

SOBRE EL ESCRIBIDOR A LA SOMBRA DE DON FELIPE¹

"Chayri sapa llaqtampim qillqasqa kanka
ima hina kawsasqampas paqarisqanmanta"
(Dioses y Hombres de Huarochirí).

"Mosqollanchiktapumin qatispaqa manam
Griegutapas ni Rumanutapas qatinanchikchu"
(William Blake).

"But anywhere is the center of the world"
(Black Elk).

"Papelito rosado cuéntame tu vida/ por qué
andas escrito con tintas de sangre/ y firmas
mi nombre" (Juanita del Rosal).

Una de las consecuencias de las elecciones peruanas de 1990 es la forma en que la comunidad termina limitando el lugar del escritor -o escritor- como pieza clave no sólo en la dinámica de la información, educación arte y sabiduría, sino también en las realidades del poder. El uso que Mario Vargas Llosa hace del prestigio literario para buscar poder político muestra una conexión profunda entre el reclamo de la escritura² por la centralidad del poder y la alienación del egoísmo. Ambos procesos son una continuación de la dinámica colonial iniciada con la llegada del eurocentrismo³ en nuestro territorio.

¹ Escrito originalmente en Inglés y traducido por el autor.

² En este artículo me refiero a la escritura como un fenómeno cultural. En realidad no brego con su contenido, pero debe quedar claro que al ubicarla dentro de la dialéctica amo-esclavo la estamos sacando de un contexto más amplio y rico.

³ Se entiende como eurocentrismo aquella parte de la cultura occidental que se considera mejor que cualquier otra: en la cúspide de la experiencia humana. Esta

Pero esta apertura, harto abstracta, debe ser planteada en alguna forma de linealidad histórica y de pensamiento⁴. En los andes, que incluyen la costa y la selva, la escritura aparece en la historia con el encuentro entre Atahualpa y Valverde. Este evento inaugura un espacio del terror, en el cual el sujeto eurocéntrico pasa a sostener que sus metáforas centrales -la escritura, el Dios cristiano y el tiempo lineal- son los vehículos libertarios de las víctimas en su arrasadora violencia. Cerca de cien años antes que un tal René Descartes sintetizara la separación eurocéntrica entre la cabeza y el cuerpo, los españoles ya habían puesto las bases del futuro mito de Inkarrey al decapitar al Inka. Y la escritura, una efectiva arma ideológica, se ubicó rápidamente como base de la agresión, de la violación sexual, territorial y espiritual⁵; de la alienación religiosa, del poder y el control político eurocéntricos. Su presencia acompaña un largo proceso colonial, donde ciertos mecanismos de la dialéctica amo-esclavo son harto reproducidos por nosotros. Queda claro, que los señores iniciales de esta práctica eurocéntrica son los mismos europeos. Pero más tarde se da una dolorosa paradoja dentro del espíritu colonizado: la metáfora central del opresor se convierte en la metáfora central del oprimido. De tal

concepción mistificada no es privativa de los occidentales pues es compartida por la gente tanto privilegiada como desposeída de otras partes del planeta.

⁴ La autenticidad es uno de sus problemas, pero Jamake Highwater tiene algunos comentarios relevantes sobre el tiempo y la linealidad occidentales: "la percepción occidental del tiempo es omnipresente y se muestra en la forma en que los lenguajes se construyen y en la forma en que se requiere que la gente acomode sus pensamientos en una secuencia reconocible, no importa que esto requiera que se alteren ciertas experiencias especiales (como los sueños) para encajarlas en un esquema temporal aceptable. En occidente es imperativo falsificar nuestra conciencia para que encaje en el flujo de duración que nos saca del pasado y nos lleva al futuro. La modalidad es lineal y está compuesta en partes iguales por un pasado, un presente y un futuro a través de los cuales una secuencia de eventos se suceden uno a otro en una manera calculada... junto al lenguaje y las matemáticas, esta construcción lineal de la experiencia temporal constituye la esencia del modo de pensamiento occidental". Jamake Highwater, The Primal Mind, 1981.

⁵ La llegada de la escritura -una práctica esencialmente masculina- a los andes, cuyo espacio consistía en un paralelismo sexual complementario, significa un desbalance en favor del lado desgarrado y desgarrador masculino. Esto significa que la escritura entra como violadora del espacio femenino y masculino de los andes. La violación colonial y sus efectos en la psicología profunda no han sido entendidos suficientemente, sobretodo en lo referente a la mentalidad victimizada y victimaria del "mestizo" -producto de una violación histórica- que se identifica con occidente y odia su lado indio, interna y externamente.

manera que los andes terminan siendo cristianos, y bien cristianos. Y la escritura, como marca de "civilización" hace que los que no tienen acceso a ella sean considerados menos, mientras que la gente que sí sabe usarla está mejor: más cerca del modelo eurocéntrico. Algunos ingredientes de racismo, sexismo, discriminación cultural y lingüística, dominio de clase y crasa brutalidad, le dan sabor a un repugnante plato cotidiano en donde olvidamos nuestros ancestros, pretendemos ser herederos exclusivos de la contribución europea y terminamos considerándonos como alguien alterno: el subdesarrollado y salvaje "indio", el otro, que todos llevamos pero que pretendemos esconder. De tal manera que cuando Mario Vargas Llosa escribe en el New York Times Magazine acerca de los sucesos de Uchuraqay⁶ "que estuvo sorprendido de encontrar que en el Perú las comunidades 'indias' tenían una realidad completamente diferente", no alcanza a sorprender a quien no lee su artículo desde el punto de vista de la metrópoli. Escribe como si el ser un sujeto capaz de comentarios categóricos, fuera un privilegio incuestionable del uso del lenguaje eurocéntrico, cuando este sujeto hace referencia al "otro"⁷. Al Manipular la percepción de los crímenes de Uchuraqay como actos de brutalidad que no se darían en los espacios urbanos "modernos", Vargas Llosa se convierte en ejemplo de una profunda alienación artística y política. Y ya que Vargas Llosa es también parte nuestra, ya que salió de nosotros, tenemos la tarea de reflexionar sobre ciertas preguntas: ¿Cuál es el lugar de una escritura eurocéntrica y enfocada en el ego dentro de la dialéctica de opresión y liberación? ¿Hasta qué punto la escritura tiene parte activa en la

⁶ De acuerdo a Mario Vargas Llosa la responsabilidad de los asesinatos de los periodistas en Uchuraqay (1983) recae sobre los campesinos de aquella comunidad. Posteriores datos parecen indicar lo contrario. De por sí, el dramatismo de estos asesinatos en la escena nacional tienen estrecha relación con la escritura. Los cientos o miles de víctimas anónimas en tres años anteriores de guerra no habían sido capaces de mostrarle a la nación su propia y cruda realidad. El artículo de Vargas Llosa al cual hacemos referencia es "Inquest in The Andes", en The New York Times Magazine, Julio 31, 1983.

⁷ La construcción ideológica de la "otredad" se convierte en una sintaxis de dominación predeterminada donde la "identidad (sujeto) civilizada" se considera superior. La dominación, manipulación y destrucción final del objeto es una característica central del discurso científico occidental oficial, que corre paralelo al desarrollo del capitalismo.

creación de una cultura de la violencia dentro de la guerra civil? ¿Hasta qué punto la historia, como escritura y conceptualización eurocéntrica, es más una perpetuación de sus propios esquemas que una verdadera exploración de nuevos paradigmas? ¿Es posible pensar que el dominio de algunos sobre la escritura y la "educación" es como una perpetuación de su anterior status de señores⁸, mientras que para otros es una vía para identificarse con los anteriores? ¿Y cómo es que, trascendiendo finalmente el eurocentrismo y el andecentrismo⁹ la escritura puede contribuir en las variadas luchas comunales por la libertad y la justicia social?.

Estas preguntas son algunas de muchas que empiezan a brotar, desde varias zonas de profundidad. Apenas empiezan a ser registradas por el lenguaje, y aún tienen dificultad de romper con la costra epistemológica de la escritura y su aparato ideológico. Y no es tan obvio que la tarea de responder a estas preguntas debería ser compartida por todos.

Ya que la crisis actual es político-económica y también de redefinición cultural, un poco de historia es más que conveniente. Esto nos remite a los hechos de Don Felipe Guamán Poma de Ayala, cuyos pasos en los tempranos espacios coloniales y toledanos, tienen eco no sólo en esta página escrita, sino también en nuestra psicología profunda, un lugar donde el trauma colonial permanece como pieza clave. Y ya que su Corónica o carta al Rey es finalmente accesible a todos, hay mucho que podemos aprender al tratar de comprenderlo como un ser humano; como uno de nosotros. Pero nos ocuparemos solo de una pequeña porción de su vasta y multilínea obra.

Hace poco hablamos sobre la relación entre la escritura y la centralidad del poder; o sobre el ego, la escritura y el poder. Varias implicaciones de esta relación se ven claramente en los escritos y dibujos de Guamán Poma. Aunque la linealidad discursiva

⁸ ¿Es posible aplicar una metáfora agraria a la élite intelectual y referirse a ella como un grupo de hacendados de la escritura y el conocimiento?

⁹ El andecentrismo es una chingana que sólo conduce al fundamentalismo. Las chinganas son túneles que supuestamente ocultan objetos dorados, pero mucha de la gente que ha entrado en ellos no ha podido regresar. Si las conexiones no son acertadas, la peligrosa búsqueda de los tesoros es fatal.

usada en este ensayo pueda desvirtuar la naturaleza posicional y cosmológica de un trabajo guiado por el modelo espacial de Tahuantinsuyo, -y el principio andino de la complementaridad binaria- empezamos por analizar algunos dibujos que se presentan al lector en las páginas siguientes, para así explicar el aporte de Guamán Poma a la comprensión del problema.

En la figura 1 vemos el Mapamundi¹⁰, que representa un paradigma cosmo-lógico y posicional de las cuatro partes del mundo en su relación con el Cusco, el centro cosmo-político. Este modelo presenta las cuatro partes del Tahuantinsuyo ordenadas de acuerdo a las oposiciones jerárquicas y complementarias de arriba/abajo, y derecha/izquierda. Pese a que la comprensión cabal de este paradigma está todavía por darse¹¹, trataremos de presentarlo en la forma más simple posible. Así podremos mostrar, que después de la instauración del mundo al revés o el orden colonial, la escritura, o la ciudad letrada, según un feliz término de Angel Rama, reclama una posición central dentro de un orden cultural dislocado que apunta hacia un centro lejano: la metrópoli occidental. El modelo es el siguiente:



¹⁰ Nuestra comprensión de la distribución y sintaxis espacial de Guamán Poma viene de los trabajos de Rolena Adorno y Merce López-Baralt, con quien empecé a analizar el aspecto visual de Guamán Poma a mediados de los setenta.

¹¹ Más tarde en el ensayo veremos que la posición del Cusco como un espacio de mediación entre las cuatro direcciones del Cosmos nos permitirá hablar de una identidad integrada y relativa. Esto es distinto a la concepción del individuo como una unidad separada, que es mutilada y a la vez mutilante. Una lengua no indoeuropea como el Quechua hace que sea imposible hablar del "Ser" como un concepto esencial e inmutable que debe ser matizado por veinte siglos de metafísica occidental oficial. En cierta forma, la antigua angustia occidental de estar cada vez más cerca de la sustancia esencial e inmutable - el Ser - ha desarrollado una intolerancia profacista de la "otredad". Lo más que el Quechua se acerca al concepto de "ser" es el proceso relativo de llegar a ser, o estar siendo.



