las ciudades; y, además, su propio texto es una demostración de tal pluralismo). Más bien, su crítica del mestizaje es histórica: Guamán Poma parece vivir la amenaza que se cierne sobre la existencia misma del ‘natural’, del ‘indio’” (1992: 95-96).

Pero, nuevamente la amenaza histórica sólo adquiere su significación cuando irrumpe un orden natural y religioso. Guamán Poma teme la destrucción del orden divino y, desde allí, emprende una campaña por el mantenimiento del orden “natural” de las culturas. El mestizaje significa una borradora de tal orden, una fusión aniquiladora. Sin embargo, Guamán Poma no problematiza su condición de mestizo cultural. Su carta no es enviada por una persona ordinaria, se autocalifica/legítima como un príncipe (auqui), la segunda persona del inca, quien como tal podía transmitir la voz unísona de toda la población indígena y, además, podía permanecer fiel a su esquema jerárquico por cuanto un indio de condición baja nunca podría comunicarse directamente con el Inca, como bien lo dice Poma de Ayala : “ ...la alteza y realeza y majestad no puede comunicar con hijos obres picheros y los señores fueron vajos y la majestad del ingá fuera menos preciada nunca te hablaua indio o india pobre al ingá cino que traya lengua y asesor para oylle su justicia... “. El mestizaje funciona como una categoría positiva para reprimir los contactos raciales y sociales entre diferentes grupos y, a su vez, se erige como una categoría negativa para toda inscripción política en relación con la Corona Española. Como bien lo expresa Gayatri Spivak, el subalterno no puede hablar como tal (1988). De allí que Guamán Poma tenga que adscribirse a la jerarquía inca como forma de “autoridad/autorización” para dirigirla una carta expresa al Rey Felipe III. En síntesis, la doblez significativa se hace nuevamente presente: el soporte religioso contemporiza lo no coetáneo (la cultura negra, indígena, blanca), establece límites excluyentes entre grupos sociales y raciales en pro del continuum del orden natural creado por Dios.

### III

El *continuum* de hibridación que nos ofrece la carta de Guamán Poma comprende, como lo hemos tratado de demostrar, fracturas y exclusiones culturales dentro del orden colonial existente. El soporte religioso resulta, de este modo,

un pliegue que permite evaluar virtudes y vicios dentro del diálogo intercultural que imprime la empresa colonizadora. Se dirá que lo anterior constituye una función intrínseca de la teología religiosa, relativamente al margen de las condicionantes sociohistóricas. Es cierto. No obstante, lo que nos interesa es el uso situacional -político y cultural- que hace Guamán Poma de tal discurso, qué toma y excluye para, desde allí, recodificar la tradición andina frente a la presencia colonial. Poma de Ayala al asumir el diálogo intercultural a partir del soporte religioso -cristiano y andino- evidencia la negación de la contemporaneidad epistémica y teológica, fundamento sobre el cual se erigió la colonización española. Guamán Poma niega la "negación de la contemporaneidad" y, de ese modo, contemporiza lo que la colonia considera lo no coétaneo. No se trata de una simple equivalencia. Antes al contrario, inscribe un espacio de representación que exhibe sus anversos y reversos, sus armonías y, al mismo tiempo, sus dislocaciones. Una hibridez constitutiva que, en suma, nombra y estructura una temporalidad disruptiva: la colonial.

Sumado a ello, la discusión sobre el mestizaje que emprende el indio peruano explícita, por otra parte, la contemporaneidad de lo no coétaneo. La separación racial se fundamenta en el orden natural regido por Dios. El soporte religioso sirve, entonces, para registrar las diferencias y exclusiones en aras de una identidad que, desde allí, inscribe su diferencia cultural, y cuya prueba colonial queda registrada en su conflictivo diálogo con los patrones de pensamiento hegemónicos. Como vemos, la *diferencia colonial* surge dentro de una epistemología fronteriza e híbrida, desde una performatividad crítica anclada en la diferencia colonial. *El Primer Nueva Coronica y Buen Gobierno* se sitúa en ese diferencial de representación. Todo lo cual implica una rearticulación cultural tanto interna como externa, en franco diálogo con el poder imperial.

