

OCCIDENTALISMO EN LA BALANZA: COLONIALIDAD Y MODERNIDAD EN GUAMÁN POMA DE AYALA Y GARCILASO DE LA VEGA

TO WEIGH THE WEST: COLONIALITY AND MODERNITY IN GUAMÁN POMA DE AYALA AND GARCILASO DE LA VEGA

Marcelo José Cabarcas Ortega¹
Universidad de Pittsburgh, Pensilvania

Recibido agosto 3 de 2022 – Aceptado octubre 4 de 2022

Resumen: Este texto es un abordaje conceptual de las formas en que el actor indígena está en constante disputa contra el etnocentrismo. Estas disputas se analizan desde una perspectiva decolonial. En primer lugar, se estudian las estrategias discursivas mediante las cuales estos autores critican al discurso imperial ibérico, así como los modos en que esa crítica constituye una forma de pensamiento local. En segundo lugar, se abordan las ambivalencias discursivo-ideológicas que se plasman en el plano de la escritura. Estas ambivalencias se convierten en un universo textual híbrido, que critica las dinámicas coloniales de representación. Lo que se intenta mostrar es que el registro dual de Guamán Poma de Ayala y Garcilaso de La Vega, entiende y asume el posicionamiento precario de lo indígena dentro de la hegemonía hispánica, el cual es causado por los mitos semiológicos de la hegemonía europea. Se concluye que ambos autores denuncian la falta de intersubjetividad propia de la teleología supremacista occidental, mientras también pretenden corregir sus falseamientos característicos.

Palabras Clave: Etnocentrismo, colonialidad, pensamiento indígena, decolonialidad, pensamiento moderno.

Abstract: This text is a conceptual approach to the ways in which the indigenous actor is in constant dispute against ethnocentrism. These disputes are analyzed from a decolonial perspective. In the first place, the discursive strategies through which these authors criticize the Iberian imperial discourse are studied, as well as the ways in which this criticism constitutes a form of local thought. Secondly, the discursive-ideological ambivalences that are reflected in the plane of writing are addressed. These ambivalences become a hybrid textual universe, which criticizes the colonial dynamics of representation. What is intended to show is that the dual register of Guamán Poma de Ayala and Garcilaso de La Vega understands and assumes the precarious position of the indigenous within the Hispanic hegemony, which is caused by the semiological myths of the European hegemony. It is concluded that both authors denounce the lack of intersubjectivity typical of Western supremacist teleology, while also attempting to correct its characteristic distortions.

Keywords: Ethnocentrism, Coloniality, indigenous thought, decoloniality, modern thought.

¹Estudiante de doctorado y asistente de investigación en el Departamento de Lenguas y Literaturas Hispánicas de la Universidad de Pittsburgh, Pensilvania. Sus intereses se centran en el pensamiento y la escritura del Atlántico negro. Sus dos últimas publicaciones son (2021). “Chapter 1: Colombian Caribbean: Theory, Criticism and Writing”. En *When Creole and Spanish Collide*. Leiden, The Netherlands: Brill. doi: https://doi.org/10.1163/9789004460157_002 Y Marcelo Cabarcas Ortega, «Caribe, producción textual y realidad social: una entrada a la conversación», *Sociocriticism* [En ligne], XXXV-2, 2021, 2021, XXXV-2 mis à jour le : 06/09/2021, URL : <http://revues.univ-tlse2.fr/sociocriticism/index.php?id=3032>.

Introducción

La raíz de la crítica de Garcilaso y Guamán Poma reside en el desgaste del mapamundi cultural y cognitivo que desde el principio de la conquista se reservó el derecho de explicar la realidad del nuevo mundo. Este desgaste obliga a buscar nuevos ejes interpretativos, capaces de captar las contradicciones del mundo andino sin abandonar la especificidad del lugar de enunciación indígena. Pero, paradójicamente, esta meta solo puede lograrse si se reimaginan los puntos de contacto entre las culturas nativas y la matriz dominante española. En otras palabras, dentro del mundo colonial, los actores indígenas no pueden explicarse sin la comunicación e interacción con la “otra” cultura europea.

