

Laura Catelli  
Universidad Nacional de Rosario/CONICET

Resumen: Este artículo propone una profundización crítica del modelo de “ciudad letrada” de Ángel Rama a partir de la “ciudad descolonial” y el esquema corporal de Frantz Fanon y de la ciudad colonial de Felipe Guaman Poma de Ayala. Analizo aquí si el modelo de la ciudad letrada continúa reproduciendo la lógica moderno/colonial, en otras palabras, me pregunto si utilizar en nuestros análisis el modelo de ciudad letrada tal como lo concibió Rama tiene el efecto de reproducir asimetrías del mundo colonial en nuestro campo de estudios en general. Propongo contraponer a este modelo una mirada descolonial sobre la ciudad a partir de las observaciones críticas de Felipe Guaman Poma de Ayala sobre el Tahuantinsuyu bajo la administración española en el siglo diecisiete. A partir de este análisis, que enfrenta la ciudad letrada como concepto clave de los estudios coloniales y la ciudad descolonial como concepto clave del giro descolonial, ofrezco algunas observaciones sobre lo que considero un diálogo aún pendiente entre estas dos vertientes.

Palabras claves: ciudad letrada – Ángel Rama – Frantz Fanon – Guaman Poma – estudios coloniales

### **Introducción: La ciudad letrada en los estudios coloniales**

*La ciudad letrada* (1984), libro póstumo de Ángel Rama sobre el surgimiento y la persistencia de la hegemonía letrada en el mundo colonial de la América hispánica, es una referencia prácticamente obligada para abordar el tema de la ciudad en los estudios coloniales. Fue Rolena Adorno quien destacó la importancia de la metáfora para nuestro campo poco tiempo después de la publicación del libro de Rama, en un artículo titulado “‘La Ciudad Letrada’ y los discursos coloniales”, publicado en *Hispanérica* en 1987. El interrogante que impulsaba Adorno en aquel entonces era “ver hasta qué punto la teorización de Rama se aclara o se confirma escuchando las voces de los que vivían fuera de la ciudad amurallada”, a través de un análisis comparado de la *Nueva corónica y buen gobierno* (1615) de Felipe Guaman Poma de Ayala y el memorial del morisco Francisco Núñez Muley, de 1567 (Adorno, “Ciudad” 4). La permeabilidad y “polivocalidad” que Adorno reconoció como compatibles con el modelo de Rama marcó una dirección y un importante punto de inflexión para los estudios coloniales, que aportó significativamente al cuestionamiento y a la expansión de los límites del canon hispanista y criollista. El artículo concluye con una enfática celebración de la metáfora de la ciudad y una consigna para los estudios coloniales:

La genialidad de la metáfora de la ciudad es evidente. Especificar en gran escala las relaciones que constituyen esa red es la tarea que nos espera. Al hacerlo, comprenderemos mejor el funcionamiento de los discursos coloniales en las sociedades que los producen. Al hacerlo convertiremos en historia cultural la teoría que Ángel Rama nos brinda en su último libro. (24)

Diez años más tarde, Gustavo Verdesio retomaría el asunto en un ensayo titulado “Revisando un modelo. Ángel Rama y los estudios coloniales”, que formó parte del volumen *Ángel Rama y los estudios latinoamericanos*, editado por Mabel Moraña en 1997. Verdesio, en el único ensayo del volumen que articula una crítica a *La ciudad letrada* desde los estudios coloniales,<sup>1</sup> resaltaba la centralidad para este campo del concepto de “transculturación” de Fernando Ortiz tal como lo había utilizado Rama, señalando que el mismo “abre las puertas a una perspectiva que no privilegia un punto de vista exclusivamente europeo, sino que presta también atención a las prácticas de los vencidos en el encuentro colonial” (“Revisando” 235). Desde entonces, puede afirmarse que el campo ha mostrado una tendencia a avanzar en esa dirección, es decir, a tomar bajo consideración prácticas culturales no europeas. Sin embargo, Verdesio ya advertía en este ensayo acerca de la tendencia en los estudios coloniales a limitar los análisis a documentos escritos, proponiendo que si leemos la ciudad letrada “a contrapelo, un análisis de la sociedad colonial que se limite a

los documentos escritos nos parecerá insuficiente, ya que ignorará las manifestaciones culturales que tenían lugar fuera del modo de producción hegemónico” (240). Es preciso señalar que Verdesio arribaba a esta posición advirtiendo al mismo tiempo las posibilidades que una concepción menos “culturalista”<sup>2</sup> y más antropológica de la cultura podía representar para los estudios coloniales (237-8).<sup>3</sup> Desde entonces, el campo en general no se ha direccionado en un sentido menos “culturalista”, tal como lo ha vuelto a señalar Verdesio (2001, 2012).

A casi treinta años de la publicación de *La ciudad letrada*, el presente artículo propone continuar la reflexión sobre las implicaciones que el despliegue de la metáfora de Rama puede tener para el campo de los estudios coloniales en su estado actual. En esta ocasión, y retomando los aportes de Adorno y Verdesio, propongo una reconsideración de la *ciudad letrada* desde perspectivas que enfatizan el despliegue no sólo simbólico sino también material o “real”, para usar el término de Rama, de la ciudad colonial. Mi tesis es que la distinción<sup>4</sup> que estableció Rama entre la “ciudad letrada” y la “ciudad real”, trasladada a los estudios coloniales, ha contribuido a limitar los análisis al orden de los signos y de lo simbólico, “las funciones culturales de las estructuras de poder”, y a pasar por alto necesarias consideraciones sobre la situación colonial material o “real”, “la parte material, visible y sensible, del orden colonizador” (32). Lo que impulsa este artículo, entonces, es una pregunta que además de tener que ver con identificar voces, manifestaciones y agencias coloniales *otras* o subalternas con respecto a la ciudad letrada, tiene que ver también con identificar algunas limitaciones epistémicas que prevalecen en nuestro campo de estudios y dificultan el proceso de descolonización y de “cambio de paradigma” que planteó Walter Mignolo en los años ochenta.<sup>5</sup>

Considero que la descolonización del campo es todavía un objetivo a perseguir y, por lo tanto, que aún resulta necesario reflexionar sobre hasta qué punto el concepto de ciudad letrada logra encauzar perspectivas *otras* en nuestros estudios, de qué modos resulta determinante y limitante esta metáfora para el análisis y la inclusión efectiva de artefactos híbridos y no europeos, no necesariamente escriturarios, no sólo en el canon colonial sino en nuestros marcos epistémicos. En este sentido, el problema que encuentro con el modelo de la ciudad letrada es que implica que se continúen privilegiando artefactos y problemas escriturarios y casi estrictamente literarios (entendiendo este término en un sentido amplio), problema sobre el que Verdesio viene insistiendo (1997; 2001; 2012), en desmedro de artefactos y objetos no literarios que podrían ser analizados (y de hecho en algunos casos lo son) de manera interdisciplinaria.<sup>6</sup> La incorporación de fuentes provenientes de los “dos sistemas de transmisión de conocimiento y memorial social” que Diana Taylor ha llamado el “archivo y el repertorio” sin dudas nos permitiría palpar la densidad del grueso entramado de la “historia cultural” colonial (7).<sup>7</sup> Según Taylor, “‘Archival’ memory exists as documents, maps, literary texts, letters, archaeological remains, bones, videos, films, cds, all those items supposedly resistant to change [‘documentos, mapas, textos literarios, cartas, restos arqueológicos, huesos, videos, películas, discos compactos, todos aquellos objetos supuestamente resistentes al cambio’, *mi traducción*], mientras que el “repertorio”,

