

RODRIGO CÁNOVAS,  
GUAMÁN POMA, FELIPE:  
ESCRITURA Y  
CENSURA EN EL NUEVO MUNDO

*Roberto Hozven*

Department of Spanish and Portuguese  
University of California,  
Riverside y  
Departamento de Literatura  
Universidad de Chile

El tema visible de este libro es el estudio del extravío de una carta: *El primer nueva corónica y buen gobierno*, mandada por el indio ladino peruano Felipe Guamán Poma de Ayala al rey de España Felipe III y su Consejo de Indias en 1615. La sorpresa son las dimensiones de esta carta: tiene 1.189 fojas y 398 dibujos, la duración de su extravío, dura más de 300 años, y la excentricidad de su autor con respecto a su destinatario español, visible por la magnitud del equívoco: su carta la recibimos nosotros y no Felipe III.

Cánovas reconstruye con éxito su asombro ante este triple descoyuntamiento: primero, una carta “tan vasta como el universo”, en cuanto representa el funcionamiento corregido de todos los estamentos del Incario, desaparece por las junturas que separan (léase excluyen) la civilización hispánica de la quechua. Segundo, este “ninguneo” total (en efecto, ¿qué otra cosa decir del naufragio de un texto por más de 300 años?) indica una excentricidad increíble del texto ninguneado con respecto a las instituciones culturales a las que pretendió interpelar. Finalmente, esta excentricidad radical del texto de Guamán nos lleva a descubrir en él “mecanismos de significación pensados para la construcción de la Modernidad” (Cánovas, p. 34. En adelante, todas las menciones de páginas sin autor explícito remitirán a este texto). A saber: “¿acaso nuestras vivencias han coincidido alguna vez con sus relatos? ¿no es el desamparo lo que obliga a poner atención? ¿Es la operación de censura la toma de conciencia de un sujeto (social) incapaz de trascender sino negativamente?” (Pp. 14-15).

El tema invisible de Cánovas son, por una parte, las maneras por las cuales reflota los sentidos de la carta de Guamán dentro de su contexto andino-español como, por otra, las conexiones que ese reflotamiento establece con nosotros; sus lectores futuros. El guía retórico privilegiado por Cánovas para realizar el reflotamiento de los sentidos pasados y presentes de la carta de Guamán es la paradoja que lo asombró inicialmente. Para observar cómo la trabaja Cánovas, reformulémosla sintéticamente: si habitualmente estudiamos nuestras grandes obras literarias para comprender las razones culturales que explican su representatividad, ¿por qué no estudiar de la misma manera las razones de su eliminación y exclusión social cuando éstas ocurren? Tan importantes para el conocimiento del funcionamiento de nuestra cultura son las razones por las que una obra es sobrevalorada por el canon como por las que es repudiada o,

literalmente, *no vista aún estando allí*, como fue el caso con la carta de Guamán a Felipe III. ¿Por qué la carta de Guamán cayó en el punto ciego del ojo de sus contemporáneos y cómo podemos entender hoy esa ceguera? Tal es —creo— el entramado invisible que Cánovas se propone hacer visible.

Cánovas acude a la noción de *censura* y de *autocensura* para explicarnos esta exclusión. Por *censura* entiende “los límites que la sociedad impone a la experiencia del sujeto y a su expresión”. La *autocensura* “no es más que la experiencia reflexiva que tiene cualquier actor cultural de su situación en el mundo”. (P. 17). En el caso de Guamán, Cánovas formula la paradoja de la siguiente manera “[su] única forma de proyectar la voz indígena (censurada en sus códigos de expresión y en extinción física y mental) es generarla desde la autoridad que la censura (la lengua española, la corona real). En breve, la identidad indígena es generada desde la autocensura”. (P. 33).