Esto significa que el pensamiento de estos autores no puede entenderse como el reclamo de lo indígena por lo indígena. Su obra es un llamado a lo intercultural en la medida en que plantea que la amenaza a la supervivencia de sus culturas no proviene de los procesos de intercambio en sí, sino de la larga y densa historia de trampas semiológicas y asunciones incuestionadas que han legitimado la desigualdad y la violencia del contacto. Precisamente por esta razón es que Guamán Poma y Garcilaso plantean su ejercicio reivindicativo como una posibilidad de rasgar los velos de la desfiguración y ocultamiento discursivo y social, como una posibilidad de interacción que, si bien conlleva contradicciones, también abre nuevas puertas de empoderamiento político. En ese sentido, hay un cierto optimismo en la crítica de nuestros autores, en la medida en que plantean la construcción de un mejor futuro material para el súbdito americano a través de una reconfiguración simbólica de su subordinación (Martin Barbero & Ochoa Gautier, 2005).

Esta reconfiguración permite, a su vez, que el actor indígena pise firme dentro de un territorio en constante disputa, el del valor de su pasado y visión de mundo, y que lo haga atacando la medula misma de su opresión, es decir, el etnocentrismo. Al demostrar la falsa coherencia de la superioridad europea, la escritura andina logra pasar de un hábil manejo de la hibridación formal (el buen uso del lenguaje retórico humanista) al hábil traslado de las lógicas socialmente progresistas del humanismo hacia las esferas del pensamiento autóctono. Su reivindicación disuelve, en esa medida, cualquier dicotomía categórica entre la cosmovisión e historia indígena “pura” y los ejercicios de reivindicación discursiva de los actores indígenas letrados. Por eso hay, en todo su trabajo, una reapropiación de los horizontes referenciales europeos que funciona como estrategia política “india”.

Este trabajo, que constituye una reflexión estrictamente conceptual, piensa sobre las anteriores dinámicas a partir de un cuerpo bibliográfico calificable como poscolonial y decolonial. La primera parte reflexiona sobre las estrategias discursivas mediante las cuales nuestros autores evidencian las contradicciones del discurso imperial ibérico, así como los modos en que esa crítica constituye el germen de un pensamiento crítico autóctono. La segunda parte trata sobre las formas en que las ambigüedades sociopolíticas de la defensa andina producen ambivalencias discursivo-ideológicas que se plasman en el plano de la forma. Estas ambivalencias se convierten en un espacio intermedio híbrido, mediante el cual se reactualizan y luego se contestan las dinámicas coloniales de representación. Mediante este análisis, se intenta mostrar que, lejos de constituirse en un callejón sin salida, el registro ambivalente y contradictorio de Guamán Poma de Ayala y Garcilaso de La Vega expresa la aparición de una “visión dual”, que entiende con claridad dos cosas, primero, el posicionamiento precario de su otredad dentro de la hegemonía hispánica, y segundo, las cegueras y desfiguraciones semiológicas de quienes detentan el poder social. Así, el trabajo de ambos autores, por una parte, evidencia la ausencia de auténtica intersubjetividad subyacente a las visiones de mundo construidas a partir de la teleología supremacista occidental y, por la otra, corrige los falseamientos sobre los que se ha montado la maquinaria colonial andina (Lamana, 2019).

1. Guamán Poma de Ayala, Garcilaso de la Vega y las retículas de la Modernidad

Uno de los mayores logros de la estrategia discursiva de los escritores analizados aquí es que pone en evidencia, para los europeos, que si sus expectativas civilizadoras han fallado ha sido, principalmente, por culpa suya. Aunque la razón occidental cristiana ha hecho que la culpa del fracaso recaiga sobre alguna suerte de tara inherente

al indio, Garcilaso y Guamán Poma le recuerdan al “cristiano lector” que no siempre ha sido el abanderado de la civilización y la fe verdadera que manifiesta ser. Lo que ambos muestran, entonces, es la incapacidad de los españoles para entender e insertarse bien en las dinámicas culturales, económicas, lingüísticas, religiosas, filosóficas y jurídicas que su propio arribo y conquista ha puesto en marcha en el mundo andino. Así, nuestros autores derriban el mito del “white-christian burden” español en las Américas. En ese sentido, su obra contesta a las leyes de la conquista y las lógicas de ocupación imperialista. No es el nativo el que está mal al aferrarse a la síntesis cultural que el encuentro entre mundos ha operado en sus comunidades, no es que los actores indígenas no puedan adaptarse a la nueva situación por su hostilidad hacia el espacio de lo dominante. El problema no es, en resumen, la incapacidad de jugar según las reglas del nuevo orden, el problema es, en realidad, el orden en sí, el espacio virtual y material desde el cual funciona la razón colonial, así como las operaciones materiales que necesitan de esta razón para elaborar su correlato justificador, pues ambas cosas han conducido al malentendido cultural y al abuso económico.