enacts embodied memory-performances, gestures, orality, movement, dance, singing-in short, all those acts usually thought of as ephemeral, non-reproducible knowledge. Repertoire, etymologically ‘a treasury, an inventory’ also allows for individual agency, referring also to ‘the finder, discoverer,’ and meaning ‘to find out.’ The repertoire requires presence-people participate in the production and reproduction of knowledge by ‘being there,’ being a part of the transmission [“pone en acto la memoria corporal, los gestos, la oralidad, el movimiento, la danza, el canto en su expresión mínima, todos aquellos actos que usualmente se piensan como conocimiento efímero, no reproducible. Repertorio, etimológicamente ‘tesoro, o inventario’ también habilita la agencia individual, refiriéndose a ‘quien halla, quien descubre’, y significa ‘descubrir’. El repertorio requiere presencia-personas que participen en la producción y reproducción del conocimiento ‘estando’, siendo parte de la transmisión”, *mi traducción*]. (20)

Lo que moviliza este artículo entonces es la necesidad de explorar nuevas posibilidades metodológicas y conceptuales que se muevan en la dirección de un cambio de paradigma y contribuyan al proceso de descolonización del campo.

El recorrido que propongo para esta reflexión crítica se divide en tres partes. En la primera y la segunda, desarrollo una comparación entre la ciudad letrada de Rama y la ciudad descolonial de Frantz Fanon. A través de la misma procuro profundizar críticamente el modelo de ciudad letrada, indagándolo desde la perspectiva de Fanon quien a través de su definición de la ciudad descolonial y del concepto de “esquema corporal” pone en relieve dos tipos de materialidad, la de la ciudad y la de los cuerpos. Fanon revela que el lenguaje del colonizador (el orden colonial de los signos, la ciudad letrada) forma parte de un entramado de mecanismos discursivos de dominación del cuerpo del colonizado que repercuten a nivel subjetivo, pero que también se encuentran relacionados con las condiciones materiales y físicas que atraviesan esos cuerpos. El diálogo con Fanon nos permite explorar y ampliar algunos aspectos trancos de *La ciudad letrada* que como veremos acarrearán ciertas implicaciones para nuestro campo de estudios.

En la tercera parte examino pasajes y dibujos de los capítulos finales de la *Nueva coronica y buen gobierno* de Guaman Poma que tratan sobre las ciudades y pueblos del Tahuantinsuyu que el autor recorrió. A partir de este análisis es posible, en primer lugar, cuestionar desde un texto colonial la idoneidad del modelo de ciudad letrada (inclusive en la versión más permeable que nos ofrece el concepto de “transculturación” que venimos utilizando en los estudios coloniales) para dimensionar la violencia simbólica y real de las situaciones coloniales. En segundo lugar, en un nivel más amplio, explorar las limitaciones de la ciudad letrada como eje crítico nos permite avanzar en la dirección de lo que Mignolo ha llamado la “opción de-colonial” en nuestro campo de estudios. Dicha opción “presupone desprenderse de las reglas del juego cognitivo-interpretativo (epistémico-hermenéutico), de los espejismos de la ‘ciencia’ y del control del conocimiento (mediante categorías, instituciones, normas disciplinarias) que hace posible la presunción de objetos, eventos y realidades”, con el objetivo de continuar impulsando un cambio de paradigma que haga visibles otras epistemologías y otras realidades que forman parte del entramado colonial, y que la ciudad letrada ha silenciado y desplazado desde su inepción (Mignolo, “La opción” 247). Tanto Guaman Poma como Fanon son tratados como referentes cruciales de la opción descolonial,<sup>8</sup> pero lo cierto es que en la gran mayoría de los casos el tratamiento que se les da a sus escritos es bastante superficial. Aunque secundario, un objetivo de este artículo es mostrar que un diálogo entre los estudios coloniales y la opción descolonial es no sólo posible sino también necesario.

### I. La ciudad letrada y la ciudad real

Como decíamos, la metáfora de la ciudad letrada puede resultar limitante para los estudios coloniales<sup>9</sup> cuando pensamos que en los años ochenta se anunciaba un “cambio de paradigma” y se buscaba una “descolonización” del campo. Esta limitación tiene que ver con el simple hecho de que pocas metáforas sintetizan el imaginario europeo renacentista mejor que la de la ciudad ideal, la ciudad como escenario de la razón, el orden, el conocimiento y la sensibilidad artística occidental. Rama no solamente inscribirá la ciudad latinoamericana en una genealogía universal a partir de las primeras frases de su ensayo,<sup>10</sup> sino que, además, se referirá a los valores renacentistas como determinantes para la conformación de las realidades urbanas coloniales, con un orden material supeditado al orden de las ideas:

Antes de ser una realidad de calles, casas y plazas, las que sólo pueden existir y aún así gradualmente, a lo largo del tiempo histórico, las ciudades emergían ya completas por un parto de la inteligencia en las normas que las teorizaban, en las actas fundacionales que las estatúan, en los planos que las diseñaban idealmente, con esa fatal regularidad que acecha a los sueños de la razón [...]. (24-25)

Sin embargo, bajo el establecimiento del “primer y esplendoroso modelo cultural operativo de la modernidad” que *La ciudad letrada* nos presentó de manera abstracta y tal vez demasiado culturalista, estaban los cuerpos de miles de sujetos colonizados quienes habitaban, padecían, construían sometidos y con sus manos, aquellos “sueños de la razón” (24). En este ensayo, por lo tanto, cuando me refiera a “materialidad” me estaré refiriendo también a la existencia física, material de los cuerpos de sujetos atravesados por la ciudad colonial no solamente en su dimensión simbólica sino también real.<sup>11</sup>

La concepción de la ciudad en Rama en ese momento en especial, y de la ciudad latinoamericana en particular, tiene una razón de ser bastante específica. Rama comenta en la sección de “Agradecimiento” que encabeza *La ciudad letrada* que la primera versión del ensayo se presentó como una conferencia en Harvard en 1980 bajo el título “Funcionamiento del sistema literario en América Latina” la cual, tal como señala el propio Rama, era “referida únicamente a la mecánica letrada” (13). En 1982, el latinoamericanista Richard M. Morse, conocido por su trabajo pionero sobre urbanismo en América Latina, invita a Rama a participar del 8<sup>th</sup> International Symposium on Urbanization in the Americas,<sup>12</sup> y es allí donde tiene la oportunidad de “enlazar las conclusiones de [la conferencia de Rama], referidas sobre todo a la Colonia, con los comportamientos intelectuales de la modernización” (13). Pero además, el simposio encarna una tendencia<sup>13</sup> marcada en esta época, en que el urbanismo latinoamericanista procuraba analizar los procesos de urbanización en relación a los procesos históricos y los mecanismos culturales americanos.