Fig 1 Mapamundi

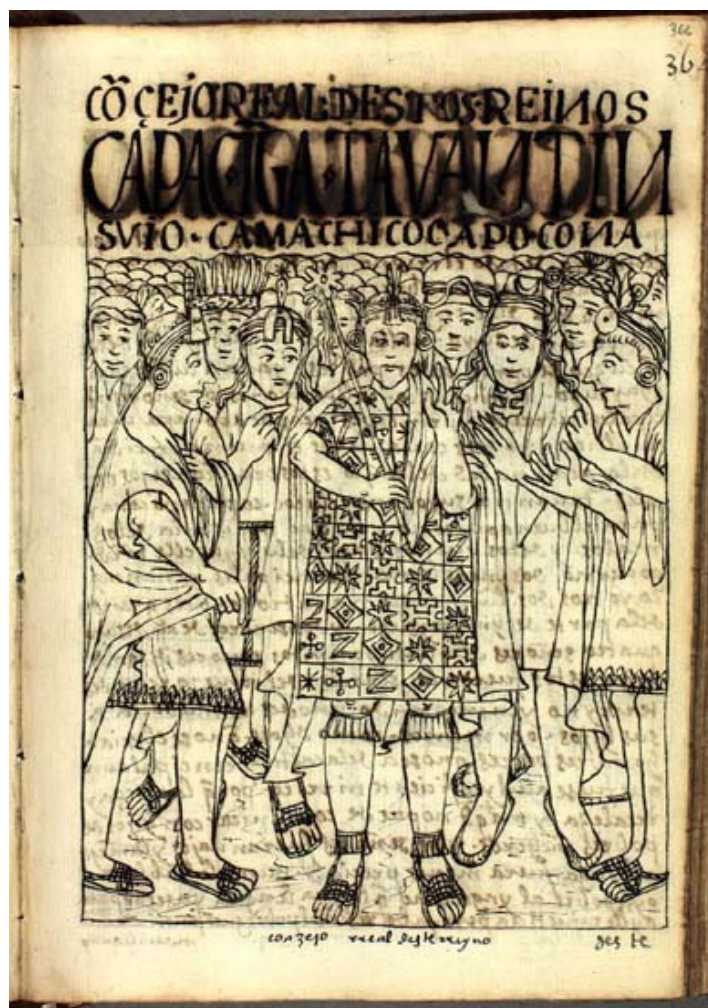


Fig 2 el inka rodeado de sus Tawantinsuyo kamachikoq apokona



Fig 3 Guaman Poma preguntando a los testigos de los cuatro suyos

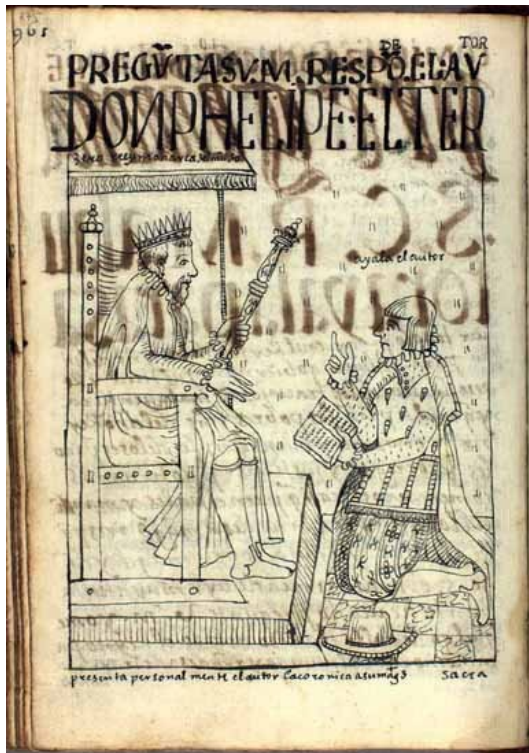


Fig4 El autor en dialogo con el rey español



Fig 5 El cerro minero de Potosí encima de Castilla



Fig6 La montana ninera encima de las ciudades europeas



Fig 7 la cuatriparticion del escudo de armas

Todas estas posiciones se dan en relación al Cusco y no a la forma en que vemos la página. Hay muchas maneras de interpretar este paradigma que es a la vez básico y complejo. Pero debemos tener en cuenta por lo menos tres puntos. (1) En este paradigma todas las cinco partes de Tahuantinsuyo¹² están mutuamente integradas y son complementarias; (2) en la jerarquía de la complementariedad, las posiciones de arriba y derecha tienen mayor rango que las posiciones de abajo e izquierda, de tal manera que:

arriba:abajo :: derecha:izquierda;

(3) el Cusco se ubica al centro de esta poética espacial como la mediación y la unidad que contiene varios niveles de complementariedad, jerarquía y oposición.

Se puede pensar al Cusco como la cabeza cosmológica, cosmopolítica y cosmopsicológica del Tahuantinsuyo. Una "cabeza" que tenía sentido sólo en cuanto mediaba y condensaba al conjunto de sus elementos constitutivos. Una ciudad y una cabeza que difieren radicalmente del disloque conceptual de la ciudad letrada y sus egos aislados que habrían de venir con el Pachacuti del colonialismo.

La figura 2, muestra la expresión política de este modelo, o la plasmación corporal de la centralidad. Al centro vemos al Capaq Inga rodeado de sus Tahuantinsuyo Camachicoq Apocona, o señores de los cuatro suyos. El hecho que el Inka tenga la misma posición estructural del Cusco no sólo significa que él es la expresión corporal del orden cosmológico y político, pero también que es la metáfora central más condensada del conjunto de los cuatro suyos. Si es posible pensar al Inka como la cabeza o el ego en una posición de poder frente al cuerpo del Tahuantinsuyo, hay que tener presente que esta cabeza era, a final de cuentas, sólo una parte del sistema espiritual, político y simbólico de los Andes. No había ninguna

¹² El número cinco representa las cuatro partes y la unidad. La idea de las cuatro direcciones cósmicas está expresada en diferentes culturas y el número cinco parece tener un importante valor numerológico, pero estos aspectos necesitan de una comprensión más profunda.

desconexión entre la cabeza y el resto de la comunidad, o el cuerpo. Esto implica, en el nivel filosófico, que estábamos lejos de la *rex extensa* cartesiana donde la cabeza, el ego, el logos, la escritura y el poder están más ligados al fetichismo de las mercancías que al cuerpo personal y comunal, que han sido satanizados.

Si pudiéramos aplicar algunas de nuestras categorías posicionales y relacionales andinas a este discurso analítico, no dejaríamos de sorprendernos por el hecho de que antes de la aparición de los europeos en tierras andinas, la escritura pertenecía al extramundo -ni siquiera pasaba a ser parte de la cultura-, mientras que la no-escritura¹³ -la oralidad, los rituales, los quipus, los tejidos, la cerámica y la astronomía- era central a la cultura. Con la llegada del Pachacuti colonial vemos un trastocamiento forzado de varios valores y categorías centrales: el mundo al revés. Luego del proceso colonial, la escritura se ha convertido en **hanan**, o la centralidad del ego y la identidad, mientras que la no-escritura ha pasado a ser **urin**: la otredad marginal de millones de "indios", cuyo status de seres humanos fue, y aún es, discutido por los señores del eurocentrismo. En este contexto la "identidad" relativa del señor parece usar el pensamiento analítico y científico eurocéntricos como un escudo paranoico, para defenderse brutalmente de cierta otredad, que resulta ser parte mayoritaria de la unidad personal y nacional: nuestra indianidad. Las consecuencias de este paradigma poco armónico son obvias.

Pero si luego del Pachacuti colonial la escritura pasaría a ocupar en lugar hanan o central en los circuitos cultural, religioso, político, judicial y también educacional, las prácticas no-grafocéntricas de los runas -una vez forzadas a las posiciones subterráneas o urin- pasarían a presionar constantemente su afloramiento a la superficie. Por eso, últimamente el campo simbólico del Perú Profundo y de Inkarey tienen una profunda resonancia.

¹³ Nótese como cambian los términos marcados.

Como sabemos, cerca de treinta años después de la irrupción de los europeos y la Biblia -metáfora por excelencia de la escritura y el logocentrismo- el espacio toledano¹⁴ fue el campo donde la ruptura colonial o Pachacuti iría a institucionalizarse. Guamán Poma vivió, caminó, habló, escribió, nos defendió, se opuso al Taki Onqoy y llevó consigo un tremendo cristianismo en este espacio, buscando siempre una salida del laberinto. Este hombre, que no podía concebir un orden social y cosmológico sin una cabeza, iría a experimentar un cambio epistemológico profundo al pasar de la no-escritura a la escritura. Tal vez debido a su cristianismo y a su reconocimiento del Rey le fue fácil aceptar la ubicación de la escritura en un lugar hanan o central y obsesionarse con ella. Su deseo constante era el restablecimiento del orden, sirviendo y reemplazando la cabeza mutilada del Inka. Pero incluso un conocimiento superficial de su trabajo no puede dejar de revelar que bajo su escritura corre un tremendo flujo subterráneo, o urin, que ordena su discurso de acuerdo a categorías andinas no-lineales, y que usa la poética espacial del mapamundi en la composición de sus dibujos. Al momento que la imaginación europea se aprestaba a dejar que Descartes cortara categóricamente la cabeza del cuerpo, el espacio toledano imprimió nuevas connotaciones en la dialéctica hanan/urin. Para Guamán Poma la aceptación de la escritura, el lenguaje y la retórica hanan (cabeza), también fue un intento de aflorar el significado andino (cuerpo).

En la figura 3 vemos cómo Guamán Poma aún estaba enmarcando toda la dinámica de la escritura y el autor (ego, cabeza) de acuerdo al modelo del Mapamundi. Pero esos tiempos eran toledanos y las cosas habían cambiado. Al centro vemos a Guamán Poma ocupando la misma posición estructural que el Inka y el Cusco, mientras interroga a sus testigos de los cuatro suyos para poder escribir su Nueva Corónica y Buen Gobierno por el Servicio de Dios y su Sacra Católica Real Majestad. Este es un excelente ejemplo que grafica la relación entre

¹⁴ Francisco de Toledo estuvo a cargo de organizar las instituciones básicas de la colonia. Los cronistas que trabajaban para él habían estudiado las instituciones andinas para utilizarlas en la explotación colonial. El caso más notorio es el de la mita, una labor colectiva que se usaba en las minas. También estuvieron a cargo de convertir a los Inkas en tiranos, para que así la invasión pudiera ser justificada en esta "tierra de infieles".

el ego, la cabeza, la religión, el poder y la escritura¹⁵.

Hay una fuerte paradoja en el Pachacuti espiritual y cognitivo con el que Guamán Poma estaba bregando. Haciendo uso de ciertas traducciones verbales y visuales, trató de ser leal a cierta tradición andina, mientras se movía hacia una situación radicalmente diferente y desordenada. Por otra parte, rehusaba aceptar que a pesar de su misma posición estructural el Inka y el Rey no podían ser lo mismo. Una de las traducciones más notorias, es la continuidad entre su pretendido status de príncipe¹⁶ y su rol como autor. Lo cual quiere decir que en ausencia del orden Inkaico, el poder del Inka es reemplazado por la posición y la fantasía de poder y status del autor-príncipe. En este punto sería fácil hacer paralelismos entre la ubicación de Guamán Poma como autor-príncipe y las ilusiones, aciertos y proyectismos de los autores modernos como Vargas Llosa. Aunque debemos ir despacio, se podría señalar que mientras para el autor moderno la integración orgánica de la cabeza al cuerpo comunal no es siempre clara, Guamán Poma intentaba aún ligar la posición del autor a la totalidad del cuerpo comunal de un Tahuantinsuyo en proceso de desintegración. Siguiendo un patrón paternalista, Don Felipe buscaba un rol bien concreto para aquellos "señores naturales" que pudieran leer y escribir. Estos debían defender a sus ayllus y buscar el "multiplicio de indios". Pese a su aceptación de la escritura, el catolicismo y la centralidad del orden colonial eurocéntrico, el uso del lenguaje escrito y pictórico que hace Guamán Poma tiende a cuestionar radicalmente la linealidad discursiva, y el supuesto orden del pensamiento occidental¹⁷: la base del tiempo

¹⁵ Guamán Poma solía llamarse príncipe autor. Los otros cronistas andinos, Pachacuti Llamqui, Titu Cusi y Garcilazo eran también parte de la élite. Las élites fueron las primeras mediadoras del poder de la colonia temprana.

¹⁶ Heredero de Capaq Apo Guamán Chahua y Capaq Apo Martin Mallki de Ayala, ambos segundas personas del Inka.