Allí podría verse, por primera vez, el germen del malestar hacia la modernidad que caracterizará al pensamiento propiamente latinoamericano de los siglos posteriores (Martin Barbero, 2004). De una manera casi profética, Poma de Ayala y De la Vega hablan de uno de los rasgos más definitivos de la modernidad en América Latina: tal es, los flujos y reflujos entre la oralidad cultural primaria de las masas y la cultura letrada mediante la cual un grupo de intelectuales edifican la gramática crítica con la que entendemos nuestra realidad. Después de leer los textos de ambos, ¿cómo trazar una línea entre la memoria “otra” del no europeo y la modernidad afincada en el privilegio intelectual de la letra? Sin duda, la visión de dicha minoría erudita proviene de los universos culturales que funda la memoria colectiva popular, y en ese sentido, la primera debe entenderse como expresión de la segunda, es decir, como un mecanismo de agencia de quienes son víctimas de la dominación (Martin Barbero, 1996).

Esta suerte de fractalidad moderna de nuestros autores se evidencia también en la forma en que indagan por el papel excéntrico de lo indígena en la narrativa imperial. Es decir, como ellos trabajan los temas relativos a la discriminación y la invisibilización. Bien visto, su trabajo apunta a resolver la incapacidad del discurso ibérico de recoger la experiencia auténtica de lo americano. Puesto que lo dicho por el relato etnocéntrico jamás podrá dar cuenta de las profundas hibridaciones entre lo indígena y lo europeo, entre lo oficial y lo no oficial, Garcilazo de la Vega y Guamán Poma de Ayala tratan de explicar lo que resulta de la reubicación de los actores indígenas y españoles dentro de marcos lingüísticos, culturales y económicos diversos, que no responden a una dominación totalmente jerarquizada, en los cuales lo indio y lo cristiano negocian de un modo más equilibrado de lo que muchos están dispuestos a admitir. Otra cosa que su trabajo evidencia es que la autoridad de lo “blanco” no tiene la capacidad de ordenar todo lo que sucede en el campo cultural y material, y por eso los diversos actores sociales “otros” tienen un margen de acción amplio, que niega de facto las demarcaciones lineales y excluyente de etnia y clase. La dominación como un estado ontológico esencial, transparente y proverbial se muestra, gracias a esta caracterización, en su carácter de invención necesaria para el mantenimiento de los poderosos en el poder (Barbero, 2002).

Para contestarle a la falsa transparencia de la dominación europea, surge una forma de pensamiento que se mueve entre la tradición y la reescritura, entre la mimesis y la autoconciencia, del cual surge la protesta personal de los pensadores andinos hacia modelos de historia que reflejan una imposición vertical del “destino manifiesto español”. En cierto sentido, parecería que en esta tendencia híbrida hubiese una cierta incertidumbre de referentes, una dislocación. Sin embargo, es curioso ver como transitando un sendero trazado desde el centro del humanismo renacentista, se plantea una forma de pensamiento a través de la cual la conciencia del subordinado intenta transformarse en conciencia histórica. Para Poma de Ayala y de la Vega, para el agente social indígena, la adquisición de esta nueva conciencia tiene efectos muy claros, pues marca el inicio de una ruptura con las teleologías coloniales y los rasgos de pasividad ontológica asignados por el discurso dominante.

Está crítica a la inexorabilidad de la hegemonía europea y al estatuto de inferioridad del no europeo permite examinar las posibles relaciones entre el pensamiento de los autores andinos del periodo colonial y autores de

otros periodos, especialmente aquellos que también han sentido la necesidad de rebelarse contra el orden de las cosas colonial. Esto por supuesto, genera grandes desafíos metodológicos. El principal de estos retos es establecer una nueva genealogía de la modernidad que rompa con la teleología positivista impuesta por la mentalidad del colonizador.