Esta formulación de Cánovas significa que la recuperación de la voz indígena efectuada por Guamán pasa necesariamente por el sistema cultural hispano de su opresor. A esta lectura, que toma en cuenta la mediación transformadora que la otredad censora ejerce sobre la identidad propia o, mejor, que acusa recibo de la formación de la propia identidad como una actividad que nos deforma desde dentro, Cánovas la llama *semiótica* y la privilegia por sobre las otras dos que han propuesto los estudios colonialistas. A saber, la lectura *nativista*: la que sostiene que los textos “piensan la realidad colonial sólo desde categorías andinas; así por ejemplo, cuando se dirigía al rey, él se estaba dirigiendo a la figura del Inca”. (p. 24) y la lectura *hispanica* “que juzga las decisiones de la autoría desde categorías modernas occidentales; así se indicará que el autor inventa sus orígenes, y que falta a la verdad en muchos hechos históricos por él contados”. (Pp. 24-25). Esta concepción positivista de la interpretación histórica, “de carácter etnocéntrico”, no será, obviamente, la que guiará el estudio de Cánovas, quien encarrilará su investigación bajo el signo de la siguiente interrogación semiótica: “¿cómo se recupera el habla perdida de la cultura andina desde el lenguaje del otro (la lengua castellana, las cédulas reales, el cristianismo)?” (p. 25).

Esta concepción constructiva del quehacer crítico e histórico constituye el entramado invisible que preside metodológica y teóricamente el estudio de Cánovas. Digo “constructiva” porque para esta orientación semiótica —adoptada por Cánovas— lo real es siempre el resultado de las operaciones discursivas, inventivas, por las que se acuñan los sentidos y se comprende la historia. Comprender constructivamente la carta de Guamán como un acto de resistencia cultural le exige a Cánovas desmontar los mecanismos discursivos por los que Guamán desconstruye, “a la andina”, la administración española desde sus mismos parámetros mentales.

Desde el punto de vista de los contenidos, el libro de Cánovas está formado por cinco partes: “Carta al lector”, pp. 11-16; “Escritura y censura”, pp. 17-43; “Religión y etnicidad”, pp. 45-77; “Prólogo borgeano”, pp. 75-77; y “Colofón: El artista plástico”, pp. 79-85.

En “Carta al lector”, Cánovas se interroga maravilladamente sobre el estigma de invisibilidad que cayó sobre la voluminosa obra de Guamán: “Esta obra no había sido vista ni oída en su época porque, literalmente, no existió. ¿Acaso era creíble que un indio peruano, invocando las leyes del cristianismo, se permitiera descalificar doctamente al Papa y a su Majestad? Guamán Poma —aun cuando se nominara ‘autor Ayala’— no fue un sujeto marginal sino un término excluido, y su obra un peso muerto (en bodegas, casas de administración o bibliotecas), quizás a la vista como objeto exótico, pero no para un español (y si acaso para ojos curiosos extranjeros, como el de

algún enviado oficial del reino de Dinamarca)". (Pp. 13-14). Cánovas concluye esta informativa "Carta al lector" con un breve pastiche, 'a lo Guamán', de su autoría ("Aparte", pp. 15-16). En este pastiche nos invita a excusarle sus errores y a diseminar su mensaje por "plazas y escuelas del saber". El sentido de este pastiche es anagramático: así como Cánovas rescata la obra de Guamán de su ninguneo total mediante el estudio de los mecanismos de censura social que la sepultaron junto con los de autocensura por ella textualizados, de la misma manera nosotros, los lectores de su estudio, somos incitados y emulados, hoy, a poner atención en los signos, en los procedimientos significantes, semióticos, presentes no sólo en la obra de Guamán sino también en los procedimientos de que se vale el mismo Cánovas, su exégeta y contemporáneo nuestro, para retrotraer el mensaje cifrado de Guamán hasta nosotros. Dicho de otro modo, si Cánovas incita al lector a una participación activa en el estudio que pone bajo nuestros ojos, textualizándolo, a veces, como un pastiche de su invención ¿cómo no poner atención en los mecanismos inventivos de que el mismo Guamán se sirvió para resistir la destrucción del Incario? En términos de la "inteligencia americana", tal como la entendía Alfonso Reyes, Cánovas, con su pastiche, no sólo proyecta el saber paladino sobre la "querencia de calle" sino que, además, lo evidencia como una ideación susceptible de construir la calle que transitamos diariamente. En suma, Cánovas hace del reclusivo "saber universitario" un "saber de todos en las cosas de todos" —tal como lo expresa José Martí.

El capítulo que sigue, "Escritura y censura", se subdivide en cuatro subcapítulos:

Uno, "Diálogo desigual". Aquí Cánovas nos muestra las maneras por las que Guamán busca colmar, textualmente, la distancia social que va de su persona, modesto indio ladino yarovilca, a la de su destinatario imperial, Felipe III y su Real Consejo de Indias, construyéndose así con su carta el espacio dialógico mínimo donde impugnar y corregir los errores españoles.