## REFERÊNCIAS

- ADORNO, Rolena. "El sujeto colonial y la construcción cultural de la alteridad". *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 28, segundo semestre 1998, pp. 55-68.
- \_\_\_\_\_. "Iconos de persuasión: La predicación y la política en el Perú colonial". *Iconografía política del Nuevo Mundo*. Río Piedras: Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1990, pp. 27-50.
- \_\_\_\_\_. *Cronista y príncipe*. La obra de don Felipe Guaman Poma de Ayala. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1992.
- \_\_\_\_\_. "Textos imborrables: posiciones simultáneas y sucesivas del sujeto colonial". *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 41, primer semestre 1990, pp. 33-49.
- BHABHA, Hommi. *The Location of Culture*. New York and London: Routledge, 1994.
- CHANG-RODRIGUEZ, Raquel. "Las ciudades de Primer Nueva Corónica y los mapas de las Relaciones Geográficas de Indias: un posible vínculo". *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 41, primer semestre 1995, pp. 95-119.
- CORNEJO POLAR, Antonio. *Escribir en el aire*. Ensayo sobre la heterogeneidad socio cultural en las literaturas andinas. Lima: Editorial Horizonte, 1994.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor. "Entrar y salir de la hibridación". *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 50, segundo semestre 1999, pp. 53-57.
- GONZÁLEZ STEPHAN, Beatriz y Lúcia Helena Costigan (eds.). *Crítica y descolonización: el sujeto colonial en la cultura latinoamericana*. Caracas: Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia The Ohio State University, 1992.
- LIENHARD, Martín. *La voz y su huella*. La Habana: Casa de las Américas, 1990.
- LÓPEZ BARALT, Mercedes. *Iconografía política del Nuevo Mundo*. Río Piedras: Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1990.
- MAZZOTTI, José Antonio y U. Juan Cevallos Aguilar. *Asedios a la heterogeneidad cultural*. Libro de homenaje a Antonio Cornejo Polar. Philadelphia: Asociación Internacional de Peruanistas, 1996.
- MIGNOLO, Walter. "La semiosis colonial: la dialéctica entre representaciones fracturadas y hermenéuticas pluritópicas". *Crítica y descolonización: el sujeto colonial en la cultura latinoamericana*, 1992, pp. 29-47.
- \_\_\_\_\_. *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality and Colonization*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1995.

\_\_\_\_\_. "Diferencia colonial y razón postoccidental". Anuario Mariateguiano 101, 1998, pp. 171-188.

\_\_\_\_\_. Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking: Princeton: Princeton University Press, 2000.

MURRA, John V. "Waman Puma, etnógrafo del mundo andino". El primer Nueva Corónica y Buen Gobierno. Edición crítica de John V. Murra y Rolena Adorno. México: Siglo XXI, 1980, pp. xiii-xix.

NORIEGA, Julio (1993) "El quechua: voz y letra en el mundo andino". Revista de crítica literaria latinoamericana 37, primer semestre, 279-301 pp.

ORTEGA, Julio. El discurso de la abundancia. Caracas: Monte Ávila Editores, 1995.

OSSIO, Juan M. "Guamán Poma: Nueva Corónica o Carta al Rey. Un intento de aproximación a las categorías del pensamiento del mundo andino". Ideología mesiánica del mundo andino. Juan M. Ossio (ed.). Lima: Pedro Pastor Editores, 1973.

PACHECO, Carlos. La comarca oral. Caracas: La Casa de Bello, 1992.

PADILLA BENDEZU, Abraham. Huamán poma, el indio cronista dibujante. México: FCE, 1979.

PASTOR, Beatriz. Discurso narrativo de la conquista de América. La Habana: Casa de las Américas, 1983.

POMA DE AYALA, Felipe Guamán. Nueva corónica y Buen gobierno, Tomos I y II. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1980.

PRATT, Mary Louise. Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación. Quilmes: Universidad Nacional de Quilmes, 1998.

SILVERBLATT, Irene. «Horror, sexo y misiones civilizadoras en la creación del Perú durante el siglo XVII». Estudios. Revista de investigaciones literarias y culturales II. enero-junio 1998, pp. 89-106.

SPITTA, Silvia. Between two Waters. Narratives of Transculturation in Latin America. Houston: Rice University Press, 1995.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. In Other Worlds. Essays in Cultural Politics. New York and London: Routledge, 1988.

\_\_\_\_\_. "Responsabilidad". Cultura y Tercer Mundo. Vol. II. Nuevas identidades y ciudadanías. Caracas: Nueva Sociedad, 1995.

URIOSTE, Jorge L. "Estudio analítico del quechua en la Nueva Corónica". El primer Nueva Corónica y Buen Gobierno. Edición crítica de John V. Murray Rolena Adorno. México: Siglo XXI, 1980, pp. xx-xxxi.

WHITE, Hyden. El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica. Barcelona: Paidós, 1992.

YOUNG, Robert J. C. Colonial Desire. Hybridity in Theory, Culture and Race. New York and London: Routledge, 1995.