Al respecto, hay una noción que empieza a encontrar fracturas en la forma de concebir el desarrollo histórico de nuestras sociedades. Estoy hablando del concepto de “Modernismos al margen” esbozada inicialmente por Gesits y Monleón y desarrollada luego por Laura Doyle y Laura Winkiel (2005). La idea es la siguiente: existen muchos proyectos intelectuales situados en distintas partes y periodos de la cultura-mundo que se nutren, a nivel de forma y de fondo, de muchos de los rasgos característicos de la Modernidad. Estas corrientes de pensamiento, interconectadas de maneras plurales, requieren un replanteamiento de su periodización, sus genealogías, sus afiliaciones, sus estilos y sus técnicas. Desde un punto de vista convencionalmente eurocéntrico, esto desfigura la idea misma de lo que significa hablar de Modernidad, a la vez que choca con los presupuestos de la historiografía tradicional de la academia latinoamericana. Sin embargo, arriesgarse a pensar en las proyecciones rizomáticas de lo moderno tiene la ventaja de generar conexiones inesperadas entre una gran variedad de proyectos de defensa cultural surgidos en todo el mundo. Todo esto, por supuesto, tiene una serie de implicaciones conceptuales y metodológicas.

2. Modernidad reticular: fondo, forma e intención

2.1. La narrativa andina como ideología y discurso

Gerald Prince (2005) puntualiza lo que significa hablar de ideología en los estudios poscoloniales. Para hacerlo, él empieza por lo más obvio, definirla como un sistema de creencias compartidas por un grupo social específico. Con base en esto, Prince nos dice que la ideología constituye, en el caso de la letra, el marco específico de valores sociales que dan forma a una narrativa. Este marco de valores, que toma forma en lo textual, se constituye a partir de la interrelación jerarquizada entre conceptos, realidades u objetos dicotómicos, los cuales están en una posición axiológica desigual, la cual depende de una suposición de verdad a su vez asociada a una situación de dominio cultural. La inferioridad connatural de lo primitivo, lo oral, lo no europeo y lo particular étnico, que es un presupuesto básico de la ideología colonialista-etnocéntrica-logocéntrica, obedece a esta escala axiológica.

Pero aun así, la escala valorativa que produce la ideología se expresa en la forma de una relación. La primera parte de esa relación es la enunciada arriba, es decir, la que se da entre polos semánticamente opuestos. La segunda parte tiene que ver con lo que se configura, para Prince, mediante la interacción entre lo que generalmente se considera el vector de expresión de la ideología (la materialidad de una crónica) y la fuente de la ideología (la estructura social colonial operante en los Andes). En esta relación, el signo lingüístico obtiene su significado de las interacciones al interior de la comunidad en la cual es usado. Puesto que el lenguaje es social y lo social necesariamente muestra una faceta ideológica, no puede haber narrativa sin ideología. Esto significa que, dentro de todas las posibles maneras válidas de concebir la cuestión del indio en los Andes, el discurso de nuestros autores se convierte en vector-constructor de juicios axiológicos personales y colectivos.

Puesto que hablamos de ideología como un sistema de creencias compartidas, que son transmitidas o construidas por el lenguaje, este lenguaje, por el mismo hecho de ser compartido, sigue una serie de reglas que regulan la elección de lo que cada hablante-escritor quiere, debe o puede decir o escribir para poder hacer parte del juego comunicativo en el que pretende inscribirse. En este sentido, la obra de Poma de Ayala y De la Vega constituye un conjunto interrelacionado de actos verbales emitidos y organizados con base en una serie de normas predispuestas por el mundo colonial, culturalmente logocéntrico, al que ambos pertenecen, un mundo que, en sus bases sociales constituyentes, está en relación directa con una ideología (con ideas y creencias comunes a todo un grupo).

Esto es lo que Edward W. Said (1990) denomina como discurso, un concepto que resulta útil aquí porque permite postular la escritura indígena como un compendio de reglas, juicios de valor e información usados en un lenguaje específico, que responde a visiones de mundo propias del lugar y espacio en la que surge. El manejo teleológico

de la estructura narrativa, el establecimiento de un contrato de veridicción y el uso de los tropos retóricos, por mencionar algunas de las formas establecidas de la narrativa del renacimiento, hacen de dicho discurso uno al que el lector debe necesariamente adaptarse. Al adecuarse a los requerimientos de este formato predeterminado, la obra se convierte en una construcción cuyo lenguaje y estructura responde a lo que puede reconocerse y expresarse como lógicamente válido en su lugar andino. Sin embargo, aunque esta “reglamentación” proviene de la imposición de una cultura, una lengua y una visión de mundo, también ofrece la posibilidad de establecer una negociación con ella, en el sentido de que pone al alcance del sujeto subordinado un formato en el cuál verter el potencial crítico de su pensamiento. Este potencial crítico, que ha sido parte de lo que entendemos como Modernidad desde los tiempos del erasmismo, empieza a vislumbrar la evidencia de algo palpitando en la medula del pensamiento andino.