Dos, "Escritura y censura". En este subcapítulo, el más extenso del libro, a la vera de los estudios de Julio Ortega, Rolena Adorno, Mercedes López-Baralt y Raquel Chang-Rodríguez, Cánovas nos muestra y demuestra los mecanismos por los que Guamán hace de su escritura "un acto de resistencia cultural" (p. 25). Estos mecanismos son los de la censura y autocensura considerados como manifestaciones de actos transpositivos<sup>1</sup>. Así, por una parte, Guamán se sirve de la cultura hispánica para recrear una identidad andina obliterada y, por otra, en el...

Tercer subcapítulo, "Más allá de la censura", estudia los mecanismos por los que Guamán transforma los códigos represivos hispánicos desde el seno mismo de su subordinación quechua. Mecanismo bautizado por Claude Dubois como "imitación diferencial" y que Enrique Lihn parafraseó como "dar cuenta del opresor en la voz del oprimido que la habla y del 'triumfo' del oprimido que la inventa, para encontrar su identidad"<sup>2</sup>.

Cuatro, "Prólogo cervantino". Conforme al tono de su breve pastiche visto en

<sup>1</sup>Hay "transposición" todas las veces que un individuo asume una nueva perspectiva y realiza acciones distintas con respecto a lo que son sus marcos primarios de organización de la experiencia (Charles Altieri, "The Poem as Act: A Way to Reconcile Presentational and Mimetic Theories", *The Iowa Review* 6'3/6'4 [Summer-Fall 1975]: 114). Cánovas escribe "transcodificación", la cual es una modalidad particular, lingüística, de la primera.

<sup>2</sup>Enrique Lihn, "En alabanza de Carlos Germán Belli", *Inti* 18-19 [1984]: 134.

“Carta al lector”, Cánovas concluye este capítulo mayor de su sintético libro, proponiéndonos la siguiente relación entre *Don Quijote* y la *Corónica* de Guamán: ambos autores testimonian de modo ambiguo su conciencia de la novedad de su empresa, es decir, la modalidad por la que se plantean frente al “público (inédito) que es necesario legitimar” por inexistente (p. 39). Cervantes lo hace parodiando el sistema de representaciones aceptado por la tradición; en breve, lo legitima por transgresión directa de su autoridad. Guamán autoriza su autoría frente al nuevo público de indios ladinos y españoles mediante “la cita literal de fuentes autorizadas y la identificación ritual” (p. 42). Ambos personajes, Cervantes y Guamán, “están situados fuera de las esferas del poder; más aun, estarían excluidos de ella por definición; uno por ser indio, y el otro (según se cree) por ser cristiano nuevo. Almas gemelas...” (p. 42).

“Religión y etnicidad” conforma el segundo capítulo sustantivo del libro de Cánovas. Su primer párrafo, breve y restallante de significaciones como un buen epigrama, resume muy bien su contenido y trayecto. Citémoslo completo:

“En este capítulo estudiaremos la relación entre escritura, religión y etnicidad, teniendo en cuenta los ámbitos de la lengua (quechua/castellano), la cultura de los signos (oralidad/escritura), la experiencia de lo sagrado (cristianismo/idolatría) y la conciencia de identidad andina (extranjeros/nativos). Esperamos que esta red conceptual despliegue con claridad el singular proyecto cultural del autor Ayala”. (P. 45).