El corte disciplinario específico de este Simposio le permitió a Rama establecer la distinción entre “ciudad letrada” y “ciudad real”, a la vez que lo llevó a reproducir los términos de un debate que estaba bien instalado en los años sesenta y setenta sobre el rol de los intelectuales y la cultura en los procesos de urbanización en América Latina. De hecho, y así lo indica Rama en el prólogo, Morse fue un interlocutor determinante para el desarrollo de sus hipótesis sobre el funcionamiento y el rol del sector letrado en el contexto físico específico de las ciudades coloniales. Sin embargo, como ha observado Beatriz Colombi, “el libro no establece estrictamente una continuidad con esta línea, que resuena con énfasis particular en algunos capítulos, perdiendo espesor en otros. No obstante, esta adscripción le permite plantear la contraposición entre ‘ciudad real’ y ‘ciudad letrada’, y así definir el espacio donde asentar el accionar simbólico de la elite intelectual” (3). Estos elementos permiten entender un poco mejor hacia dónde apunta el concepto de ciudad letrada y hacia dónde no, de dónde surge la distinción de la “ciudad real”, y cuáles son los referentes de los que abrevó Rama para afirmar que

La ciudad bastión, la ciudad puerto, la ciudad pionera de las fronteras civilizadoras, pero sobre todo la ciudad sede administrativa que fue la que fijó la norma de la ciudad barroca, constituyeron la parte material, visible y sensible, del orden colonizador, dentro de las cuales se encuadraba la vida de la comunidad. Pero dentro de ellas siempre hubo otra ciudad, no menos amurallada ni menos sino más agresiva y redentorista, que la rigió y la condujo. Es la que creo debemos llamar *la ciudad letrada*, porque su acción se cumplió en el prioritario orden de los signos [...] Obviamente se trataba de funciones culturales de las estructuras de poder [...] (Rama 32)

La ciudad letrada estará rodeada por una versión racializada de la ciudad concéntrica de Tommaso Campanella (a quien Rama cita). El “anillo central” (la “ciudad escrituraria”) será rodeado por dos anillos mayores: el de la plebe urbana “formada de criollos, ibéricos desclasados, extranjeros, libertos, mulatos, zambos, mestizos y todas las variadas castas derivadas de cruces étnicos que no se identificaban con los mestizos ni con los esclavos negros” (45) y

otro mucho más vasto, pues aunque también ocupaba los suburbios (los barrios indígenas de la ciudad de México) se extendía por la inmensidad de los campos, rigiendo en haciendas, pequeñas aldeas o quilombos de negros alzados. Este anillo correspondía al uso de las lenguas indígenas o africanas que establecían el territorio enemigo. (46)

El eje central del ensayo de Rama se construirá a partir del análisis no de esos sectores externos ni de las relaciones de poder específicas que ocurren a partir de ese proceso de racialización, sino de las operaciones por las cuales el sector letrado, mayoritariamente mestizo/criollo e ibérico, estableció su relación con el poder imperial

A través del orden de los signos, cuya propiedad es organizarse estableciendo leyes, clasificaciones, distribuciones jerárquicas, *la ciudad letrada* articuló su relación con el Poder, al que sirvió mediante leyes, reglamentos, proclamas, cédulas, propaganda y mediante la ideologización destinada a sustentarlo y justificarlos. Fue evidente que *la ciudad letrada* remedó la majestad del Poder, aunque también puede decirse que éste rigió las operaciones letradas inspirando sus principios de concentración, elitismo, jerarquización. Por encima de

todo, inspiró la distancia respecto del común de la sociedad. Fue la distancia entre la letra rígida y la fluida palabra hablada, que hizo de la *ciudad letrada* una *ciudad escrituraria*, reservada a una estricta minoría. (43)

Este proceso que Rama llama “concentración, elitismo y jerarquización en el plano simbólico” en verdad representa el resultado del proceso de racialización colonial en el plano de lo simbólico, que a través de las “funciones culturales de las estructuras de poder” contribuyó a consolidar la distancia social de los letrados criollos/mestizos con las castas, los negros y los indios (32).<sup>14</sup> Ahora, si bien el hecho de que Rama haya trazado una clara distinción entre “ciudad letrada” y “ciudad real” sugiere la posibilidad de que el crítico haya sido consciente de los límites del modelo que proponía, el hecho es que su enfoque analítico en ningún momento se desplaza hacia la “ciudad real”.<sup>15</sup> En consecuencia, Rama acaba por analizar aspectos de un sector minoritario de la sociedad y la cultura coloniales, a la vez que las voces y artefactos culturales no europeos, externos y ajenos a la *ciudad escrituraria*, el “anillo protector del poder y el ejecutor de sus órdenes”, están presentes pero en un plano secundario que no es desarrollado en las otras partes del ensayo (32).<sup>16</sup>

Si bien es innegable que esta conflictividad gira en torno al mundo de los signos y las representaciones, también concierne a las condiciones materiales de existencia. Lo simbólico y lo real se articulan en una tensa complementariedad que se hace tangible en los resultados de los procesos urbanísticos: vastas áreas marginales que aún hoy luchan por acceder a mejores condiciones de vida y por tener visibilidad social y cultural. Es esta tensión entre la ciudad letrada y la ciudad real a partir de la cual Silvia Spitta desarrolla una breve pero fascinante comparación entre *La ciudad letrada* y *La ciudad sumergida. Aristocracia y plebe en Lima, 1760-1830* de Alberto Flores Galindo (1984).<sup>17</sup> En contraste con Rama, quien describe un proceso abstracto, Flores Galindo destaca la violencia diaria de la situación colonial limeña, que Spitta ilustra recuperando un ejemplo de este poco conocido estudio: “No hay mejor símbolo de esto que el hecho de que el pan de cada día era producido en las panaderías por numerosos prisioneros encadenados al trabajo” (Spitta 18). Este ejemplo pone en primer plano las prácticas cotidianas coloniales y la materialidad del pan por encima de su valor “cultural”. Por sí sola, la existencia de las panaderías y el pan en el Perú colonial podría leerse como un transplante de costumbres ibéricas al Nuevo Mundo. Sin embargo, es fundamentalmente la condición esclava de los sujetos y de los cuerpos que lo producían a diario lo que otorga un sentido específico a ese “pan”, cuya existencia material es no sólo el resultado del traslado de prácticas culturales europeas al Nuevo Mundo sino también el de un conjunto de prácticas de dominación coloniales ejercidas sobre sujetos/cuerpos. Ese “pan”, por otro lado, también es el producto del (que)hacer de esos sujetos/cuerpos. Metonímicamente, ese “pan” nos habla sobre las relaciones de poder coloniales, culturales y sociales, y de los sujetos/cuerpos que lo produjeron.<sup>18</sup>

En síntesis, advertimos que el énfasis en la producción cultural y simbólica dominante del entramado colonial que impulsa Rama en *La ciudad letrada* se traslada a los estudios latinoamericanos<sup>19</sup> y a los estudios coloniales. Podemos apreciar por qué la intervención de Adorno por un lado, quien propuso escuchar las voces “fuera de la ciudad amurallada” constituye un paso tan necesario, así como la de Mignolo, quien propuso el análisis ya no de discursos si no de la “semiosis colonial”,<sup>20</sup> categoría que abrió para el campo la posibilidad de estudiar artefactos no escriturarios. Pero como observa Verdesio (2001), luego de un auge inicial, estas propuestas no encarnaron con fuerza en nuestro campo de estudios. Si nuestro enfoque continúa puesto estrictamente en la ciudad de los signos y nuestros análisis provienen de los marcos epistémicos dominantes, entonces hay toda una “ciudad real”, con otro orden de signos y una densa materialidad, que estamos dejando fuera de escena y fuera de la “historia cultural”, y “terminaremos contentándonos con los aspectos verbales y simbólicos de lo que fue en realidad una serie de hechos y acciones que ocurrieron de manera muy tangible y que dejaron huellas y consecuencias materiales para nuestro presente” (Verdesio, “Todo” 634). En la medida en que los estudios coloniales no exploren incesantemente estos mecanismos, que tienden a ser resucitados una y otra vez por los muros disciplinarios de la filología y por un conjunto de limitaciones metodológicas, el hecho es que continuaremos reproduciendo una lógica de dominación colonial en nuestros análisis.