2.2. El equilibrio difícil de lo indígena

Afirmar lo anterior requiere también reconocer las contradicciones que Guamán Poma y Garcilaso enfrentaron al posicionarse dentro de la ciudad letrada colonial. Dichas contradicciones surgen de la intersección entre su interés en una suerte de autodefensa intelectual y el lastre de su situación colonial. Debido a este posicionamiento, su interés en explorar las dimensiones filosóficas, políticas e históricas de su identidad se ha debatido entre dos orillas: entre la influencia de la alta cultura dominante, por una parte, y la necesidad de escribir un modo “propio” de ser y estar en el mundo, por la otra. Por esa razón, no es de sorprender que tales escritores hayan tratado de dramatizar, en su escritura, el conflicto entre lo precolombino, que han perdido, y el presente, que les es desfavorable. Esto implica una relación ambigua con el propio lugar de enunciación, pues la certidumbre de estar insertado a contrapelo en la cultura dominante los obliga a problematizar su condición de sujetos coloniales.

Pienso que, para Poma de Ayala, y para de la Vega también, la imposible adecuación a un legado hispánico con el que existe una distancia insalvable va de la mano de una asignada-desde-afuera y a la vez auto-reconocida condición de intruso, de advenedizo en posesión de una expresión y de unas reglas de juego literario que aun siéndolo, no son plenamente suyas, o por lo menos no plenamente reconocidas o sentidas como tal. Y es que ciertamente, aunque resulte irónico decirlo, es solamente en ese lugar ambiguo, colonizado y a la vez en busca de la liberación, que las voces de estos actores indígenas pueden existir. Por supuesto, esto ocurre de una manera paradójica, pues se da desde una escritura reivindicativa cuyo carácter formal enlazará directamente con la economía escritural imperante durante ese periodo específico del colonialismo. Para escritores que son fruto de una educación de imposición y de una relación de dependencia, este registro dual produce una narrativa bidireccional que muestra tanto un afán por la filiación como una seria voluntad de autodefinirse a través de un lenguaje propio.

2.3. La hibridez como un tercer espacio de lectura

Bhabba (1994) define la hibridez como el espacio en donde una cultura dominante se interrelaciona con una cultura subordinada. Dentro de los flujos y reflujos que se producen entre estos dos polos, entran en juego unas jerarquías de poder a las que el sistema social siempre responde. Sin embargo, estas jerarquizaciones constituyen un vínculo complejo y problemático, pues la hibridez no es la imposición unívoca del modelo dominante sino el resultado de las formas en que el dominado usa este modelo para construir formas de resistencia. En el caso de la escritura que surge en las periferias coloniales, estas características se expresan, entre otras cosas, en la ambigüedad con que los autores abordan una tradición universal que provee la lengua y los modelos canónicos y, al mismo tiempo, excluye o subvalora su propia especificidad cultural.

Esta ambigüedad se plasma en el plano físico de la escritura, más específicamente, en la ya mencionada dualidad del fondo y la forma de los textos del subordinado, los cuáles se caracterizan por el constante rejuego entre la mimesis y la reescritura, constituyendo un espacio en donde “las culturas vienen a ser representadas en virtud de los procesos de iteración y traducción” (1994, p.58). Así, a pesar de las relaciones desiguales en las cuales se enmarca su producción, la escritura del subordinado acepta que el encuentro con la diferencia, con la matriz

cultural de lo hegemónico, es inevitable. En ese sentido, es mediante la repetición y la traducción que los autores encuentran con una diferencia que problematiza su concepción de su propio lugar y momento, al reconocer y evidenciar el sentimiento de conflictividad que su peculiar posicionamiento periférico guarda hacia la cultura oficial y el mundo letrado de la metrópoli. Veamos como esta consideración se plasma en el terreno concreto.

2.4. La alegorización como estrategia de representación

Hasta ahora, hemos venido hablando de la situación social de Guamán Poma de Ayala y Garcilaso de la Vega como ideólogos y de sus textos como vectores ideológicos. Ahora, quisiera ocuparme de lo que sus textos dejan entrever como representaciones sociales. En este punto, gracias al contrato de veridicción, es cuando entra en juego la alegorización como posibilidad de diagnóstico social. El trabajo de Frederick Jameson ha sido paradigmático en este sentido. Creo que el eje central de su argumento puede resumirse bien con la siguiente cita:

Los textos del tercer mundo son necesariamente, quiero argumentar, alegóricos, y lo son de una manera muy específica: son para ser leídos como lo que llamaré alegorías nacionales, incluso cuando, o tal vez debería decir, sobre todo cuando, sus formas se desarrollan a partir de maquinarias predominantemente occidentales de representación (1986: p.69).