¹⁷ Debido a su sustrato Quechua y su percepción del espacio, el estilo de Guamán Poma es multilineal e irreverente. Su confrontación con la "corrección sintáctica" sucede unas cuantas centurias antes de los experimentos y la "novedad" de las vanguardias literarias del siglo veinte. Esta idea nació entre nosotros, pero se la acreditaron cientos de años después, en una apropiación que recuerda la de los cubistas con el arte africano. En ese sentido la crítica de su uso de lenguaje por gente como Porras -muy admirado por Vargas Llosa, pero que nunca llegará a ser un

lineal, del progreso mecánico y acumulativo, la justificación racional de la exclusión del otro, y el sabotaje sistemático de la ecología natural.

Sin embargo, la autofiguración de Guamán Poma como heredero de la segunda persona del Inka, y su uso de la escritura para buscar el reconocimiento de ese status y a la vez defender a su gente, se irían a convertir en una dolorosa obsesión que llevaría solitariamente por los andes a lo largo de unos treinta años. Esto significa que la integración orgánica que buscaba para su trabajo fue desplazada por una realidad en la cual la posición central estaba ocupada por el aparato cosmopolítico europeo, y en donde la gran mayoría de nosotros no sabía hablar, mucho menos leer y escribir el lenguaje del otro: el español. Así su trabajo se haya aferrado desesperadamente al pasado, o estuviera delante de su tiempo debido a su cuestionamiento del discurso europeo, este puede ser visto como un acercamiento hacia los proyectismos y las fantasías del autor, el ego o la cabeza desligados del cuerpo comunal y cósmico; debido a la abstracción, la alienación política, la creencia cristiana, el egoísmo, el eurocentrismo y demás.

El autor integrado mostrado en la figura 3 iría a desprenderse gradualmente. Las huellas de este desprendimiento pueden ser tomadas como simbolizando el desarrollo de la escritura dentro del contexto de una dialéctica amo/esclavo de largo alcance, con lo cual quedaría como tarea paralela la evaluación de las fuerzas liberadoras de la escritura de Guamán Poma, y de la escritura como tal.

En la figura 4 vemos que el modelo del Tahuantinsuyo empieza a mostrar huellas del desorden colonial. En la disposición espacial del dibujo sólo se ven ocupadas las partes correspondientes al Chinchaysuyo (arriba-derecha) y Collasuyo (abajo-izquierda). Si bien en la visión de Guamán Poma el Rey, -símbolo del poder del otro, el español-, es equivalente al Inka, **no llega a ser representado en el centro**. Este centro ha sido reubicado a la posición arriba-hanan del

escritor que perdure en el tiempo- es irrelevante. Para algunos el estilo limpio parece ser parte del diseño urbano de la ciudad letrada. No toman en cuenta la importancia de las fuerzas centrifugas en la dinámica del lenguaje. Son gente de una triste y arrogante fantasía colonial.

Chinchaysuyo, mientras que la posición de Guamán Poma, o del ego como autor y príncipe, se presenta subordinada ocupando la posición izquierda-urin. Esta perturbante jerarquía diagonal, en la cual el otro empieza a ocupar la posición prevaleciente y el ego un lugar subordinado, es una de nuestras más tempranas representaciones de las huellas de la experiencia colonial. El centro está fuera del centro porque la metrópolis siempre está en un lugar distinto. Tal vez sea

por eso, que nuestros huaynos cantan profundamente sobre la experiencia de la partida y del destierro, como si el yo waqcha hubiese sido abandonado por su padre y madre primordiales. Si anteriormente el Cusco¹⁸, el Inka y el autor habían sido representados al centro del Tahuantinsuyo, ahora el Rey (Inka) está ubicado en una remota parte del Chinchaysuyo, más allá de las aguas de Mama Qocha, y sólo puede ser imaginado como una presencia benevolente y comprensiva por el escritor inicial de la colonia, que también está fuera de lugar. **Desde entonces la integridad de nuestro centro político y cultural ha sido reemplazada por un espacio vacío, ambiguo, racista, y violento.** Lo cual quiere decir que para nosotros la característica civilizadora de la escritura siempre ha ubicado el centro en otra parte, y que para llegar a ese lugar debemos sacrificar nuestra "otredad" indígena a cualquier costo¹⁹.

En la figura 5, vemos que la posición del ego tiene connotaciones más amplias. Este dibujo representa a la Villa Imperial de Potosí, el rico pueblo minero que junto con la plata mexicana iría a convertirse en el cimiento del poder económico español y europeo. Aquí la disposición espacial de los dibujos posibilita algunas interpretaciones interesantes. Si seguimos el eje arriba/abajo vemos de inmediato que el Tahuantinsuyo, el Inka y sus cuatro señores están ubicados encima de la montaña de corazón minero, que a su vez está encima de la Ciudad Imperial de Castilla. Esta crítica del mundo

¹⁸ El ombligo, axis mundi o centro más profundo.

¹⁹ Viendo este dibujo también nos preguntamos hasta qué punto nuestro artista, intelectual, político, educador y educador contemporáneo está aún inclinado en la sobrevaluada metrópolis externa.

al revés colonial, parece ser posible a través de la mediación de la montaña. Para Guamán Poma las riquezas de Potosí son la razón de ser de Castilla y Roma, por lo que su ubicación hanan parece ser natural. Pero si recordamos que estamos tratando de trazar la naturaleza y la posición del ego en el pensamiento de Guamán Poma, veremos rápidamente que aquí su campo semántico se ha ampliado más allá de lo meramente individual. El ego o sujeto colectivo, como "base" de sustento de Castilla significa la montaña rica en minerales, la estructura Inka encima de ella, y tal vez el autor mismo. Para entender esto, sólo tenemos que leer cuidadosamente la leyenda añadida al dibujo:

CIUDAD/LA VILLA RICA IMPERIAL de Potochi. Por la dicha mina es
 Castilla. Roma es Roma, el papa es papa y el rrey es
 monarca del mundo. y la santa madre iglesia es defendida y
 nuestra santa fe guardada por los cuatro reyes delas yndias y
 por el emperador ynga. Agora lo apodera el papa de Roma y
 nuestro señor rrey don Phelipe el terzero. /PLUS /ULTRA/EGO
 FULCIO COLUMNA EOIS/ Chinchay Suyo/ Colla Suyo/ minas de potoci de
 plata/ ciudad enpereal, Castilla"²⁰

La oración clave de todo este párrafo es el texto latino EGO FULCIO COLUMNA EOIS que significa **yo fortifico sus columnas**. En la figura 4, aquella referente a la conversación entre Guamán Poma y el Rey, habíamos llamado la atención sobre la ausencia del centro tal como había sido representado en las figuras anteriores. En la figura 5, la centralidad como EGO FULCIO COLUMNA EOIS se convierte en la montaña minera (Potosí), y el yo que provee la infraestructura de un otro simbólicamente subordinado y representado por la Castilla Imperial. Pero el campo semántico del ego aún incluye al Inka y sus cuatro Tahuantinsuyo Camachicoq Apocona, así como la escritura y el escritor. Como en el caso del Mapamundi, una comprensión más profunda de este dibujo es materia de otros estudios. Pero en lo que concierne al ego escribiente, aquí se presenta una tensión dialéctica entre el ego integrado encima del mundo, y el ego que funciona como soporte

²⁰ Seguimos la edición de Murra y Adorno de la Nueva Corónica de Guamán Poma.

estructural de la metrópoli colonial²¹

En los dos dibujos siguientes, el ego como EGO FULCIO COLUNNA EOIS nos muestra otros aspectos de esta partida o tensión dialéctica. En la figura 6, que en el manuscrito sigue al dibujo de la Villa Imperial de Potosí, la leyenda CIUDAD/EGO FULCIO COLUNNA EOIS encuadra

un escudo de armas muy interesante. Aquí el ego escritural presenta el espacio interno del escudo dividido en cuatro partes, como en el Mapa Mundi. Las dos partes de "arriba" son las montañas que proveen minerales, y las partes de "abajo" son dos castillos europeos. Mientras que la mediación entre arriba y abajo es una simple línea casi cartesiana, la mediación entre la izquierda y la derecha es un cáliz de pájaros (tal vez halcones) y una bandera flanqueada por leones (pumas) sostenida por una mano mutilada en la parte de abajo. A su vez la centralidad parece estar tenuemente representada por un simple cruce de líneas cartesianas. ¿O es que, a nivel imaginario, Guamán Poma, hombre trashumante y marginal²², se había representado a sí mismo, a la escritura, y el ego escribiente como el punto generativo de mediación? El hecho que en el nombre de Guamán Poma "waman" significa halcón y "poma" significa puma, nos hace pensar si en efecto hay una identificación metonímica entre él, y el resto del campo semántico de EGO FULCIO COLUNNA EOIS.

En todo caso, el rasgo más resaltante está en las márgenes de este escudo. Aquí vemos diez cabezas españolas mutiladas rodeando el espacio del escudo, lo que queda de la sintaxis espacial andina y el posible significado de EGO FULCIO como el marginal y trashumante príncipe-autor. Una claustrofóbica línea de muerte rodea un espacio

²¹ Si la escritura fortifica las columnas del imperio, ¿cómo es que al mismo tiempo puede buscar justicia para la gente de la provincia y, en última instancia, subvertir las columnas de ese imperio? Aquí hay una paradoja básica: el centro del centro, un espacio de marginalidad condensada, contiene las claves para ir más allá. También, el dinamismo del centro ayuda a superar la mentalidad provincial creada por él.

²² En la primera página de este ensayo ya habíamos señalado que la centralidad del poder y la cultura pueden ser de una tremenda atracción para el elemento marginal y creativo. La manera en que lo marginal puede contribuir a la centralidad del poder y la cultura sin caer en los efectos alienantes del egoísmo es materia de otra serie de preguntas.

interno en donde las cuatro partes de la unidad se ubican en función a un centro ambiguo, o ausente. Esta es casi una premonición de lo que iría a suceder con la división entre la cabeza cartesiana y el cuerpo, o lo que vendría a ser una de las bases de la ciudad letrada.

Finalmente, la figura 7, que presenta otro escudo dividido en cuatro con las leyenda EGO FULCIO COLUMNA EIOS debajo de una referencia al Rey, es otra ilustración del desprendimiento del ego integrado que, mediante las escritura, pretende servir a la Sacra Corona Real Majestad. Este dibujo, el último de la Corónica de Guamán Poma, se nos presenta como una última y solitaria ilustración del desprendimiento de la cabeza o el ego escribiente, que nunca pudo dialogar con el lejano Rey, pero que hizo algunas distancias importantes con las prácticas religiosas y lingüísticas de los ayllus.

Hemos estado interpretando un pequeño número de los dibujos de Guamán Poma para poder comprender la distancia que va del ego o la cabeza integrada -como se ve en el Mapamundi- al desprendimiento del ego escribiente que oscila hacia el Rey colonial y el Dios de Occidente²³. Esto da el trasfondo histórico a algunas de las características de nuestros egos escribientes contemporáneos, que reclaman la centralidad del poder, como sucede en el caso de Mario Vargas Llosa, los jefes del partido y la élites intelectuales. Pero reducir todo el trabajo de Guamán Poma a éste desprendimiento, o enfocarse solamente en su lealtad al Rey, sería una equivocación. Para Guamán Poma había una diferencia radical entre el Rey y los

²³ La dificultad que cuesta romper con la idea del Dios único, sólo puede ser resultado del grado de penetración psicológica de los evangelizadores. Su dogmatismo de convencimiento violento tiene consecuencias funestas en la psicología de la tiranía. La aceptación de los dioses y divinidades múltiples está más acorde con el modelo del Tahuantinsuyo: la unidad incluye la oposición y complementareidad de las partes. Si debido a un temor neurótico a la contingencia de la corporalidad, Sócrates y Platón inauguran el culto a la cabeza, la idea única y el orden en detrimento del cuerpo y su multivocidad, le toca al cristianismo institucionalizar esta mutilación como una imposición violenta. La postura cartesiana es el lado filosófico y técnico de este proceso. La separación cartesiana, en vez de buscar una dialéctica de oposición y complementareidad, busca la negación o la total otrificación del segundo término de las siguientes oposiciones: arriba/abajo, hombre/mujer, centro/periferia, civilización/barbarie, cabeza/cuerpo, orden/caos, univocidad/multivocidad, derecha/izquierda, luz/oscuridad, blanco/negro, sujeto/objeto....

españoles, lo mismo que entre el Catolicismo²⁴ y las muestras de hipocresía religiosa de los españoles. Su ligazón con el Rey y el cristianismo también sirvió como una estrategia política para ponerse, junto a la voz andina, al mismo nivel que el colonizador. Don Felipe había rehusado a aceptar el argumento de la guerra justa por el cual, el colonizador adopta la fantasía de ser civilizado y vehículo de la voz divina para, así, eliminar o reducir el "otro" de color al status de niño o de recurso casi animal de trabajo y servidumbre. Este desafío retórico tenía connotaciones radicales, en el momento que las crónicas Toledanas fueron usadas como una herramienta ideológica, no sólo para pintar al Inka como un tirano, sino también para justificar la presencia colonial²⁵. Un tiempo en el que también la defensa del indio por algunas figuras religiosas no pudo apartarse de la fijación en la idea de un Dios único y excluyente²⁶, y en el que las extirpaciones de idolatrías trataron incansablemente de quebrar nuestra espiritualidad²⁷.