## II. La ciudad descolonial: Fanon

Este aspecto que queda sin resolver puede ser tomado como una advertencia para los estudios coloniales y para los estudios latinoamericanos en general: la primacía de la escritura y la jerarquía de los letrados con respecto a otras formas y estrategias de expresión y ante otras agencias coloniales (y poscoloniales) son un efecto del orden de los signos creado y puesto en marcha –estratégicamente– por la propia ciudad letrada, que nos pone a riesgo de reproducir ciertos aspectos de las relaciones de dominación coloniales en nuestros estudios. Mi propuesta es que es posible profundizar ese punto irresuelto, que también es un legado de Rama, a partir de la concepción de la ciudad colonial que Frantz Fanon desarrolla en el primer capítulo de *Los condenados de la tierra* (1961). A diferencia de Rama, Fanon se enfoca en los efectos a nivel subjetivo que la ciudad real colonial (además de la ciudad de los signos) tiene sobre quienes la habitan. Es posible indagar críticamente el modelo de Rama a partir del concepto de “complejo corporal” de Fanon, que enfatiza que el orden colonial de los signos impulsa mecanismos discursivos de dominación del cuerpo del colonizado que impactan también en un nivel subjetivo.

En este sentido, Fanon es otra referencia igualmente insoslayable en la discusión sobre la ciudad colonial, aunque mucho menos transitada, que ofrece una concepción diferente y, además, más compleja del poder colonial. En esta obra también póstuma, Fanon lee la ciudad como un mapa de las líneas de fuerza de la colonización, como uno de los planos del mundo colonial, un mundo que define no como ordenado sino como “compartimentado” por los procesos de urbanización coloniales, en los que la racialización se hace explícita al evocar uno de los casos más contundentes, el *apartheid* sudafricano:

El mundo colonial es un mundo en compartimientos. Sin duda resulta superfluo, en el plano de la descripción, recordar la existencia de ciudades indígenas y ciudades europeas, de escuelas para indígenas y escuelas para europeos, así como es superfluo recordar el *apartheid* en Sudáfrica. No obstante, si penetramos en la intimidad de esa separación en compartimientos, podremos al menos poner en evidencia algunas de las líneas de fuerza que presupone. Este enfoque del mundo colonial, de su distribución, de su disposición geográfica va a permitirnos delimitar los ángulos desde los cuales se reorganizará la ciudad descolonizada. (*Piel negra* 32)

Es notable el modo en que Fanon considera superfluo el mero acto de “recordar” y describir el colonialismo *vis à vis* abordar y enfrentar los efectos a nivel subjetivo (podría argumentarse que aparece aquí un “sesgo” psicoanalítico) de dichos procesos para “delimitar los ángulos” de la descolonización (32). En un mismo gesto, Fanon propone un modo de “delimitar” los mecanismos a nivel subjetivo de la colonialidad del poder (32).<sup>21</sup> A diferencia de Rama, cuyo análisis se concentra estrictamente en la ciudad de los signos, Fanon concibe la ciudad como una grilla que organiza las relaciones de poder y la experiencia colonial, pero además es habitada por sujetos/cuerpos. Por lo tanto, su visión puede ayudarnos a entender la ciudad no sólo como una metáfora de la emergencia de la cultura y el privilegio letrado sino como un escenario más denso en que ocurrió más que la apropiación y el despliegue de prácticas y estrategias retóricas letradas por parte de sujetos subalternos autodidactas buscando ganar acceso a los espacios de poder coloniales. La concepción de la ciudad que nos propone Fanon nos invita a movernos del plano metafórico/descriptivo hacia un plano subjetivo a través del cuerpo colonizado, esto es, a analizar no “la ciudad” como objeto real y/o simbólico, sino los modos en que un sujeto/cuerpo habita la ciudad colonial real y simbólica y cómo la misma repercute en dicho sujeto/cuerpo. Este paso nos permite pensar en prácticas culturales y sociales de agencias otras<sup>22</sup> que son movilizadas por ejes subjetivos y epistémicos que el colonialismo desplaza y destruye, en parte a través de los mecanismos de dominación –las funciones culturales– de la ciudad letrada.

La preocupación de Fanon con relación a este tema ya está presente en *Piel negra, máscaras blancas* (1952). Cabe señalar antes de continuar que si bien Fanon se refirió en sus escritos a situaciones coloniales específicas del mundo francófono en el siglo XX, sobre todo en *Los condenados de la tierra* (1961), las categorías de análisis del lenguaje, la representación y el imaginario como parte del sistema de dominación del colonialismo elaboradas en sus escritos pueden ser utilizadas, como sugiere Alejandro De Oto, como “claves analíticas del archivo colonial” (166). Una de dichas categorías es la de “esquema corporal”,

desarrollada en el capítulo “La experiencia vivida del negro” de *Piel negra*: “El esquema parece ser este: una lenta construcción de mi yo en tanto que cuerpo en el interior de un mundo espacial y temporal” (91).<sup>23</sup> Desde luego que Fanon estaría rearticulando la corporeidad que es central en la fenomenología de Maurice Merleau Ponty<sup>24</sup> a partir del racismo como eje (junto a las jerarquías de género) de las relaciones de poder coloniales. De Oto sostiene que en su escritura Fanon “con la noción de los esquemas corporales construye un archivo en el cual se deberá buscar la organización del mundo colonial, al estilo de una arqueología” y propone, “[s]i la representación hace del cuerpo una marioneta de la conciencia, hay que leer a contrapelo, precisamente, todas estas funciones mediadoras que enarbola el colonialismo” (166).

Junto a las observaciones de Fanon sobre la ciudad descolonial, su noción de esquema corporal lleva nuestra atención a los mecanismos de dominación coloniales de la “ciudad real”, a los mecanismos de opresión de los cuerpos (ausentes en Rama), y a la experiencia en primera persona de esos mecanismos, vinculándolos a la vez con el mundo de los signos y la representación. La vinculación del mundo de los signos y el mundo de los cuerpos que Fanon sitúa en el espacio colonial produce un fenómeno en que las representaciones hegemónicas, o lo que con Rama podríamos llamar los mecanismos de representación y significación de la ciudad letrada, “las funciones culturales de la estructura de poder” (Rama 32), en última instancia impactan en las posibilidades de formular una visión crítica de dichas funciones,

sobre esa configuración del esquema corporal que aparece como natural, el colonialismo impone dos más en la secuencia, uno histórico racial, y uno epidérmico racial. Es el resultado no de las operaciones de la conciencia del colonizado, sino de las representaciones de lo que Fanon llama el mundo blanco sobre los negros. A nuestro juicio, se codifica ahí una clave del archivo colonial que organiza por completo la búsqueda de una alternativa analítica poscolonial: el mundo de la representación en el colonialismo será el de la proyección de una “conciencia blanca” sobre “cuerpos negros”. Lo que trae aparejado un doble desplazamiento, uno en el orden de la representación y otro en el hecho de que no es una conciencia afiliada al cuerpo que de una u otra manera le es solidario la que se escinde, sino que de entrada está escindida culturalmente, históricamente de los cuerpos que son el objeto de su representación: los cuerpos negros. El último nivel de estos esquemas, el epidérmico racial, es el que vuelve evidente la imposibilidad de sutura, y por tanto de conocimiento. No hay posibilidad de conocer críticamente en los términos del esquema corporal porque la representación colonial ha tomado el centro de la escena. (De Oto 165-66)