En síntesis, lo que dice Jameson es que la experiencia de lectura ha sido generalmente una experiencia privada y como tal, solemos pensar que no es completamente asimilable a las abstracciones de la economía y de la política; sin embargo, al ser un texto un espacio de poder, una forma de discurso normativo, podemos rastrear en este una serie de dinámicas culturales implícitas, eso sí tenemos un conocimiento contextual de las condiciones de construcción de esa narrativa, porque la alegoría es siempre algo que se puede leer entre líneas. Esto es más evidente en el caso de las zonas simbólica y materialmente periféricas, porque las condiciones de opresión y subordinación impactan con más fuerza en la psique del artista y de allí literalmente “pasan” a la realidad que su obra recrea:

Y si bien los sujetos hegemónicos pueden conservar intocada la distinción entre lo subjetivo y lo público o político, las relaciones entre ambos espacios son totalmente diferentes en la cultura del subordinado. Los textos del conquistado, incluso los que son aparentemente privados y están investidos de una dinámica propiamente libidinal, siempre proyectan una dimensión política en forma de una alegoría social: la historia del destino del individuo siempre es una alegoría de la situación de asedio de la cultura y la sociedad.

De esa manera, lo alegórico permite que los textos arrojen sentidos más allá de lo denotativo. A través de un ejercicio de deconstrucción, los signos literales previamente establecidos (las palabras, frases, párrafos, capítulos enteros) en la narración pueden ser interpretados como ideogramas, los cuales se relacionan con la temática específica del impacto colonial. En un enfoque subversivo, los escritores se apropian de la alegoría y la usan regularmente para interrogar a la historia. La alegoría produce representaciones literarias contradiscursivas a partir de las cuales se busca responder y revertir la influencia del poder hegemónico. No hay ejemplo más claro de cómo un escritor crítico hace uso de la alegoría que la representación que Poma de Ayala y de la Vega hacen del retrato novomundista del evangelizador y el evangelizado, al recrearlos como personajes en constante re juego semiótico, esta dualidad es, al mismo tiempo, una proyección sobre lo cultural y lo político, en otras palabras, una pregunta por el concepto mismo de poder. (Slemon citando a Adams, 1987, p.11).

2.5. El problema de la autoconciencia: Guamán Poma de Ayala, Garcilaso de la Vega y la narrativa como espacio de conflicto

Podríamos pensar en nuestros autores como fundamentales en la construcción de una conciencia política propia, que, dentro de su narrativa, ofrece remedio a la fragmentación de identidades dentro del mundo andino a través de la experiencia común del discurso humanista. En la consecución de esta auto-conciencia nativa a través del ejercicio intelectual letrado, resulta importante ir más allá de los estereotipos y empezar a ver con más cuidado las complejidades psicológicas de los actores andinos.

Al recrear una auténtica psicología andina, la narrativa se transforma en una auto-representación desprejuiciada de los modos de sentir y pensar característicos de dicha parte del mundo. Este tipo de narrativa se convertirá en un modo de visibilizar de un modo distinto al etnocentrismo europeo clásico, y de este modo, permitirá que la identidad andina participe en la historia desde lo escritural y lo político. Ese es el poder revolucionario que podría adjudicársele a la obra de nuestros autores, el de ayudar a encontrar un “carácter personal y cultural” escondido en las capas de pensamiento colonial inculcado durante siglo y medio.

Para Guamán Poma, al igual que para Garcilaso, la escritura ayuda a criticar las categorías desde donde se piensa la experiencia social y personal de todos los actores sociales, indios o no, en ese periodo de tiempo. Lo que se observa aquí es la forma en que la narrativa funciona como un mapa de las divisiones sociales, la alienación y la violencia que el discurso colonial produce por igual en la psique de quienes someten y quienes son sometidos. Sin embargo, no estoy afirmando, siguiendo otra alegoría famosa, una suerte de situación de “piel cobriza, mascarar cristianas”, todo lo contrario, el trabajo de nuestros autores es una denuncia precisamente de los discursos de asimilación y negación de lo indígena, no una exposición de modos de alienación psíquica de los vencidos, visto así, la hibridación del actor social andino obligaría a ver una situación opuesta, una situación de “piel cristiana, mascarar cobrizas”.