Observemos cómo Cánovas le saca el jugo a su cuádruple oposición correlativa. Con respecto al ámbito de la lengua, Cánovas plantea de inmediato lo fundamental: las lenguas traducen (o no) una civilización si conocen (o no) expresión escrita. Son civilizados los pueblos que conocen la escritura, los que no, son bárbaros. Enseguida, atendiendo a la cultura de los signos, una salvedad rescatadora para la barbarie americana: aquellos pueblos que se sirvan de una lengua “tan coherente en sus reglas como el latín” serán considerados civilizados. “Única coartada trascendental que su época le proponía [al padre Domingo de Santo Tomás, en su *Gramática quechua*, 1560] para otorgar un estatus de igualdad a los indios”. (P. 47). La tercera oposición revela una contradicción entre el interés teológico por el indio y su explotación cotidiana por parte del clero regular y secular: si el indio aprende a leer se facilita su conversión, pero al mismo tiempo se dificulta su exacción por su mayor madurez jurídica. Otra lograda intersección del análisis social con el discursivo la hace Cánovas cuando se interroga así: el deseo manifiesto de Guamán con su carta es escribir un *libro de buen gobierno*; ahora bien ¿cómo alcanzar efectivamente a sus lectores en su experiencia cotidiana? ¿Cómo atraer el futuro hacia el presente? Cánovas responde así: “Se diría que el autor quiere que su escritura judicial sea entendida como un *enunciado performativo*: lo que se dice es ley y la comunidad debe cumplirlo”. (P. 56). O sea, basta que el auditor *reconozca* lo que escucha como un discurso que hace lo que dice para que haya conciencia de enunciado performativo, aunque el acto mismo no se cumpla<sup>3</sup>. Para el caso de Guamán, Cánovas transpone así: basta que los indios ladinos entiendan la naturaleza de la corrección jurídica que Guamán le impone al discurso del mal gobierno español para que la autoridad moral, jurídica y religiosa de su discurso impugnador quede legitimada.

La cuarta oposición, “extranjeros/nativos”, que circunscribe la “identidad andina”,

<sup>3</sup>Es la comprensión de enunciado performativo de Stanley Fish, *Is There a Text in This Class* (Cambridge/London, 1980). p. 228.

establece que la comunidad indígena (y no la española) es el pueblo elegido de Dios por su “condición de desposesión material y de limpieza de espíritu” (p. 66). La identidad andina está circunscrita por la “oposición entre malos cristianos y pobres indios” excluyendo a los mestizos (el cholo, el zambo, el mulato) por cuanto “el mestizaje acelera la extinción física del indio como grupo étnico, además de suprimir sus valores andinos antiguos”. (P. 67).

“Prólogo borgeano”. En esta sección de su libro Cánovas establece otra correlación: Guamán es a Borges así como la puesta en escena de la vastedad del universo efectuada por Guamán (“allí están nombrados todos los tiempos, todas las lenguas, todos los sujetos”) es a su simulacro, puesto que Borges “no nos otorga el Libro de la Vida (su época se lo impide: las cosas aparecen hoy divorciadas de los signos), sino la nostalgia que sentimos de su pérdida” (p. 75). “Ambos autores se configuran como dobles culturales, pues recrean substitutivamente un origen y en esa actividad generan nuevas formas discursivas y de comunicación cultural”. (P. 76).

¿Qué sentido cumple esta conexión insólita hecha por Cánovas? Mostrarnos que la reflexión sobre una carta extraviada, desde 1615, puede alcanzarnos en nuestra cotidianidad e iluminarnos, de modo original, en el hoy de nuestra lectura a condición de que identifiquemos las correspondencias pertinentes tratando a los signos trópicamente. Por ejemplo, esta afirmación: “El sueño de Borges —escribir un libro sagrado que doble la vida e incluya su enigma— lo cumplió Guamán: en su obra dibuja el mapa del universo, y describe sus villas” (p. 76). A través de esta práctica de la crítica literaria, sensible al sentido a partir de las correspondencias trópicas que puedan ser establecidas entre objetos de conocimiento diferentes a distantes, Cánovas —creo— cumple el proyecto que Roland Barthes deseaba para lo que él llamaba la “semiología activa”; *su* semiología por oposición a la que se constituyó y clausuró como disciplina positiva, inerte, de los signos en las academias paladinas y no de “calle”. Escribió Barthes al respecto: “Yo habría deseado que la semiología [...] tuviese por asiento una especie de tribuna móvil, comodín [joker] del saber de hoy, así como el mismo signo lo es de todo discurso”<sup>4</sup>. Y, acuñándolo en las etimologías sabrosas y justas que le gustaban, continúa: “la semiología sería una *semiotropía*: vuelta hacia el signo, ella lo recibe cautivándose en él, lo manipula y al límite lo imita como un espectáculo imaginario”. (Barthes, pp. 38-39). Es lo que hace Cánovas a través de su estudio, razón por la que nos cumple su invocación al psicoanálisis cultural de inspiración barthesiana aludido en su prólogo: “El lugar teórico simulado de este trabajo es, creo, el psicoanálisis de la cultura (siendo aquí Roland Barthes el paradigma); pero su espacio existencial es la literatura y la vida, la experiencia cotidiana de quien escribe”. (“Carta al lector”, p. 15). Importa aquí resaltar la palabra “simulado”. “Lugar teórico simulado” porque Cánovas sabe que el lugar construido por su crítica es signico, es decir, tentativo, dinámico, histórico, en abierta transferencia con “la experiencia cotidiana de quien escribe”. Lugar “simulado” porque allí confluyen dos tradiciones: la del saber académico con la que el mismo crítico se forja en el presente mutante de su reinención signica.