Las limitaciones epistémicas que surgen como efecto del ejercicio del colonialismo en el plano de la representación –la función de la ciudad letrada– que se hacen visibles a partir del esquema corporal de Fanon, interpelan directamente a los estudios coloniales y, podría argumentarse, al latinoamericanismo en general.<sup>25</sup> Si la ciudad letrada prevalece en nuestros análisis sin ser sometida a una crítica que reflexione sobre las consecuencias de los límites epistémicos que dicho modelo impone al privilegiar la representación colonial y la perspectiva letrada como “centro de la escena”, como perspectiva y como lugar de enunciación, continuaremos ahondando, en el presente, los efectos del genocidio –físico y epistémico– colonial.<sup>26</sup>

En la medida en que el modelo de ciudad letrada de Rama se construye a partir de un estricto enfoque en el “anillo protector” conformado por los letrados españoles y criollos, no será posible referirnos más que a uno de los “compartimientos del mundo colonial” (Fanon, *Piel negra* 32). El diálogo con Fanon nos permite entonces reconocer dos problemas con los que nos enfrenta la ciudad letrada de Rama en los estudios coloniales. Primero, sólo nos permite un entendimiento parcial de la ciudad colonial que deja a oscuras otros aspectos de la experiencia de los sujetos/cuerpos en el mundo colonial, particularmente en lo que concierne a agencias *otras* –no criollas o españolas– en el ámbito específico de la ciudad, que vayan más allá del despliegue de estrategias retóricas que autoricen el acceso de estos sujetos a los centros de poder. Segundo, la concepción de poder de Rama representa una traba conceptual para desarrollar un análisis de la conflictividad (pos)colonial latinoamericana (que se traslada según Rama al marco nacional) ya que concibe el poder como algo que los letrados tienen, que la ciudad escrituraria ejerce, y la ciudad letrada impone, de arriba hacia abajo, desconociendo así no solamente otras voces sino otras agencias que no se manifiestan necesariamente en el plano de lo escriturario o siquiera de lo verbal, pero que no por eso dejan de estar

presentes en el entramado de relaciones de poder coloniales. Fanon, en cambio, nos permite entender las funciones del poder colonial desde la perspectiva de un sujeto/cuerpo relacional, agencias con un lugar de enunciación específico.<sup>27</sup> Con relación al orden de signos creado y movilizado por la ciudad letrada y sus múltiples re-actualizaciones, el hecho de que Fanon ponga el enfoque en el sujeto/cuerpo colonial nos dirige hacia la ciudad colonial vivenciada, la grilla *simbólica y real* que podemos rastrear en el discurso de los sujetos/cuerpos que la transitan y, precisamente en el devenir de esos tránsitos, experimentan la violencia física y simbólica de las situaciones coloniales.<sup>28</sup>

### III. Guaman Poma

Otro aspecto de *La ciudad letrada* que los estudios coloniales no pueden pasar por alto es la concepción del Nuevo Mundo como una *tabula rasa* y una tierra virgen para la fundación de las nuevas urbes. Si matizamos, se entiende que Rama no asume esta visión como propia. En verdad, estaría refiriéndose a la visión europea renacentista que produjo el “impulso para cambiar las urbes de Europa” (18). Dicho impulso fracasó en Europa pero, “en cambio, dispuso de una oportunidad única en las tierras vírgenes de un enorme continente, cuyos valores propios fueron ignorados con antropológica ceguera, aplicando el principio de ‘tabula rasa’” (18). Por otro lado, *La ciudad letrada* reproduce esta lógica al no contemplar las ciudades y centros administrativos incaicos que los españoles encontraron en el Tahuantinsuyu donde, como apuntan distintas investigaciones (Gasparini y Margolies 1977; Rostworowski 1988), comienza a haber una intensa actividad de desarrollo arquitectónico a partir de aproximadamente 1440, periodo en que ocurre una rápida e importante expansión. De hecho, y como ya ha sido señalado, Rama privilegia la Nueva España en su análisis. Inclusive en ese caso, sólo se hace referencia a la destrucción y consiguiente “remodelación” de Tenochtitlán (17). La existencia y el grado de desarrollo físico y administrativo del Tahuantinsuyu en el momento de la conquista complica el relato de *La ciudad letrada*, que esquivo algo alevosamente el espacio más extensamente “urbanizado” del Nuevo Mundo al momento de la llegada de los españoles, con el Cuzco como capital del incario y numerosos centros administrativos.

En particular, el capítulo de las ciudades que incluye Guaman Poma en su obra funciona como punto de partida para el relato que el autor construye en las últimas secciones, que abordan intermitentemente dos niveles: uno, el de la usurpación y destrucción del reino, las provincias, las ciudades, y dos, el calamitoso estado físico y personal en que se encuentran él y sus allegados. La sección sobre las ciudades y las villas del Tahuantinsuyu (Fig. 1) de la *Nueva corónica y buen gobierno* que analizaré en esta sección comienza con una afirmación que destaca el rol de los incas en la fundación de “todas” las ciudades y aldeas del Tahuantinsuyu, a la vez que aclara que solamente “algunas” ciudades fueron fundadas por los españoles, jerarquizando así dos órdenes distintos de desarrollo espacial y urbano, uno de ellos legítimo (el del Tahuantinsuyu) y el otro usurpador (el español):

Todas las ciudades y villas, aldeas fundadas por los reyes ingas, y después lo fundó don Francisco Pizarro y don Diego de Almagro, capitanes y embajadores del señor rey emperador don Carlos de la gloriosa memoria, y algunas ciudades y villas fueron fundadas por los Excelentísimos señores visorreyes de este reyno [...] (f. 1004, 811)