Pese a que se puede debatir sobre si el trabajo de Guamán Poma era revolucionario o reformista, hay una cosa que queda clara: el suyo fue un intento de usar las herramientas conceptuales del colonizador para defender su gente, denunciar el abuso, y proponer un "Buen Gobierno" en manos indígenas. El proceso de desprendimiento del ego o cabeza escribiente del trabajo de Guamán Poma **corre paralelo a una lealtad epistemológica al modelo del Tahuantinsuyo**. Todos los dibujos presentan rasgos más o menos completos del modelo cosmológico

²⁴ Pese a que estoy haciendo una crítica histórica del rol colonial y represivo del cristianismo, debo afirmar que **respeto, por ser yo mismo un ser religioso**, la función religiosa de cualquier modo que ella se exprese, dentro y fuera del cristianismo.

²⁵ Las crónicas toledanas sostenían que el régimen Inka era tiránico, por lo tanto la conquista estaba justificada.

²⁶ Este es aún un problema central de la teología de la liberación. Su intención es buena pero no se ha apartado de la necesidad de un solo Dios o, dicho sea de paso, de la autoridad del Papa.

²⁷ Para el sacerdote jesuita Manuel Marzal no hubo ninguna persecución religiosa en los andes. La evidencia histórica muestra lo contrario. Las extirpaciones de idolatrías fueron instituidas por el cura mestizo Francisco de Avila, que trató de negar su lado indio persiguiendo las mal llamadas "idolatrías". Manuel Marzal, La Transformación Religiosa Peruana, 1988.

andino. Y hay huellas claras de éste modelo inclusive en el último dibujo e imagen final del trabajo de Guamán Poma, donde una cuatripartición de un escudo de armas iría a enfrentar varios cientos de años de silencio y malentendidos eurocéntricos. Lo cual es decir que desde el inicio del mundo al revés colonial, el ego escritural y principesco de Guamán Poma se convirtió en un **punto de mediación creativo**, en una dialéctica que oponía el modelo eurocéntrico al andino. Si ese punto de mediación creativo -tinku (convergencia), pallqa (disyunción) o chawpi (línea de equilibrio entre campos iguales)- iría a favorecer lo europeo en el nivel superficial y denotativo, de una manera casi teatral y absurda, la lealtad epistemológica iría a ser seguida en el nivel interno y connotativo: los principios reprimidos pero ordenadores de la visión andina²⁸. De este modo, la misma marginalidad de su vida se convirtió en el escenario arquetípico de dos diferentes direcciones de la escritura colonial. Una dirección, la oficial o hanan, tendía hacia el señor eurocéntrico, mientras que la otra, la corriente subterránea urin, trataba de mantener su ligazón con la comunidad, calando profundo para actualizar el sentido y el cosmos andinos. De hecho, sería importante estudiar los aspectos creativos y retóricos de ambas direcciones, pero, por el momento, esto escapa a este ensayo²⁹.

²⁸ Al escribir esto, empezamos a notar que, como se nota en la lírica de los huaynos, el sentido de lenguaje quechua y andino tienen en general un marcado sabor intimista. Algunos estudios lingüísticos han mostrado la importancia del uso estético del diminutivo quechua -cha- y el cualitativo -lla-. Pero eso no deja de lado la pregunta de hasta qué punto el endoctrinamiento o violación espiritual cristianos nos han forzado a reducir un sentido más amplio del cosmos, la espiritualidad y el sentimiento estético a espacios muy pequeños y luminosos. La celebrada historia del sincretismo andino tal vez no deje de ser otra forma de nombrar la represión del yo. Otra pregunta pendiente se dirige a saber si la poética del espacio intimista debe ser mantenida como tal, o ampliará su rango debido a los profundos reacomodos sociales presentes.

²⁹ Para evitar diferenciaciones maniqueas y simplistas de tipo blanco/negro debemos anotar que ambas direcciones tienen aspectos retóricos y creativos. Un ejemplo de dirección estacionaria, y en última instancia colonizada, es la idealización del pasado imperial Inka por algunos indigenistas. Por otra parte, si bien sirve como soporte de la ideología oficial, la dirección hanan eurocéntrica ha producido, en su interior, una amplia gama de ideas críticas, creativas y revolucionarias que tienden a superar la mentalidad colonial. También da la posibilidad de transitar el círculo completo: el de demistificar el lenguaje oficial de las metrópolis y establecer prácticas críticas, políticas, artísticas y filosóficas, que trascendiendo lo eurocéntrico se combinan con las contribuciones de los pueblos primales o indígenas.

Téngase en cuenta que a esta altura del proceso colonial el reclamo del ego escritural de Guamán Poma por la centralidad del poder aún tenía cierta base, en tanto que representaba la zona de mediación de una disyunción cultural de largo alcance.

A diferencia del proceso de Guamán Poma, el ego escritural de la ciudad letrada tiende a basar su reclamo del poder adhiriéndose solamente al modelo eurocéntrico, como sucede en el caso de Vargas Llosa.

Aquí el centro está fuera del centro.

Luego de hacer un largo paréntesis dedicado a la instauración colonial de la escritura, nos toca dar una mirada breve a los tiempos actuales, en donde la prevalencia mundial de la escritura ha creado una civilización de papel que devora cada vez más árboles. Hay muchas cosas que podríamos decir acerca del lugar y el poder de la escritura-alfabetismo-civilización-primacía-de-la-cabeza-simbólica, en nuestra geografía de parcelas, haciendas, tierras baldías, invasiones, montañas y tierras fecundas culturales, pero sólo señalaremos un par de niveles relevantes.

Un nivel tiene que ver con la manera en que, siguiendo el camino del mundo al revés, el proceso social de la escritura, ha desplazado a la realidad fenoménica, para remplazarla por el universo conceptual tiránico y estacionario de un logocentrismo basado en el ego. El otro señala el modo en que el rasgo "civilizador" de la escritura-educación-idioma español ha perpetuado una dialéctica amo/esclavo, en la cual ambos actores son parte de un circuito de dominación colonial. Debemos ir por partes.

Insertada en una larga tradición en donde la realidad dominante no está ubicada en el plano fenoménico, y sí en los conceptos vertidos por un **LIBRO**³⁰ u otro, el amplio campo de influencia cognitiva de la llamada civilización occidental ha puesto un tremendo énfasis en el **concepto abstracto** como el lugar de la realidad. La mayor parte del tiempo, esto ha sido hecho de acuerdo a los

³⁰ Por ejemplo: la Biblia, la República de Platón, la Lógica de Aristóteles, el Método de Descartes, la dialéctica de Hegel y Marx, el Deconstruccionismo de Derrida, etc...

requerimientos de la autoconvigente coherencia discursiva de los egos escriturales, y no de acuerdo a la vasta contingencia de lo fenoménico³¹, ni que decir de las circunstancias del "pueblo" o las "masas". Esta supuesta práctica "metafísica" de la oficialidad de la civilización occidental tiene sin embargo, manifestaciones muy concretas.

Tal debemos empezar nuestros ejemplos diciendo que, atrapada en una forma muy especial de escritura-abstracción, que es el dinero o el capital, la humanidad se ha subordinado a lo abstracto: debido al dinero, la gente vive para trabajar y no trabaja para vivir. Guamán Poma solía decir "el mundo está al revés y no hay remedio". En este mundo al revés nuestra identidad social y personal tiene una composición extraña: está forzada a encajar en significantes vacíos, casi sin ninguna huella de una espiritualidad apenas retenida por nuestro cuerpo marginalizado. El centro está fuera del centro. De tal manera, que nuestro tejido social debe estar **regido** por una serie de reglas escritas llamadas Constitución, mientras que nuestros derechos personales y sociales lo son por una serie escrita de leyes altamente manipulativas y manipuladas³². La tenencia de la tierras por los ayllus, comunidades y personas particulares se ha convertido en una lucha por títulos legales. Nuestras identidades sociales y legales supuestamente están definidas por nombres escritos, tarjetas de identificación, pasaportes, brevets, tarjetas verdes, partidas de bautismo, combinaciones informáticas etc. Y al momento de enfrentar momentos de alta intensidad política se supone que debemos "definirnos", sin darnos cuenta acaso que en todas estas instancias

³¹ Aquí nos referimos en principio a la dinámica generativa del pensamiento oficial. Paralelo a este el arte, las posturas críticas, la risa, el carnaval, el lenguaje popular, el mito, el rito, el erotismo, el misticismo y la marginalidad nos han rehumanizado mediante un constante recuerdo de las circunstancias del cuerpo. Los trabajos de Masao Yamaguchi y Mikhail Bakhtin son un buen inicio para entender algo de esto.

³² Como consecuencia de los eventos de Uchuraqay quedan dos hombres quechua hablantes en la cárcel. Aquí un sistema impuesto, la legalidad en español, ha usado la "otredad" quechuahablante como espacio de culpabilidad. En casos como éste, la escritura acompaña a la violencia cultural. La actitud paternalista y descendiente del escritor han contribuido a la perpetuación de esta violencia racista.

funciona un sistema profundamente deshumanizador, en el cual son víctimas inclusive los poderosos.

Todos estos ejemplos son sólo una manera de comprender como, en el plano de un harto verosímil fetichismo de lo abstracto, el "yo" adopta una posición subordinada (siervo) en relación con la autoridad (señor) de lo abstracto o de la figura paterna que lo genera. Pero este mismo "yo" tiende a adoptar una posición señorial frente al "otro". Pese que **no toda la escritura significa la alienación de lo abstracto**, ésta dinámica mutilante es peligrosa y espiritualmente desbalanceada.

Estos aspectos de la escritura se han convertido en marca de la "civilización", un concepto harto escurridizo cuya comprensión es óptima sólo cuando invade -como en el "descubrimiento" de "América"- o trata de destruir el "otro" (como en el Golfo Pérsico) . En esta parte periférica del sistema mundial llamada los Andes, la marca civilizadora de la escritura-educación tiene un carácter ambiguo.

El actual Pachacuti por el cual pasa el Perú muestra una compleja dialéctica entre el caos y el reordenamiento en donde no está claro si la oposición entre lo eurocéntrico y lo "andino"³³ podrá generar un modelo social, político y cultural verdaderamente liberador, habida cuenta que las herramientas conceptuales de los actores están petrificadas, o aún tienen una lealtad soterrada con lo occidental como lugar necesario³⁴ de tránsito. El sociólogo peruano

³³ Si el término "occidental" es un concepto muy vago que pone en el mismo saco una gran diversidad de formaciones culturales concretas, lo mismo sucede con el término "andino" que, luego de reemplazar el término preyorativo "serrano", no ha podido mostrar sus rasgos distintivos. Enrique Urbano, pese a su egoísmo sarcástico, ha acertado en su dura demistificación de varios conceptos tomados como andinos. Pero este ensayo no tiene ningún interés en definiciones estáticas, y tampoco tiene una postura esencialista. Sin embargo, es **muy importante** señalar que la llamada sociedad "nacional" u "occidental" peruana ha descubierto y mistificado lo "andino" del Perú sólo cuando la violencia política se salió de las márgenes definidas por ella. El término andino, puede también ser un concepto muy vago que pone entre paréntesis diferencias muy importantes de clase, etnia, lenguaje y cultura. Si anteriormente la sociedad nacional había apartado lo "andino" debido a consideraciones mayormente racistas, la ubicación actual de lo "andino" como la víctima privilegiada corre el peligro de desarrollar, a la inversa, un andecentrismo racista y megalómano.