Al hablar de los dos lados participantes, y no de lo que solo atañe a uno de los partidos, Guamán Poma y Garcilaso nos muestran que los discursos de poder no son nunca una presencia extraña, impuesta por una autoridad externa; sino que existen dentro de los límites que el discurso impone a la conciencia de la gente, estos discursos, por supuesto, están llenos de categorizaciones y roles que no pueden ser fácilmente trasgredidos. Dicho de otra forma, las obras critican cómo la mala conciencia colonial escinde al sujeto colonizado y al colonizador entre el reconocimiento de su privilegio/opresión social y su complicidad con los discursos legitimadores de esa situación. En su representación de este conflicto, los autores hacen de la experiencia no narrada o erróneamente narrada de las masas indígenas oprimidas (el grupo social de su voz autorial) el eje sobre el que se construye una narrativa que invita a todos los demás a reflexionar sobre sus propios presupuestos.

2.6. La paradoja del español como lengua franca del debate

El caso andino nos muestra que tal vez no interese demasiado lo que el español que vive en América ha aportado a la lengua española porque el español ya no es la lengua exclusiva de quienes se definen como peninsulares. Para la época de nuestros autores, esa situación de imposición inicial había terminado hacía mucho. El español era, para entonces, una lengua americana. Esta realidad evidencia el derecho del andino a expresarse con una lengua y una tradición que la historia (por más sórdida que sea) ha hecho suyos. Sin embargo, la cuestión de la lengua apunta en el fondo a un problema central para los escritores subordinados, este es, ¿cómo superar la identidad colonial del modelo literario humanista, que es el fruto de una imposición, para llegar a una narrativa propia, que informe adecuadamente la experiencia material e histórica andina?

En cierta forma, los textos que nos ocupan parecen decir que las diferencias categóricas son improcedentes porque para el escritor que está en el “nuevo mundo” es imposible eludir el peso de la tradición europea. Indudablemente, es en ese punto exacto donde la paradoja se expresa: hay una visión colonial subyacente en el intento de los actores andinos de definir una narrativa autónoma. Dicha narrativa es ambigua en principio porque no puede rechazar, en la búsqueda de su autenticidad, la historia dolorosa de la que surge, y aunque la de los Andes sea una tradición reconstituida a pesar de la violencia; son justamente la lengua, literatura y cultura surgida del choque entre los dos mundos las que reúnen las piezas dispersas y conflictivas que conforman la subjetividad del nuevo mundo.

Es precisamente siguiendo el hilo de todas sus paradojas, que las narrativas de Poma de Ayala y De la Vega se preocupan por entender las continuidades y discontinuidades que existen entre el sujeto letrado en los Andes y la tradición en la que se enmarca su labor escritural. En su caso, el modo de entender el asunto pasa, ante todo, por la ironía. Para iniciar, ambos reconocen que la discusión por la prevalencia de cualquier lenguaje y cultura es ante

todo política, pues la lengua y la cultura de la clase dominante tienen, en toda sociedad, un estatuto privilegiado, es decir, son “la lengua” y “la cultura” del arte, la administración de justicia, los decretos y la educación. El español, la lengua del colonizador, cumple esa función en la sociedad andina. Sin embargo, el conquistador que da su lenguaje al conquistado le otorga, a este último, una posibilidad futura. Esta suerte de don del lenguaje no es en particular, el español como lengua cotidiana, sino el discurso como un método necesario para reflexionar sobre zonas del ser y la experiencia social que solo pueden participar del debate a través de ese canal específico de difusión.

A manera de conclusión

Es en América donde la idea de la superioridad connatural de Europa frente al resto del mundo empieza a tomar una forma definida. La nueva identidad “blanca” que con el tiempo surgirá, acompañará e impulsará ese proceso de consolidación militar y económica resultado de un proceso de evolución científica, lingüística, religiosa y filosófica. A través del saber que así se construye, el europeo encuentra modos de conocer y dominar. De hecho, ambos procesos se acompañan de la mano y se complejizan a medida que la expansión occidental toma forma en el viejo y el nuevo mundo (Quijano, 2008). Aunque el discurso racial surge, en propiedad, un poco más adelante en la historia, el mismo es imposible de explicar si no se le ve a través de los lentes del discurso evangelizador de la modernidad temprana. Pese a que al indio no se le mire en términos de raza, su representación funciona como un instrumento de dominación social fundado en la inferioridad inherente de lo no cristiano-europeo. Es esta diferencia, que lo distribuye en rangos, lugares y roles predeterminados por una estructura social jerárquica, lo que permite hablar de una suerte de proto discurso racial.