Es importante señalar el sentido específico que tenía el acto de fundar nuevas provincias para los incas para entender algunos aspectos no tan obvios de este capítulo con relación al proceso de destrucción que relata Guaman Poma. La “ceremonia de posesión”<sup>29</sup> incaica involucraba la realización de *capacocha*, que Tom Zuidema define como un ritual en que se realizan sacrificios humanos o de otro tipo como modo de definir ceremonial y políticamente el lugar geográfico y jerárquico de una unidad social en el sistema político de la totalidad del incanato (17). A su vez, este ritual cobra su sentido a partir del mito de origen, que por otro lado también era crucial para la creación de las *panaca* y los *ayllu* (Silverblatt 93). El mito de origen de los incas se relaciona con este ritual dado que ocurre el establecimiento simbólico de un parentesco (a través del “casamiento” de la *aclla*) entre una comunidad y el Inca. Las *acllacona* o “esposas del Sol” eran mujeres elegidas una vez por año en cada provincia, ya para convertirse en esposas del Inca, ya para ser asignadas por el Inca como esposas a sus *kurakas*, ya para ser sacrificadas en *capacocha*.<sup>30</sup> Todo este sistema, simbólico,

político, económico, social, cultural, se hace posible gracias a la construcción simbólica de una descendencia común,<sup>31</sup> que tiene su fuente en el mito de origen, relatado como sabemos por el Inca Garcilaso, según el cual los hijos del Sol, Manco Capac y Mama Ocllo, llevan enseñanzas, leyes, costumbres y la condición del reconocimiento del *Inti* o Sol como dios y padre original a los distintos confines del Tahuantinsuyu. En este sistema en que el Inca sería siempre un descendiente directo del Sol, la apropiación de las religiones y mitos por parte de los grupos que se iban incorporando al incanato implicaba la aceptación de la idea de la descendencia común y una alteración de las historias locales (Silverblatt 93). La consolidación del incanato puede verse por lo tanto como predicada sobre la rígida observación de las diferencias étnicas y las jerarquías sociales, un sistema en que los incas incorporaban al “otro” étnico y social –algo fundamental para la expansión– pero que mantenía al mismo tiempo distinciones y reglas muy claras sobre bases socioeconómicas, étnicas y de parentesco. Cuando Guaman Poma destaca que “todas” las ciudades del Tahuantinsuyu fueron fundadas por los incas, debemos considerar la fundación como una práctica culturalmente específica, que moviliza un mundo de relaciones de poder, en que cada ciudad fundada y cada *ayllu* incorporado cobra un sentido y una relación particular con respecto al poder central del Tahuantinsuyu.

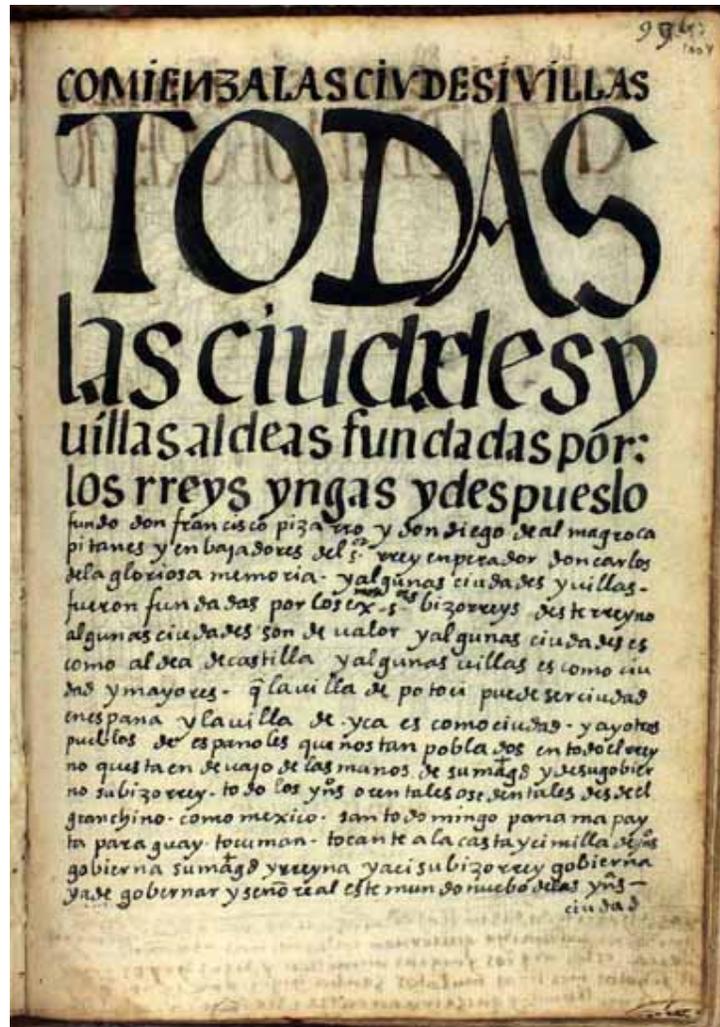


Fig. 1. Facsímil del folio 996 del *Buen gobierno*, “COMIENZA LAS CIV[DA]DES I VILLAS: TODAS las ciudades y uillas, aldeas fundadas por los rreys Yngas y después lo fundó don Francisco Pizarro y don Diego de Almagro, capitanes y enbajadores del señor rrey enperador don Carlos de la gloriosa memoria. Y algunas ciudades y uillas fueron fundadas por los excelentísimos señores bizorreys deste rreyno.”

Con relación a la expansión física del incanato, también es interesante notar que en ninguna de las ilustraciones de las ciudades y villas que Guaman Poma dibuja para este capítulo (a excepción del Cuzco, donde predominan los detalles del espacio urbano, como los distintos barrios con sus nombres), faltan los caminos (Fig. 2) que entran y salen de las ciudades y aldeas representadas. Los dibujos de Guaman Poma parecen destacar así la famosa red vial del Tahuantinsuyu, con respecto a la cual<sup>32</sup> Rostworowski ha observado que

Para el gobierno inca, las rutas eran indispensables para los fines del Estado: desde la movilización de sus ejércitos, el masivo traslado de poblaciones enviadas en calidad de *mitmaq* con frecuencia a parajes distantes de sus lugares de origen, hasta el transporte de los productos cosechados en tierras estatales y enviados a los depósitos en los centros administrativos. La organización inca necesitaba de rutas para enviar a sus dignatarios: administradores, visitadores, jueces, *quipucamayos*, entre otros, sin contar con las facilidades requeridas para los corredores, portadores de noticias y mensajes. Se trataba de todo un mundo que giraba en torno a las necesidades del Estado. Por lo tanto, el objetivo de la red vial obedecía a los fines exclusivos del gobierno central y no de las etnias o de los particulares. Ese es el punto básico que distingue el sistema incaico de las vías de comunicación modernas. (98)

Teniendo en cuenta el énfasis con el que Guaman Poma señala al principio de la sección que todas las ciudades, villas y aldeas del Tahuantinsuyu fueron construidas por los “reyes Incas”, puede advertirse que el autor indígena separa y compara el Tahuantinsuyu con las ciudades y el sistema administrativo virreinales de los españoles.