³⁴ Una reciente lectura nos informa que, inclusive Túpac Amaru empezó su rebelión usando una supuesta lealtad al Rey de España. Lo mismo sucedió con Guamán Poma. Y aún parece que nos aterroriza no pasar por lo menos por los tambos "científicos" occidentales, aunque sea para subrayar que no somos "indios" o "salvajes". De tal

José Matos Mar tiene algunas observaciones útiles respecto a este punto. Lo citamos en extensión:

“La existencia de dos Perús paralelos no es un fenómeno reciente. Por un lado el Perú oficial de las instituciones del Estado, los partidos, la banca y las empresas, los sindicatos, las universidades y colegios, las Fuerzas Armadas y la Iglesia; de los tribunales, la burocracia y el papel sellado: de la cultura exocéntrica. Y, por el otro, el Perú marginado: plural y multiforme; del campesinado y la masa urbana; de las asociaciones de vecinos, los cabildos tradicionales, las rondas y los varayoq; de los talleres clandestinos, los ambulantes y las economías de trueque, de reciprocidad y de mera subsistencia; de los cultos de los cerros, la espera de Inkarrí y la devoción a las santas y beatas no canonizadas: el Perú que conserva, adapta y fusiona innumerables tradiciones locales y regionales; bilingüe, analfabeto y a veces monolingüe quechua, aymara o amazónico. Este contraste, gestado desde los primeros tiempos de la colonia... el Perú contemporáneo ya no se presenta como un archipiélago territorial de enclaves urbanos de la oficialidad, mas o menos aislados en un inmenso hinterland de marginalidad rural. Lima ya no es exclusivamente la capital reducto de **lo criollo y lo mestizo monopolizando el poder y la identidad**. Hoy día ha venido a convertirse en un microcosmos del macrocosmos nacional. En un espacio mayoritariamente dominado por la presencia migrante de representantes de toda la pluralidad y multiplicidad de situaciones que configuran el país, donde los reductos de la vieja dominancia se retraen, ocupando un espacio cada vez más disminuido. El nuevo espacio se expresa en la turbulenta confluencia de esa multiplicidad hacia una nueva cultura y sociedades unitarias en formación, así también en el rebalse e invasión de los estilos populares dentro de la capital. La fuerza creciente manifestada por los modos **contestatarios** de la economía, la política y el gobierno, la religión y la cultura **se encuentra todavía balanceada por el poder que conservan los estilos del Perú oficial que retiene las riendas del estado y que controla aún la economía nacional...** Los términos de interacción entre el Perú Oficial y la otra sociedad³⁵ que emerge se modifican en beneficio de esta última y sus representantes. De mala gana... el estado,

modo, que nuestra existencia contemporánea parece tener la marca de un estigma vergonzoso. La violación espiritual de los misioneros ha sido efectiva. Pero debemos recordar que un concepto del futuro liberador y ecológicamente sensato vendrá a partir de una mezcla entre lo primal y el aspecto analítico de occidente. Aquí son relevantes las palabras de Murray Bookchin: “No hay contradicción en la convergencia de su (nuestra) sensibilidad ecológica con nuestra (la suya) sensibilidad analítica siempre y cuando que aquella conjunción trascienda ambas sensibilidades en una nueva manera de pensar y experimentar”. Murray Bookchin, The Ecology of Freedom, 1982. Las correcciones concernientes a lo nuestro y lo suyo son del autor.

³⁵ Esta definición de otredad es todavía eurocéntrica. Como en el dibujo de Guamán Poma, el centro está fuera del centro. Que esta modalidad de discurso venga de un sociólogo prestigiado que, pese a su simpatía por el desborde popular y la andinización de la cultura nacional, exhibe aún una **estructura de pensamiento eurocéntrica**, no es una instancia causal. El entusiasmo de Matos Mar es más bien formal y no parece apuntar a un cuestionamiento profundo de los instrumentos conceptuales, que gestados en la ciudad letrada del Perú oficial la unen más a Europa y Estados Unidos que al “otro Perú”.

sus instituciones y los miembros de las élites gobernantes, se ven obligados a aceptar ámbitos de autogobierno en expansión: ambulantes y comercio extralegal; industrias que no pagan impuestos ni patentes; guardias y rondas vecinales y campesinas, "ajusticiamientos" por tribunales comunales; cultos populares y profetas vagabundos; droga y prostitución; amplios mercados de reducidos de objetos robados; guerrilleros, terrorismo y "zonas liberadas"³⁶; coimas y tramitadores. Los esfuerzos del Estado para restaurar el orden legal en este ámbito invasor se dan en un contexto de triunfalismo público, que consigue a duras penas ocultar el privado desaliento... Y en el campo de la cultura el proceso es paralelo. A la sofisticación de la cultura cosmopolita de minorías tecnocráticas formadas en Europa y en los Estados Unidos, responden nuevos modos de adaptación y creación de la cultura popular en el contacto intenso de las tradiciones regionales y en su diálogo dinámico con los contenidos de la comunicación de masas. Aquí también la cultura de la élite se encuentra en retroceso o resulta penetrada. El huayno y la chicha entran en los barrios residenciales a través de nuevas clases medias de origen provinciano, las programaciones de cine, la radio y la televisión se modifican para satisfacer los gustos de la mayoría. Sectores de élite hacen también esfuerzos para adaptarse o se encierran en cenáculos y pequeños círculos. Se abre paso a una nueva cultura peruana en transformación. Sufre evidentemente la influencia de los contenidos de la cultura oficial, pero escapa ya de su control y gravita fuertemente hacia lo andino. Sus portadores son la masa urbana".³⁷

Aquí Matos Mar se refiere a un punto de mediación generalizado que opone al hanan (oficial) Perú con el urin (otro) Perú. Es un tinku que hace posible vislumbrar un nuevo chawpi (punto de mediación) liberador, o una nueva dimensión social, humana y cultural. Un "Buen Gobierno" que no necesariamente viene a ser una serie de variaciones a las concepciones de un cacique intelectual deificado, pero sí una creación comunal donde el individuo tiene su lugar y dignidad, mientras que el "otro" es respetado en su igualdad y diferencia. Pero, por el momento, la expresión resaltante de este Pachacuti ha sido el consenso entre amos y siervos en transformar los aspectos destructivo/ creativos/ regenerativos del Pachacuti en un

³⁶ Matos Mar acierta en poner a las guerrillas como parte de un proceso social y cultural más amplio. Pero poner a las guerrillas dentro de la sintaxis de la delincuencia es una banalización que en el mejor de los casos muestra la propia paranoia cognitiva del investigador: la violencia amenaza la relación de autoridad que el académico tiene con la realidad y la reemplaza con la autoridad del jefe del partido y el aparato estatal.

³⁷ José Matos Mar, Desborde Popular y Crisis del Estado: el nuevo rostro del Perú en la década de 1980, 1986.

mutilante cultura de la violencia³⁸; donde la posibilidad de soluciones autoritarias para nuestra sociedad es un factor latente no sólo en los opresores, sino también en los oprimidos³⁹. Si bien sería un error dejar de lado los componentes sociales, políticos, históricos, culturales, cosmo-psicológicos, militares y represivos de esta cultura de la violencia, creemos que el plano del lenguaje es central. Además que ya estaba presente en las dos direcciones -andina y europea- del punto de mediación creativo de Guamán Poma⁴⁰. La oposición antagónica, complementaria y mimética entre el Perú Oficial (hanan) y el Otro Perú (urin), también gira alrededor de la marca civilizadora de la escritura y el acceso comunal a la modernidad.

Desde el primer momento colonial la escritura, la educación, la cultura, y la legalidad han sido instrumentales en definir el Perú oficial como la centralidad. Esta centralidad giraba alrededor de las metrópolis coloniales y estaba definida con algunas de sus metáforas centrales: catolicismo, supremacía occidental, economía monetaria, idioma Español, discurso científico, etc. Este proceso colonial ayudó a formar el discurso de la identidad "nacional" que, a su vez, debido a una postura altamente racista y eurocéntrica, ubicó el "otro"

³⁸ Esta observación no debe ser tomada como una queja más. Es necesario romper con la retórica de la queja o por lo menos reconocerla como parte de un proceso más amplio. El trabajo de Gonzalo Portocarrero ("Castigo sin Culpa, Culpa sin Castigo", 1985) acerca del sufrimiento en el Perú señala como en última instancia el sufrimiento, o la queja, es una inversión egoísta, que mutila la capacidad de romper con el círculo retórico y obsesivo del sufrimiento. Uno de los elementos fundantes de la retórica de la queja está en ubicar la fuente y la posterior superación del dolor en el otro. Esto anula la posibilidad de reconocer en el otro una igualdad en la diferencia, para usar un término feliz de Todorov ("La Conquista de América: la cuestión del otro", 1987). Y salva de responsabilidades a la inversión egoísta, preparando el campo a soluciones de tipo jerárquico y autoritario.

³⁹ Aquí nos apena señalar que la dialéctica amo/esclavo no es solamente una de oposición o jerarquía. También hay una relación de identificación: el siervo quiere ser amo en los mismos términos que éste lo es.

⁴⁰ A estas alturas de la historia peruana, es cada vez más difícil hacer comparaciones en detalle entre el trabajo de Guamán Poma y la realidad fenoménica actual. El trabajo de una persona en singular sólo puede ser usado simbólicamente para comprender un largo proceso colectivo más complejo. Si la comprensión histórica requiere que nos alejemos de algunas figuras paternas y de autoridad, no hay problema en ello: la música del huayno ya le había dado una dulce melancolía a los kacharparis, porque el héroe que parte tal vez traiga algunas ofrendas al lugar de origen. Por otro lado, aferrarse a la autoridad y a las figuras paternas a despecho de lo fenoménico significa cierta violencia contra el "yo" y contra el "otro": es un movimiento regresivo.

indígena en la posición fija de la periferia. La posición fija era vista como un punto inmóvil en relación a la sociedad nacional, que luchaba por ponerse a la par con la idea eurocéntrica del "progreso". El contraste entre "progreso" y fijación dio lugar a la idea de un "atraso" que debía ser eliminado. Los hombres y mujeres Quechuas, Aymaras y Amazónicos son la plasmación corporal de esta idea de polución y "atraso"⁴¹: su destino es ser eliminados o tomados como fuente de servidumbre⁴². Esta traslocación jerárquica hacia la periferia fue, a su vez, internalizada por los runas y los ayllus: asumiendo una posición "inferior" llegaron a considerar que el analfabetismo y hablar el Quechua, el Aymara o las lenguas Amazónicas era un estigma vergonzoso⁴³. Tanto antes como ahora, las hartas enraizadas estructuras de dominación son aceptadas por ambas partes.

Si unos cuantos siglos antes, Guamán Poma había pedido que los caciques aprendieran a leer y escribir en español para defender a los runas, en la actualidad uno de los aspectos de la emergencia del Otro Perú (urin) a la centralidad del Perú Oficial (hanan), es el de ganar acceso y eventual control de los hasta entonces excluyentes mecanismos, redes y recursos de poder de la ciudad letrada. El instrumento de opresión y exclusión se convierte en una de las vías

⁴¹ Al igual que la necesidad del alfabetismo, el atraso indígena es una construcción cultural tendenciosa. La cultura oficial no permite percibir que la ciencia, arte, medicina y cosmología alternativas actuales tienen concepciones profundas con el mito, el rito, la medicina, la música, la textilera y la agricultura de los pueblos indios. Además, la destrucción ecológica causada por la tecnología y economía occidentales hacen necesario el replanteamiento de la relación del hombre con la naturaleza.