Lejos de ser una situación paradójica, la existencia de un orden racial previo a la idea de raza demuestra con claridad que la Colonialidad es constitutiva de la Modernidad, no su prolongación o resultado. La emergencia de un sistema Atlántico se da de hecho, durante el siglo XVI, momento en el cual capitalismo, modernidad y Colonialidad empiezan a afianzarse como la divina trinidad del sistema mundo actual (Mignolo, 2008). África, los Andes y Europa conforman un circuito comercial, militar y político que se basa en ciertas características que legitiman su posición y su papel histórico. La diferencia inherente (visible por lo demás) entre poblaciones provenientes de cada una de estas regiones no es entonces, ajena al proyecto imperial ibérico.

Los Andes se transforman, gracias a esto, en un lugar que encarna la exterioridad de la diferencia colonial. Este carácter excéntrico implica un movimiento doble: la necesidad marca la asimilación de lo occidental como patrón y al mismo tiempo, el desplazamiento de referentes obliga a una re-originalización (Mignolo, 2008). En la nueva situación, las subjetividades andinas se reconfiguran en un espacio que hace de la síntesis híbrida (no de las matrices puras) el nuevo origen. Hibridez y Modernidad van entonces, de la mano, surgiendo de y contestando a la Colonialidad.

En el caso de nuestros autores, este espacio híbrido permite el pensamiento crítico. En ese sentido, la modernidad de Garcilaso y Guamán Poma deriva, precisamente, de su ataque a la modernidad. Esto se da mediante la recodificación de las categorías que hacen incuestionable, teleológicamente transparente, la situación de dominación connatural europea:

- Primero, los indios ya no son objetos pasivos en la narrativa de la Conquista, de hecho, tienen agencia y captan con mayor agudeza la sémiosis fallida que obstruye el contacto intercultural.
- Segundo, los actores indígenas recorporeizan, reposicionan y contestan a las formas de explotación que les son impuestas por el poder social.
- Tercero, los textos postulan una forma de otredad que no implica la exotización, puesto que la síntesis también es parte constitutiva de la identidad indígena. En ese sentido, superan el maniqueísmo esencialista de las identidades puras.

Referencias bibliográficas

Bhabba, H. (1991). *The Location of Culture*. New York, (USA): Routledge.

Doyle L. & Winkiel, L. (2005). *Geomodernisms. Race, Modernism, Modernity*. Bloomington: University of Indiana Press.

Jameson, Fredric. (1986). Third-World Literature in the Era of Multinational Capitalism. *Social Text*, (15), 65-88.

Lamana, G. (2019). *How Indians Think. Colonial Indigenous Intellectuals and the Question of Critical Race Theory*. Arizona, (USA): The University of Arizona Press.

Martin Barbero, J. & Ochoa Gautier, A. (2005) Políticas de multiculturalidad y desubicaciones de lo popular. En M. Mato (Ed.), *Cultura, política y sociedad Perspectivas latinoamericanas* (pp. 181-197). Buenos Aires, (Argentina): (CLACSO) Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

_____ (2004). Nuestra Excéntrica y heterogénea modernidad. *Estudios Políticos*, 25, pp.115-134.

_____ (2002). Desencuentros de la socialidad y reencantamientos de la identidad. *Anàlisi* 29, pp.55-62.

_____ (1996). Comunicación: el descentramiento de la modernidad. *Anàlisi* 19, 79-94.

Mignolo, W. (2008). The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference. En M. Moraña, E. Dussel y C. Jauregui (eds.), *Coloniality at Large. Latin America and the Postcolonial Debate* (pp. 225-259). USA: Duke University Press.

Prince, G. (2005). On a Postcolonial Narratology. En J. Phelan, y P. Rabinowitz (Eds.), *A Companion to Narrative Theory* (pp. 372-81). Oxford, (UK): Blackwell.

Quijano, Aníbal. (2008). Coloniality of Power, Eurocentrism and Social Classification. En M. Moraña, E. Dussel y C. Jauregui (eds.), *Coloniality at Large. Latin America and the Postcolonial Debate* (pp. 181-225). USA: Duke University Press.

Said, E. W. (1990). *Orientalismo*. Madrid, España: Editorial al Quibla.

Slemon, Stephen. (1987). Monuments of Empire: Allegory/ Counter-Discourse/ Postcolonial Writing. *Kunapipi*, 9, (3), pp.1-16.