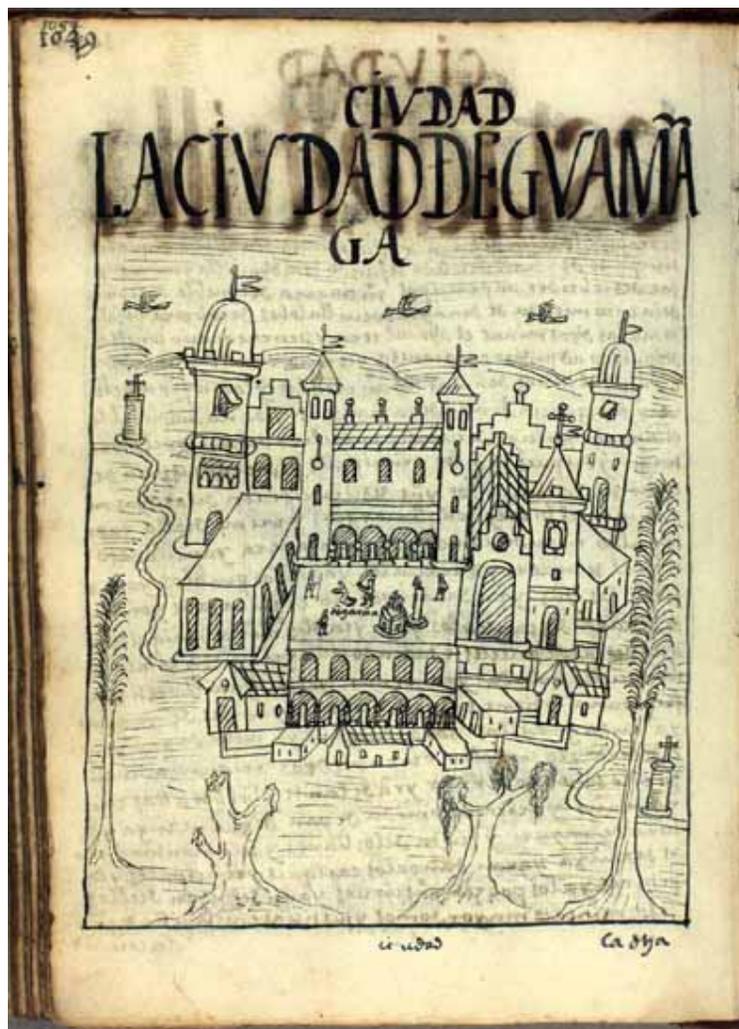


Fig. 2. “La ciudad de Guamanga” (f. 1049), fundada por el *capac apo* Martín de Ayala y los caminos de la red vial incaica.

Este capítulo es seguido por un apartado más breve que lista cronistas indígenas y europeos así como testigos de vista con los que Guaman Poma habría tenido contacto. Es llamativo que esta parte se encuentre inmediatamente después de que el autor se refiere a las ciudades y caminos, que podríamos interpretar como un modo de desplegar ante el lector la rica red de ciudades y villas, caminos y personas del Tahuantinsuyu que constituyeron las condiciones materiales y sociales para la escritura de su crónica. Efectivamente, la preocupación de Guaman Poma ante el abrumador empeoramiento de dichas condiciones es uno de los ejes de estos últimos capítulos. Este aspecto se hace explícito en la última frase del apartado, cuando el autor se refiere a su propia condición física y social: “el trabajo ha costado treinta años, andando muy pobre, desnudo, a veces no hallar un grano de maíz, a veces encontrar con salteadores, dos veces escapar de las manos de salteador español, y vecino, y de indios, este trabajo se da a Dios y su Majestad para el remedio y servicio en el mundo a Dios” (f. 1091, 879). En esta última parte de la obra, el vaivén en las descripciones que se refieren a la situación del “reino” y a la situación personal del autor se repetirá varias veces. Esto no es sorprendente dada la fuerte presencia del estado incaico en todos los aspectos de la vida de los habitantes del Tahuantinsuyu, pero también es el aspecto que conforma el lugar de enunciación de Guaman Poma no sólo como sujeto sino como sujeto/cuerpo. Ese lugar de enunciación es la “ciudad real”.

El capítulo siguiente refleja precisamente la preocupación del autor con el modo en que las condiciones materiales afectan las condiciones sociales de los habitantes del Tahuantinsuyu. Guaman Poma confecciona con minuciosidad la lista de los tambos (albergues) reales incaicos (f. 1092-f. 1103, 879-88), y comienza afirmando, por un lado, que los mismos solamente deben prestar servicio a miembros de la casta noble incaica o española, “solo le haga mita a su Majestad como a su señor y rey Inga, y a su visorrey, oidores, presidentes, alcaldes de corte, y a su señoría obispos, y comisarios inquisidores, le haga mita y camarico por la ley y orden de este reino” (f. 1092, 879). Después, sostiene que cada pueblo debe tener su pulpería, a cargo del cacique principal, y pagar un tributo a la administración local

Y tenga en cada pueblo o tambo su pulpería los caciques principales, y los dichos españoles, encomendero, corregidor, padre, no lo pueda tener ni venderlo por los daños grandes; y los dichos principales habían de tener indios de encomienda como señor de ellos según la ley, y así no tiene de qué sustentarse, y así se sustente con la venta del tambo, pero los mesones de las ciudades ha de tener la dicha ciudad o villa de comunidad y arriende con el dicho mesón para gastos de la dicha ciudad de este reino, esta es la verdadera ley desde que Dios hizo el mundo. (f. 1094, 880)

Esta breve sección expresa preocupación por la (mala) administración de los tambos en el virreinato, y enfatiza que los mismos no deben pasar ni estar en manos de españoles. La inquietud de Guaman Poma tiene que ver aquí con la desaparición de las diversas fuentes de sustento que los habitantes del Tahuantinsuyu tenían antes de la conquista, a la vez que advierte que la intervención de los agentes de la ciudad letrada pueden producir “grandes daños”. Sin embargo, en el próximo capítulo hay un nuevo y fuerte cambio de registro, que marca el retorno de Guaman Poma a su lugar de origen. Allí la pérdida y la destrucción se desplazan del plano del pueblo y la provincia al del *ayllu* y finalmente al personal

Del mundo vuelve el autor a su casa, el medio de este reino, la provincia de los Andamarcas, Soras, Lucanas, y pueblo medio y cabeza de San Cristóbal de Suntunto, Nueva Castilla de Santiago Chipao, águila y león real de este reino, entró. Lo primero visitó a todos los pobres enfermos y viejos, y luego vido derribado y entrado en posesión y destruido el pueblo y la provincia.

Treinta años estando sirviendo a su Majestad y halló todo en el suelo, y entrándole en sus casas y sementeras y pastos halló a sus hijos e hijas desnudos sirviendo a indios pecheros, que sus hijos y sobrinos y parientes no le conocieron, porque llegó tan viejo sería de edad de ochenta años, todo cano y flaco, y desnudo, y descalzo, porque solía andar todo de seda

y de cumbres, y se regalaba como señor y príncipe, nieto del décimo rey, se hizo pobre y desnudo solo para alcanzar y ver el mundo con la merced y licencia y vista de ojos de parte de su Majestad. ¿Qué Cristiano hará esto? Dejar hijos y hacienda valor de veinte mil y desnudarse meterse con los pobres treinta años. (f. 1104, 888)

Este vaivén en el relato que aborda ya las condiciones físicas y administrativas del Tahuantinsuyu en el momento de la conquista, ya su propia condición física y subjetiva, establece un paralelismo entre la destrucción del pueblo y la provincia y la de su persona y su cuerpo. De este modo, el relato de Guaman Poma da cuenta de la imbricación de distintos niveles de los efectos del colonialismo, que son observados desde la “ciudad real” y desde el cuerpo. En ese proceso, el mundo material se mezcla con los aspectos simbólicos en el relato de un sujeto/cuerpo que se traslada, caminando,<sup>33</sup> a través del espacio colonial

Por la sierra con mucha nieve acabó de andar el autor don Felipe Guaman Poma de Ayala en el mundo, teniendo la edad de ochenta y ocho años y acordó de volverse a su pueblo de donde tenía casas y sementeras, y pastos y fue señor principal [...] y así halló destruido con los trabajos de los dichos corregidores y padres de la dicha provincia [...] Como vido todo lo dicho el dicho autor y los demás empezaron a llorar, y los demás indios, indias pobres, de veras con tanto trabajo y mala ventura en el dicho su pueblo y provincia [...] Estaba muy cansado y muy pobre, y que no tenía un grano de maíz ni cosa alguna, de haber andado tantos años en el mundo el dicho autor sirviendo a Dios y a su Majestad a su Santidad. (f. 1107, 890) (Fig. 3)