⁴² En el espacio de esta violencia estructural, la posición del mestizo ha sido ambigua: su incapacidad de reconocer su propia indianidad terminaría en una violenta y dolorosa internalización del amo y el esclavo dentro de sí mismo. Esta internalización violenta vendría a aflorar más tarde como la necesidad de destruir el "otro" que uno tiene dentro: un acto sublimado de autodestrucción con consecuencias brutales. De esta forma los mestizos perdían la oportunidad de ser los mediadores creativos entre dos culturas y gentes igualmente dignas. Es de esperar, que la reciente revalorización de lo "andino" nos dé un rol más creativo a nosotros los mestizos, que finalmente dejamos atrás el temor a ser indios.

⁴³ De otro modo Gregorio Condori Mamani no diría que le falta la cabeza porque no habla y lee Español. La reticencia de muchos runas en contextos urbanos de aceptar que hablan lenguas nativas corre paralela a una intensa -y saludable- búsqueda de educación formal. Por otro lado, la no-escritura se convierte en una desventaja sólo cuando la escritura está ligada a la centralidad del poder. Las sociedades no escriturales han demostrado que la escritura no es una condición necesaria.

de liberación/inclusión. El cuerpo de Inkarey busca la cabeza y espera una fácil convergencia. Pero, en lo que concierne a la escritura, educación y el eurocentrismo, la invasión del Otro Perú a las vastas haciendas cognitivas de la ciudad letrada está llena de paradojas. El mismo hecho que el mayormente andino urin Perú se dirija a la centralidad del Perú oficial trae consigo, no sólo la posibilidad de un nuevo orden/caos, pero también el peligro -mediante un proceso de identificación-, de encajar en la misma retórica opresiva y jerárquica de la antigua ciudad letrada⁴⁴. Sin embargo éste es un umbral de transformación necesario que podría ser fácilmente superado, si las diferencias de clase no acompañaran a formas extremas de racismo, discriminación y eurocentrismo.

Cuando hablamos de los aspectos estacionarios del umbral, nos referimos al hecho que la anterior retórica conceptual instalada por los doctores, intelectuales y líderes de partidos eurocéntricos es incapaz de dar cuenta o asimilar la tremenda ambigüedad y multivocidad creativa/destructiva de nuestro Pachacuti. Al oponerse a ciertas mentalidades positivistas novecentistas Mariátegui sostuvo que la realidad tiene más imaginación que la imaginación. Pero en este momento la creciente disyunción entre la amplitud fenoménica y la estrechez abstracta de la formulación de ciertos egos, aflora como una Inkapacidad estructural y castrante de renovar los discursos políticos en ciertos casos, y en otros como la voluntad paternalística de imponer violentamente las concepciones del orden de

44 De acuerdo a Yamaguchi, la centralidad no sólo se alimenta de las energía corporal de la marginalidad: también la neutraliza volviéndola estéril y oficial. Sólo necesitamos equiparar marginalidad con salvajismo -de la cual lo indígena sería parte- para comprender algunas de las impresiones de Taussig: "sin embargo, el salvajismo es constantemente reclutado por las necesidades del orden... pero si el salvajismo como tal no es reconocido con su propia fuerza, realidad y autonomía, no puede funcionar como soporte del orden. El rango total de esta paradoja está sumergido en un acto violento de domesticación. Nótese el siguiente enunciado profético de Paul Ricoeur.. 'si el mal es congénito con el origen de las cosas, como caos primal y turbulencia teogónica, entonces la eliminación del mal y de lo embrujado debe pertenecer a lo creativo como tal'... es esta insípida equiparación del mal con el caos primal, y de su eliminación con la creatividad que el salvajismo del hombre salvaje cuestiona... aquí el salvajismo corta las cansadas dicotomías del bien y del mal, del orden y del caos, la santidad del orden y cosas por el estilo. No funciona como mediador de esas oposiciones. En cambio aparece por el lado del caos y su creatividad curativa es inseparable de esa opción por un lado". Michael Taussig, "Shamanism, Colonialism and the Wild Man: a study in terror and healing", 1987. Traducción del autor.

los jefes de partido . La perpetuación del dominio alienante del ego-sujeto sobre el objeto-cosa continúa⁴⁵. Esto, combinado con el pragmatismo de la derecha -que controla los medios de producción e información, y ha sido capaz de crear la **ilusión** del neoliberalismo como la única ideología y práctica posible- y, con el celo del estado y las fuerzas armadas, crean un circuito de violencia regresivo y destructor.

Hay por lo menos un par de aspectos más que nos conciernen. Uno es que pese al encumbramiento del Perú andino, hay un racismo que persiste en los runas que buscan la escritura, la educación y el eurocentrismo para dejar de ser indios; en la violenta relación de amor/odio que existe entre los cholos, mestizos y runas; en el requisito de la sociedad nacional de perder la identidad cultural para convertirse en ciudadano; y en el poco soterrado deseo de algunos de perpetuar actitudes señoriales frente a los otros. El otro aspecto es el carácter genocida que la guerra parece tener: el hecho que cientos de indígenas muertos ni siquiera tienen un nombre⁴⁶, o que a lo más integran las figuras estadísticas, es una ilustración patética. Una vez más, la identidad nacional parece oponerse a una indianidad que aún subsiste al interior, pese a la vida urbana y, las teorías grandiosas. De tal manera que el indio real y concreto, como (presumible) fuente de polución y atraso debe ser eliminado. O, como diría Guamán Poma "el Mundo esta al reues y no hay remedio".

Al resaltar esta constante repetición de Guamán Poma, uno podría caer en la tentación del pesimismo. Pero no debemos mantener la retórica del desaliento a pesar de lo que Guamán Poma decía antes y de lo que ahora dice Pablo Macera, para el que: "quien es feliz en el Perú es un miserable". Sorprendentemente la aparición del Urin Perú en la centralidad del Perú oficial ya había sido ensayada por el

⁴⁵ Algunos teóricos indígenas, principalmente en el norte, están tomando la relación de respeto con la naturaleza como un modelo cognitivo interactivo. Si el modelo sujeto-objeto tiene importancia capital en el micro-nivel pragmático, algo diferente sucede en el macro-nivel, donde el hombre y la tecnología destruyen la naturaleza, o devienen totalmente deshumanizados y deshumanizantes, cuando, por ejemplo, se dejan fascinar por la limpieza del poder destructivo de las armas de alta tecnología.

⁴⁶ Es decir que no tienen uno escrito.

mismo Guamán Poma unos cientos de años antes: se dirigió a la centralidad de la colonia (el Rey), tomó algunas de sus metáforas, las adaptó y trató de aflorar las corrientes internas del ande. Su tarea fue la de alcanzar el lenguaje del imperio, dominarlo e ir más allá: al origen; el posible orden escritural del Tahuantinsuyo, cuya mejor expresión se daba en los dibujos. Pero él estuvo demasiado cerca del trauma colonial y demasiado solo, en una época en la que los más de los runas no leían o escribían. Su llegada actual al escenario de los círculos académicos de Lima y el resto del mundo⁴⁷, está acompañada por la presencia multitudinaria del Urin Perú en el espacio oficial. Pese al circuito de violencia o, como el próximo paso dialéctico, el Perú profundo tiene mucho que ofrecer en este Pachacuti, tinku, punto de mediación o umbral creativo, caótico, mental, corporal, masculino, femenino. A esta altura no tiene importancia si la percepción retórica de la indianidad como inmutabilidad se mantiene como tal⁴⁸. La connotación estática que acompaña a la noción de lo andino ha negado no sólo los elementos del caos, carnaval y liminalidad corporal indígena: también subraya una centenaria violencia estructural, de la cual la actual guerra es un capítulo más. Es como si la dudosa cultura nacional hubiese transformado la polución andina/india en una nueva fuente de orden⁴⁹. Pero pese a la otredad y marginalidad atribuida por la cultura

⁴⁷ Karen Lizárraga es una de las pocas personas que saca a Guamán Poma fuera del ámbito académico y lo pone en el campo creativo. Por el lado nuestro, es necesario establecer un diálogo creativo con él, con nuestras figuras históricas y con las contribuciones de los ayllus, antes que todo esto se convierta en un Potosí cognitivo que alimente los cofres de un imperio cognitivo canibalístico. Karen Lizárraga, "Identidad Nacional y Estética Andina", 1988.

⁴⁸ Las opiniones de Jamake Highwater son importantes para demistificar la noción de la indianidad "pura" y estática. El sostiene acerca del indio americano: "...una de las cosas en las cuales los indios conservadores y los no-indios parecen estar de acuerdo es que los buenos indios deben mantenerse **puros** - lo cual quiere decir que se supone deben ser estáticos. Es tan intensa la actitud occidental en cuanto a la pureza indígena que los indios sofisticados son normalmente vistos como si **realmente** no fueran indios. Y es tan intensa la búsqueda del indígena por la conformidad que los psicólogos que trabajan con gente nativa urbanizada, siempre llaman la atención sobre el hecho que sus pacientes individuados tienen el mismo sentimiento de culpa respecto a sus tribus que el que los blancos rebeldes sienten frente a sus padres... Una mezcla de moralidad casi cristiana, de activismo casi indio... ha resultado en una mentalidad reaccionaria que posa como tradicionalismo... los compromisos, típicos del americano medio, han dejado mucho indios afectados por una degradada y estereotipada autoimagen de pow wow". Jamake Highwater, The Primal Mind, 1981. Traducción del autor.

"nacional", los pueblos andinos indígenas han sobrevivido como ayllus, ciudades o individuos por cientos de años. La resistencia y adaptación de los siglos anteriores abre la puerta a un escenario creativo en donde lo comunal puede tomar primacía sobre el individualismo, sin negar lo individual. En la actualidad las redes de reciprocidad y de familia extensa -así estén mezcladas con la jerarquía y la ideología-; han probado ser quizás las únicas estrategias de sobrevivencia de la sociedad en general. La solución capitalista es un error ideológico y económico, y por su parte la retórica y violencia de la izquierda están subrayadas por la jerarquía y la primacía del orden conceptual, según como lo formula el ego del jefe del partido. Ambas se presentan como víctimas privilegiadas. Ambos aspectos de la mentalidad colonial pueden ser herramientas poderosas para eliminar la satanizada otredad no sólo del indio pero también del lado, clase, partido, lenguaje, color de piel, o región geográfica opuestos.

Pero el Pachachuti no debe ser atenuado por el poder castrante de la retórica eurocéntrica⁵⁰. No sólo significa la posibilidad de un nuevo orden/caos, pero también, un umbral muy peligroso. Al aparecer o ser forzados a figurar en el espacio del Perú oficial, los ayllus e individuos del Urin Perú, corren el peligro de asimilarse -vía oposición/identificación- con los valores capitalistas y superficiales del orden oficial de occidente; reforzando así una

⁴⁹ Hay dos percepciones que alimentan esta mistificación: una es el llamado éxito del Imperio Inka y la otra es el dinamismo y la fuerza de nuestros ayllus actuales. Aquí es importante explorar no sólo la forma en que estos elementos son parte en la construcción social de la imagen del orden, pero también ver cómo esta idea va acompañada de la noción de una jerarquía necesaria. Inkarrey, que es un símbolo de redención, lleva dentro suyo la jerarquía del Inka y del Rey. Una reciente corriente de opinión proveniente de la ciudad letrada ha atacado la "utopía" de la "búsqueda del Inka", defendiendo un cientificismo mistificado que gira en torno a una oculta "búsqueda del rey del logos objetivo" eurocéntrica. Es en medio de este proceso de oposición/identificación entre el Inka y el Rey que los discursos y la escritura del poder crean y mantienen una ideología jerárquica, que es aceptada como necesaria por todos.

⁵⁰ Por retórico queremos nombrar los niveles estáticos y repetitivos del lenguaje, que tienen pies de plomo frente al dinamismo de lo fenoménico. En ese sentido el Pachacuti tampoco debe ser deformado por la retórica del andecentrismo. El Andecentrismo como movimiento contestatario y revanchista es tan alienante como cualquier otra forma de nacionalismo filo-facista. La búsqueda se dirige hacia una imagen y práctica de identidad cultural que puede respetar la igualdad en la diferencia de los "otros".

situación de opresión y jerarquía, que en principio había creado la situación. Pero, al mismo tiempo, este movimiento le da una dimensión dinámica a una cultura que había sido ubicada en una posición defensiva por casi quinientos años.