“Colofón: El artista plástico”. En estas siete páginas finales de su libro Cánovas nos descubre el mecanismo de “la persuasión por imágenes” que regula y explica la presencia de los 398 dibujos que complementan *La nueva corónica* de Guamán.

<sup>4</sup>Roland Barthes, *Leçon inaugurale de la chaire de sémiologie littéraire du Collège de France* (Paris: Seuil, 1978), pp. 37-39.

Retengamos lo esencial: (a) “El autor Ayala se apropia de la escritura y el dibujo, procesándolos a la manera andina”, esto es “la crónica propone un orden secuencial de dibujos y escritos generando un texto continuo; a su vez, en cada dibujo, las letras y las frases aparecen integradas al cuadro”. (P. 79); (b) “Los dibujos aceptan dos lecturas: una literal y otra simbólica” (p. 80); (c) “La lectura simbólica propone que los dibujos respetan el orden espacial del Tawantinsuyu [...] (p. 80); (d) Finalmente, Cánovas cierra su libro con un análisis semiótico gráfico, magistral, de tres dibujos por los que muestra la manera plástica de operar del simbolismo andino y el modo por el que la identidad andina del autor Ayala *resiste* al mal gobierno español exhibiendo, además, “la ruptura de la comunicación entre dos culturas” (p. 83).

Ya al final de este recorrido por el libro de Cánovas, puntualizo los siguientes logros de su estudio:

Primero, su habilidad para identificar transposiciones culturales inéditas y sorprendernos con la familiaridad sentenciosa de su formulación. Inspirándose en la mejor imaginación semiotrópica barthesiana, Cánovas renueva su maravillamiento frente a las construcciones textuales paradójicas de la carta de Guamán (obra de resistencia cultural que adapta las formas expresivas de la cultura hispánica *aunque negando sus contenidos*) comunicándonosla mediante un discurso que reformula su sorpresa en codificaciones y términos igualmente paradójicos, aunque readaptados a nuestro entorno y tiempo. Por ejemplo, su formulación de la subordinación cultural de Guamán:

“La situación es paradójica y revela la posición de subordinación de Guamán (y de la comunidad que representa) en el diálogo colonial: la única forma de proyectar la voz indígena (censurada en sus códigos de expresión y en extinción física y mental) es generarla desde la autoridad que la censura (la lengua española, la corona real). En breve, la identidad indígena es generada desde la autocensura”. (P. 33).

Segundo, su “gourmandise” por las formulaciones disyuntivas sorprendentes que implican una homología más global:

“El *Quijote* significó el éxito de un marginado. La *nueva crónica* significó el extravío de un manuscrito [...] durante tres siglos. Es que Guamán no es marginal a la cultura española, sino que es excéntrico a ella” (p. 43).

Formulación homológica entre Cervantes y Guamán tan sorprendente como esa otra más reciente antes postulada entre Guamán y Borges.

Tercero, su potencia teórica para acuñar preguntas descubridoras de nuevas territorialidades analíticas a partir de sus transposiciones inéditas:

“¿Podrá el Dios cristiano colmar el gran desamparo que siente el autor Ayala en estas páginas finales? Si Dios existe, y es uno, pero no basta para amparar nuestros cuerpos, ¿habrá que volver al amparo original, a buscar la protección de las guacas y cuidar también de ellas? Si bien Guamán Poma sigue rechazando las idolatrías, ya no las considera como una amenaza real para la identidad indígena cristiana; es decir, les otorga legitimidad, aceptando su existencia. ¿Dudas en la fe? ¿Activación de lo reprimido?” (P. 74).

Finalmente, yo le agradezco a la escritura paramétrica de Cánovas (en cuanto próxima a muchas medidas) la brevedad y simplicidad sentenciosa con que busca acuñar sus hallazgos, sus correspondencias sorprendentes. Éste es un libro que bajo la pluma de cualquier otro crítico pudo haber duplicado su número de páginas sin haber añadido mucho a la novedad de sus encuentros sintéticos.