Aquí el aspecto más importante, es que la presencia del Urin Perú en el espacio oficial del hanan Perú crea una situación en la cual ambos pueden demistificar y trascender su retórica práctica de jerarquía y dominación. Si de acuerdo a la sintaxis de la dominación, el colonizador se había forzado a asumir la posición fija de sujeto enunciador, el lugar del colonizado era el del objeto enunciado: el "otro". El Pachacuti es también una poética de disrupción del orden/desorden del lenguaje oficial. La ruptura del círculo excluyente de la ciudad letrada, le da al hombre andino y amazónico indígena la posibilidad histórica de ser su propio **sujeto**. Por otro lado, la sociedad oficial "blanca"⁵¹, puede deshacerse de la carga de la dominación.

Lo que se vislumbra en un futuro no muy utópico, es una verdadera red de reciprocidad entre los múltiples e iguales **sujetos** de las naciones peruanas⁵². Si esta posibilidad se plasma, o si nuestra retórica de jerarquía y entrapamiento conceptual nos llevan a una u otra forma de orden filo-fascista, depende de una dinámica política, social, y cultural más amplia.

Por mientras, un simple proceso de familiaridad permite al Urin Perú demistificar algunas de las contribuciones de la cultura occidental que, pese a la carga eurocéntrica, pueden contribuir a un proceso de liberación de las posiciones claustrofóbicas y marginadas de las culturas andinas, indígenas, amazónicas y mestizas. Si Guamán Poma había buscado al Rey cientos de años antes, si quería que sus caciques aprendieran a escribir y a leer, tal vez fue porque quería

⁵¹ El campo semántico de la blanquitud en el Perú es muy borroso. En la mayoría de los casos se trata más de un deseo arribista de tipo colonial que de la pigmentación de la piel.

⁵² Creada a partir de un discurso unificador y unívoco, la idea de nación como identidad no contradictoria, no funciona. Aquí la lógica aristotélica no es útil. Lo que podría considerarse como la idea de "identidad" del Tahuantinsuyo, que consiste en la integración de varias partes específicas, excluyentes y complementarias parece ser más sensato.

obtener algunos obsequios culturales y herramientas que nos permitieran bregar con una nueva y peligrosa situación colonial. Y cientos de años más tarde, nosotros, los pueblos andinos, indígenas, amazónicos y mestizos somos familiares con los conceptos de libertad, utopía, liberación, lucha, justicia, igualdad, erotismo, ciencia, caos creativo/destructivo y escritura que usamos para comprendernos, de tal manera que nuestra voz pueda ser liberada⁵³. El uso familiar de aquellos conceptos, hace que ya no deban ser percibidos como vehículos de asimilación, y sí como simples instancias en un proceso amplio de redefinición y afirmación humana. **El centro debe volver al centro**, y la cabeza de Inkarrey debe inclinarse nuevamente hacia el Inka. Esto nos facilitará desarrollar una razón andina dentro del espacio postcolonial del ande, en donde los mitos, rituales, memoria colectiva, los festivales, el politeísmo, y la realidad lingüística no indoeuropea de los ayllus puedan tener el mismo peso ordenador/desordenador que la escritura postcolonial de occidente.

Black Elk había dicho:... "Cualquier lugar es el centro del mundo". Y Doloriel anota: "Yo no quiero ser el hombre/ que se ahoga en su llanto". El favoritismo actual del ande debe, sin embargo, evitar la trampa del andecentrismo. No es cuestión de rendir tributo a una víctima privilegiada, o de simplemente revertir la estructura de dominación. Los necesarios momentos contestatarios no deben castrar la mayor amplitud del proceso de liberación. El Pachacuti brinda la posibilidad de una mentalidad y corporalidad renovada, que vas más allá de la retórica del antiguo orden/desorden. Aquí el punto de mediación creativo, permite que el Perú oficial se libere de su rol deshumanizante y opresivo, mientras posibilita a los sujetos de la "otredad" la recomposición de su propia presencia digna. Nos referimos principalmente a la marginalidad representada por los negros, los amazónicos y la gente de descendencia oriental⁵⁴. Esto

⁵³ También sabemos de las luchas de los otros pueblos periféricos del mundo, de tal manera que nuestro proceso no debe caer en alguna forma de fundamentalismo ostracista.

⁵⁴ No importa que algunos de sus miembros apunten a un dominio étnico, combinado con la blanquitud y el criollismo.

podría permitirnos eventualmente darle algún viso de realidad a la idea de una nación multinacional y multilingüística que, hasta hace poco, era inconcebible debido a nuestra fijación platónica, aristotélica y cristiana con la idea de una identidad uniforme y no contradictoria/complementaria⁵⁵.

Cuando nos referimos al aspecto demistificador del punto de mediación creativo, tratamos de vislumbrar la posibilidad de un nuevo escenario de reciprocidad cognitiva entre el arte, ciencia, cultura, radicalismo y misticismo occidentales y, las contribuciones colectivas e individuales no sólo de los andinos/indios, pero también de los otros pueblos primales del planeta. Esto llega en un punto crucial de la historia de la humanidad cuando la ambición monetaria asociada a la "blanquitud" o el eurocentrismo ha desarrollado una actitud desbalanceada, genocida, ecocida y suicida contra la "otredad" humana y natural. La referida reciprocidad cognitiva significa no sólo la relativización, crítica y superación de ciertos valores y prácticas "occidentales", sino también la revaluación crítica y creativa de las contribuciones de los pueblos indios y mestizos. Lo que se necesita es un nuevo tipo de creador/ intelectual que, yendo más allá de la imagen de lo indio como una cosa del pasado, usa la escritura, la pintura, la música y el erotismo para formular una nueva identidad creativa a través de un diálogo doble con la comunidad y la contribución occidental. **Esto va paralelo con la justa reivindicación de los derechos de la tierra, lingüísticos, culturales y humanos de los pueblos andinos/indígenas.** En este nivel, la nueva mentalidad y corporalidad andina, deberá estar muy cerca al nivel visionario del arte y la experiencia, ubicando a lo analítico como parte de un discurso analógico más amplio. De este modo tendrá que recurrir a los mitos, rituales, tejidos, astronomía y ciclos agrícolas y vitales del presente y pasado para formular algunas

⁵⁵ Esta idea no contradictoria está sustentada por la tradición judeo cristiana de la primacía excluyente de un solo Dios verdadero, que ha servido como soporte epistémico del eurocentrismo. En contraposición, el modelo del Tahuantinsuyo, o en general el modelo andino de la mitades, permite concebir una identidad dinámica, complementaria y multiforme, entendida como la mediación de varios elementos.

bases epistemológicas para la escritura andina⁵⁶.

Esto nos remite al asunto inicial que es la relación de la escritura con el poder en el caso de Mario Vargas Llosa. Si Guamán Poma había cubierto toda la gama de la polaridad Inka/Rey para favorecer la preeminencia andina en el espacio colonial, el trabajo de Mario Vargas Llosa es unidimensional: apunta hacia el oeste. La brillantez estilística del escritor está fuera del centro. Pero la autoridad de la escritura reclama beneficios políticos y culturales. Aquí el ego escribiente, es una copia borrosa del príncipe escritural de Guamán Poma, que aún se orientaba al centro. Su salida de la comunidad no nos promete ningún regalo cultural⁵⁷. Pero el novelista se presenta como una joya de los círculos académicos internacionales banales, que supuestamente le dan validez a su uso reaccionario de medias verdades. El sujeto escritural señorial, occidental, "blanco" y eurocéntrico usa el "otro" indígena de un modo canibalístico, al convertirlo en un objeto enunciado que, sirve como mercancía en el mercado internacional de la literatura y el periodismo. Pero el Pachacuti ubica al wiracocha⁵⁸ escritural en una zona de penumbra del escenario. Pese a su permanencia retórica y las resistencias al cambio, el punto de mediación creativo cuestiona radicalmente los cimientos sociales, de clase y epistémicos de la escritura wiracocha o señorial. En algún momento cuestionará la creación colonial y la

⁵⁶ El mismo discurso "científico" occidental basa sus modelos principalmente de la mitología griega. Una de las tareas de nuevo sujeto andino escribiente es recuperar el contenido del trabajo de los antropólogos científicos sociales extranjeros y, filtrando su otredad, decidir qué usar. Ningún círculo de temor debe convertir los discursos en intocables: el tabú es la otra cara del miedo. Por otro lado, la decisión crucial está en ver si conviene traducir toda vastedad fenoménica a la reducción conceptual de la escritura.

⁵⁷ Tuve miedo y regresé de la locura dijo Oquendo y Amat: el círculo completo de la creación no estaba a su alcance. No hay garantías ahí donde la creación bordea lo visionario. Peligran los fundamentos del lenguaje cotidiano y de las identidad superficial porque la palabra se desnuda frente al vacío y sus temores. La honestidad de Amat permite explorar el cambio de dirección de artistas que en su juventud apuntaban a un arte pleno y visionario y que, en su adultez, se refugian en cánones burgueses, ahí donde la supuesta palabra artística sólo se sustenta gracias a un gran andamiaje cosmopolitista. ¿Cuánto del "gran" arte moderno se basa en un supuesto retorno triunfal del espacio ambiguo y peligroso de las otras márgenes del lenguaje?

⁵⁸ Una reducción colonial de una figura religiosa más amplia y compleja.

estructura jerárquica del mismo mito de Inkarrey. Pero nos estamos proyectando demasiado.

Quinientos años después de nuestro descubrimiento de los europeos en el Tahuantinsuyo, la polémica acerca del supuesto "descubrimiento" de América, se ha convertido en asunto crucial no sólo para redefinir la identidad indígena, sino también para cuestionar la supremacía eurocéntrica. No es nuestra intención tocar todas las implicaciones del caso en este ensayo. Pero es difícil dejar de notar que la mayoría de nuestros escritores muestran un deseo inconsciente de estar en una de las carabelas de Colón mientras arriba al continente. Este parece ser el caso de Mario Vargas Llosa.

Al escribir en Harper's Magazine (Vargas Llosa, 1990), acerca del "descubrimiento", el escritor, para quien los caminos andinos "unen regiones separadas por geografías infernales" equipara el recuerdo de los "ojos azules" de Raúl Porras⁵⁹, su maestro, y el recuerdo de sí mismo en la Universidad de San Marcos, con la narración y evaluación del genocidio inicial de la conquista, para sostener lo siguiente:

"La estructura vertical y totalitaria del Tahuantinsuyo fue, sin lugar a dudas, más dañina a su sobrevivencia que todas las armas de fuego y de hierro de los conquistadores. Al momento que el Inka, esa figura que fue la cima en la cual convergían todas las voluntades buscando inspiración y vitalidad, el eje sobre el cual se organizaba la sociedad entera.. fue capturado... nadie supo cómo actuar. **Esos indios que se dejaron acuchillar y volar en pedazos...** no tenían la habilidad de tomar sus decisiones ya sea con la venia de la autoridad o en contra de ella, y fueron incapaces de tomar iniciativa individual de acuerdo a las circunstancias cambiantes" (traducción del inglés y subrayado del autor).

Aquí Vargas Llosa quiere que toda una cultura se adapte a las

⁵⁹ Este personaje es uno de los primeros peruanos en lanzar una despiadada crítica racista contra Guamán Poma, diciendo que este sólo es capaz de producir "behetería mental". El tiempo ha dado su veredicto. En la actualidad la importancia de Guamán Poma es trascendental, mientras que la del personaje se reduce a un recuerdo racista de un alumno racista.

"circunstancias cambiantes" en el curso de una tarde. Para él, el elemento más decisivo fue nada menos que la carencia indígena de un individualismo que, no estaba completamente desarrollado ni siquiera en Europa. Una vez más vemos que el victimario le echa la culpa a la víctima, exime de toda responsabilidad al agente genocida europeo, y reclama el lugar de la queja privilegiada para sí mismo. Mostrando una comprensión tendenciosa de las ideas de Todorov (Todorov, 1987) acerca del lenguaje y la conquista, y por cierto aplicando una lectura Toledana de la figura del Inka, Mario Vargas Llosa ubica al victimario como salvador, antes de recomendar "con suma tristeza" la "asimilación", o el "sacrificio de las culturas indias". Su simpatía melodramática por lo "arcaico", y su tibia honestidad al decir que "compartimos, a pesar de la noble e hipócrita retórica indígena de nuestros hombres de letras y nuestros políticos, la mentalidad de los conquistadores", no pueden esconder su racismo señorial y condescendiente.

Con suerte, algunas de las ideas exploradas en este ensayo ayudarán a formular una respuesta clara a este tipo de opinión eurocéntrica. Por el momento, es importante ver cómo es que en este caso, la posición del ego escritural está sumamente desprendida del cuerpo comunal: quiere controlarlo, representando los intereses de los poderosos. Hay muchos que siguen este polo de atracción. Pero como hemos visto al discutir el punto de mediación creativo, hay otros que están trabajando en la dirección opuesta.

Son quienes, yendo un paso más allá de las luchas populares y del ayllu, nos ayudarán a recuperar las capas escondidas de la identidad urin y de sus dimensiones artísticas, cósmicas, políticas y científicas, para que podamos "modernizarlas" a través de una relación dialógica y complementaria con lo contemporáneo. "...Cualquier lugar es el centro del mundo" dijo Black Elk en los llanos Sioux. Los Hopis aún dicen que el "hermano blanco" es sólo uno entre otros hermanos. "Piedra tirada en el camino, ya no seré" había dicho Manuelcha Prado antes que las poderosas bandas huancaínas toquen su canción con arpas, saxofones y clarinetes. Mientras tanto,

el sueño doloroso de Guamán Poma de escribirle al Rey para defender a su pueblo se hace realidad en nuestra dirección hacia el Inka simbólico: el pueblo peruano.

Tal vez ha llegado el momento de trascender la construcción colonial de los wiracochas escriturales. Los wiracochas se convirtieron en la representación de la presencia opresiva del hombre blanco proveniente del oeste. Pero su significado anterior estaba ligado a un circuito mítico más complejo. Un significado, tal como está presentado por Pachacuti LLamqui, muestra a Wiracocha como el punto de mediación de una dialéctica complementaria masculino/femenino. El Pachacuti actual muestra la fuerte presencia de las mujeres en el proceso histórico. Las mujeres recuperan sus cuerpos satanizados, su espíritu y su poder complementario al de los hombres. Algunas veces los hombres no pueden bregar con su despertar que cuestiona y complementa la dominación masculina del cuerpo, la escritura, la cultura y la centralidad política. Mientras tanto, la búsqueda inicial de Guamán Poma, Garcilaso, Arguedas, Valcárcel, Alegría, Mariátegui, Vallejo, Killku Waraka y cientos de artistas está siendo complementada por el trabajo difícil y placentero de mucha gente. "Unos se reirán, otros llorarán" había dicho Guamán Poma en momentos de desazón. Pero tal vez en este mismo momento, cuando este ensayo está a punto de enfrentar el silencio, la voz de la Campesinita de Acomayo se puede oír, dulce y sensual, cantando una qachwa en cualquiera de nuestros mercados.

Brooklyn, 20 de febrero de 1991

BIBLIOGRAFIA

Adorno, Rolena

1988 **Guamán Poma: writing and resistance in colonial Perú.**
University of Texas Press. Austin.

1982 **From Oral to Written Expression: native andean
chronicles of the early colonial period.** Maxwell
School of Citizenship and Public Affairs,
Syracuse University. Syracuse, New York.

Adorno, Theodor; Horkeiner, Max

1982 **The dialectic of Enlightenment.** The Continuum
Publishing Corporation. New York.

Altamirano, Teófilo

1978 "Aportes antropológicos al estudio de los movimientos
campesinos en el Perú". En: **Debates en
Antropología.** #2. P.U.C. Lima.

Ansión, Juan

1987 **Desde el Rincón de los Muertos: el pensamiento mítico
en Ayacucho.** Gredes. Lima.

Bachelard, Gaston

1969 **The Poetics of Reverie.** Beacon Press. Boston.

Bakhtin, Mikhail

- 1968 **Rabelais and his World.** The M.I.T. Press. Cambridge.
- Baullot, Georges
1983 **La Vida Cotidiana en la América Española en los
 Tiempos de Felipe II.** Siglo XXI. México.
- Benavides, Gustavo
- 1988 " Poder y Religión en el Perú". En: **Márgenes.** Año II
 #4. Lima.
- Berman, Marshall
- 1988 **All that is Solid Melts Into Air.** Penguin Books, New
 York.
- Bernal, Martin
- 1987 **Black Athena: the Afroasiatic Roots of Classical
 Civilization.** Vol 1. Rutgers University
Press. New Brunswick.
- Blake, William
- 1953 **Selected Poetry and Prose.** Northrop Frye, Edit. The
 Modern Library. New York.
- Bookchin, Murray
- 1982 **The Ecology of Freedom.** Chesire Books. Palo Alto.
- Bouysee-Cassagne, Therese; ett. al.
- 1987 **Tres Reflexiones Sobre el Pensamiento Andino.** HISBOL.
 La Paz.
- Burga, Manuel
- 1988 **Muerte y Resurrección de los Inkas.** Instituto de
Apoyo Agrario. Lima.
- Condori Mamani, Gregorio
- 1977 **Autobiografía.** Centro de Estudios Rurales Andinos
 Bartolomé Las Casas. Cusco.
- Cuculiza, María Nelly

- 1987 "Identidad Cultural y Origen de la Humanidad en
Felipe Guamán Poma de Ayala". En: **Allpanchis**. # 29-30.
Instituto de Pastoral Andina. Sicuani.
- Curatola, Marco
1977 "Mito y Milenarismo en los Andes: del Taki Onqoy a
Inkarri. La Visión de un Pueblo Invicto". En:
Allpanchis. Vol X. Cusco.
- Delrán, Guido
1981 **Historia Rural del Perú**. Centro de Estudios Rurales
Andinos Bartolomé Las Casas. Cusco.
- Derrida, Jaques
1978 **Writing and Difference**. The University of Chicago
Press. Chicago.
1974 **Of Grammatology**. Johns Hopkins University Press.
Londres.
- Duviols, Pierre
1984 "Albornoz y el Espacio Ritual Andino". En: **Revista
Andina**. Año 2 # 1. Cusco.
- Edinger, Edward
1973 **Ego and Archetype**. Penguin Books. New York.
- Eiseley, Loren
1970 **The Invisible Pyramid**. Charles Scribner. New York.
- Escobar, Alberto
1984 **Arguedas o la Utopía de la Lengua**. Instituto de
Estudios Peruanos. Lima.
- Espinoza Soriano, Waldemar
1987 **Los Inkas: economía, sociedad y estado en la era del
Tahuantinsuyo**. Amaru Editores. Lima.
- Falque, Emma
1987 "El Discurso de Denuncia de las Idolatrías de los
Indios, por Francisco de Avila". En: **Cuadernos
para la historia de la evangelización en América Latina**.
2. Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé Las

Casas. Cusco.

Feyerabend, Paul

1978 **Against Method.** Verso. Londres.

Flores Galindo, Alberto

1987 **Buscando un Inka: Identidad y Utopía en los Andes.**
Instituto de Apoyo Agrario. Lima.

Foucault, Michel

1965 **Madness and Civilization.** Random House. New York.

Golte, Jürgen

1980 **La Racionalidad de la Organización Andina.** Instituto
de Estudios Peruanos. Lima.1980 **Repartos y Rebeliones.** Instituto de Estudios
Peruanos. Lima.

Guamán Poma de Ayala, Felipe

1980 **Nueva Corónica y Buen Gobierno.** Rolena Adorno y John
Murra, editores. Siglo XXI, Instituto de
Estudios Peruanos. México, Lima.

Gutiérrez, Gustavo

1989 **Dios o el Oro en las Indias: Siglo XVI.** Instituto
Bartolomé Las Casas, CEP. Lima.

Harvey, Penelope

1987 "Lenguaje y Relaciones de Poder: consecuencias para
una política lingüística". En: **Allpanchis.** # 29-
30. Sicuani.

Highwater, Jamake

1981 **The Primal Mind: vision and reality in indian
America.** Meridian. New York.

Jakfalvi-Leiva, Susana

1984 **Traducción, Escritura y Violencia Colonizadora: un
estudio de la obra del Inka Garcilaso.** Maxwell
School of Citizenship and Public Affairs.

Syracuse.

Lizárraga, Karen

1988 **Identidad Nacional y Estética Andina.** CONYTEC. Lima.

López-Baralt, Mercedes

1988 **Icono y Conquista: Guamán Poma de Ayala.** Hiperión.
Madrid.

Lowry, Lyn

1988 "Religión y Control Social en la Colonia. En:
Allpanchis. # 32. Cusco.

Ludeña, Guillermo

--- **La obra del Cronista Indio Felipe Guamán Poma de
Ayala.** Lima.

Marzal, Manuel

1988 **La Transformación Religiosa Peruana.** P.U.C. Lima.

1986 **Historia de la Antropología.** Vol 1. P.U.C. Lima.

Matos Mar, José

1986 **Desborde Popular y Crisis del Estado: el nuevo rostro
del Perú en la década de 1980.** Instituto de
estudios Peruanos. Lima.

Moro, César; et. al.

1970 **Vuelta a la Otra Márgen.** Instituto Nacional de
Cultura. Lima.

Neihardt, John

1977 **Black Elk Speaks.** Pocket Book. New York.

Ong, Walter

1982 **Orality and Literacy.** Routledge. Londres y New York.

Padilla Bendezú, Abraham

1979 **Huamán Poma, el Indio Cronista Dibujante.** Fondo de
Cultura Económica. México.

Portocarrero, Gonzalo

1985 "Castigo sin Culpa, Culpa sin Castigo". En: **Debates en Sociología**. # 1. Lima.

Rama, Angel

1984 **La Ciudad Letrada**. Ediciones del Norte. Hanover.

Todorov, Tzvetan

1987 **La Conquista de América: la cuestión del otro**. Siglo XXI. México.

Taussig, Michael

1987 **Shamanism, Colonialism and the Wild Man: a study in terror and healing**. The University of Chicago Press. Chicago y Londres.

Varallanos, José

1979 **Guamán Poma de Ayala**. G. Herrera Editores. Lima.

Vargas Llosa, Mario

1990 "Questions of Conquest, What Columbus Wrought, and what he did not". En: **Harpers**. Vol. 281 # 1687. New York.

1983 "Inquest in the Andes". **New York Times Magazine**. 31 de Julio, 1983.

Urbano, Henrique

1982 "Representaciones Colectivas y Arqueología Mental en los Andes". En: **Allpanchis**. Vol. XVII # 20. Cusco.

1981 **Wiracocha y Ayar: héroes y funciones en las sociedades andinas**. Centro Bartolomé Las Casas. Cusco.

Urrutia, Jaime

1985 **Huamanga: región e historia 1536-1770**. Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga. Ayacucho.

Yamaguchi, Masao

1978 **La Centralidad y la Marginalidad en la Cultura.**
 Versión en español y comentarios por Fredy
Amílcar Roncalla. Manuscrito.

Zuidema, Tom

1990 **Inka Civilization in Cusco.** University of Texas
Press. Austin.

Varios de estos artículos aparecieron anteriormente. El autor agradece las siguientes publicaciones. "Traducciones Libres Traducciones", en: **Travesía: Journal of Latin American Studies**, Vol. 5, No. 1. 1996. "La cabeza de vaca y el corazón fuera del centro" en: **El Diario/la Prensa, NY**, jueves 10 de diciembre de 1992. "Irak y la estética de horror", en: **El diario/la Prensa, NY**, viernes 8 de febrero de 1991. "Sobre la enfermedad y la curación en el Perú", en: **El Peruano, Lima**, martes 4 de febrero de 1992. "Dizzy, Cage y el silencio", en: **El Diario/la Prensa, NY**, martes 16 de febrero de 1993. "Alterando la alteridad:hacia una poetica andina postmoderna", en: **Primera Piedra & Tinkuy**, revista de cultura andina, Cusco, año 2, # 3, 1995.

Este
libro
se terminó de
imprimir en los
talleres de Cushing-Malloy, Inc.,
Ann Arbor, Michigan,
en
la primavera
de 1998.