Fig. 3. “Camina el autor con su hijo don Francisco de Ayala, sale de la provincia a la ciudad de los Reyes de Lima, a dar cuenta a su Majestad, y sale pobre, desnudo, y camina en invierno.” (f. 1095, 889)

En los folios siguientes, Guaman Poma relata cómo, desde su provincia, intentó activar una red de influencias para recuperar sus tierras aunque, como se sabe, el intento de disputar sus derechos a la ciudad letrada resultó completamente infructuoso: “Don Felipe el tercero monarca del mundo, notificado de todo ello responde el corregidor pasado Pedro López de Toledo, dijo que era mentira y merecía castigo” (f. 1109, 891). También en estos folios Guaman Poma expone detalladamente los agravios, usurpaciones, explotaciones, castigos y torturas a los que él y otros fueron sometidos por los españoles, todos oficiales de la ciudad letrada, y da cuenta de la gravedad de la situación y estado físicos tanto suyo como de los “indios pobres”.

Por lo tanto, en la última parte de su obra, Guaman Poma desestabiliza por completo la idea de ciudad ordenada y racional como patrimonio de los españoles, trazando un mapa geográfico, social y estructural del desarrollo y la expansión del Tahuantinsuyu. Estos dos modelos, enfrentados a lo largo del relato, son el trasfondo simbólico pero también real en el que se sitúa el cambio en el registro y en la voz autorial, cuando Guaman Poma relata su llegada, al cabo de treinta años, a las tierras que le habían pertenecido y que le habían sido usurpadas. Hay aspectos materiales en este relato que no podemos pasar por alto, y que están profundamente vinculados con los aspectos simbólicos y subjetivos de la *Nueva crónica*. Una lectura de las condiciones materiales que Guaman Poma relata puede servir entonces para dimensionar ciertos efectos, físicos y subjetivos, de un extenso proceso de marginación y despojo (todavía vigente hoy) que un análisis enfocado en aspectos literarios o retóricos del texto no nos permitiría advertir. Ya Adorno recalcó la pertinencia de atender a los elementos contextuales que influyeron en las distintas (y aparentemente contradictorias) posiciones de sujeto de Guaman Poma en un artículo de 1995 titulado “Textos imborrables: Posiciones simultáneas y sucesivas del sujeto colonial”.<sup>34</sup> Adorno analiza la *Nueva crónica* a partir del expediente Prado Tello y sostiene que este punto de quiebre en la obra de Guaman Poma puede explicarse a partir de la disputa oficial de la que participó nuestro autor por el derecho a las tierras que habían sido propiedad de sus parientes.<sup>35</sup> Gracias a estos estudios hemos ido entendiendo mejor los distintos aspectos y los numerosos matices de la voz autorial construida por Guaman Poma, pero siempre privilegiando la perspectiva de la ciudad letrada. Enfocarnos en la “ciudad real” nos permite advertir que el cambio en la voz autorial se relaciona no sólo con el conflicto legal en torno a sus tierras sino también con los efectos a nivel subjetivo/corporal que se producen a partir de la disputa por el lugar, y con todo aquello vivenciado en su pasaje por las ciudades y por los tambos<sup>36</sup> del Tahuantinsuyu que el autor construye minuciosamente a través de texto e imágenes (f. 1004- f. 1103, 811-88).

El orden de estas secciones inscribe en la crónica de Guaman Poma aspectos concretos del proceso de la expansión incaica y la organización del Tahuantinsuyu, para los cuales no sólo era importante la ciudad o villa como centro de actividades (administrativas, culturales, religiosas, sociales, estatales) sino también el sistema de caminos y tambos que facilitaba la articulación y el funcionamiento del incanato en los niveles que mencionamos. Los caminos, los tambos, las ciudades fundadas por los incas, las sementeras, es en estos índices materiales que ingresan en el relato de Guaman Poma, que no pueden ser explicados por los referentes letrados clásicos, donde creo que se hace posible rescatar una memoria sensible de la situación colonial que de otro modo difícilmente podremos advertir. El modo en que el Guaman Poma “caminante” ha sido analizado a partir de la figura del peregrino en la tradición judeo-cristiana, por un lado, y la del peregrino en la tradición andina, es un buen ejemplo de la manera en que *la ciudad letrada* ha influido en las interpretaciones más aceptadas de estos capítulos de la *Nueva crónica*. Estos análisis señalan conjuntos de referentes, ya judeo-cristianos, ya andinos, de los que Guaman Poma estaría abrevando para construir su discurso (Adorno *Cronista y príncipe*; López-Baralt “Un ballo in maschera”; Fuchs; Tieffemberg “Autoría”). Sin desatender estas lecturas, mi análisis propone no perder de vista el pasaje “real” que relata Guaman Poma por un entorno físico colonial, en el que el autor indígena advierte la imposición de un nuevo orden de signos destinado a destruir el orden simbólico incaico, por un lado, y por otro la imposición de un nuevo

orden en la administración del espacio, las provincias, las ciudades, los barrios, las casas, etc. Lo llamativo es que el sujeto/cuerpo forma parte del espectro de niveles que Guaman Poma desarrolla en su relato, sugiriendo una concepción de la relación entre sujeto y espacio también culturalmente específica que nos hace repensar los términos de nuestros análisis, del mismo modo que hemos repensado los dibujos a partir de la concepción y representación incaicas del espacio, siguiendo los estudios de Adorno y López-Baralt.

Finalmente, y continuando en la línea de la profundización del modelo de la ciudad letrada a partir de la ciudad colonial y del esquema corporal de Fanon que desarrollé en las secciones anteriores, insisto en mover el análisis desde el plano de las representaciones hacia el plano real y subjetivo, a través del cuerpo del colonizado. Es posible analizar los índices materiales de las prácticas culturales y sociales de *agencias otras*, movilizadas por ejes subjetivos y epistémicos que el imaginario colonial hegemónico desplaza. En este sentido, podemos advertir que la usurpación que denuncia Guaman Poma abarca las tierras, las casas, las sementeras, los tambos, pero también los cuerpos de los mitayos, de las mujeres explotadas, violadas, o amancebadas con los españoles. Además, el cuerpo del autor que aparece en primer plano invita a dimensionar la conflictividad y la violencia de la ciudad colonial letrada y real sobre un sujeto que está siendo colonizado en el momento de su relato, cuyo discurso emerge desde una corporalidad (a la que Guaman Poma se refiere con frecuencia) determinada por dos culturas enfrentadas; un cuerpo cuyo lugar de enunciación es, al final del relato, Lima, la “ciudad real” y también la ciudad colonial del Tahuantinsuyu por excelencia. El capítulo termina con la entrada del autor a la ciudad de los Reyes de Lima (ésta sí fundada por los españoles),

Y así se fueron el dicho autor y el dicho pobre hombre y entraron a la dicha ciudad de Los Reyes de Lima bien tarde, y no hallaron posada ni quién le socorriera por ser tan pobre, durmieron en un zaguán, sin cenar bocado, y sus bestias sin yerba, porque traían tanta pobreza, y de allí se llegó más allá del callejón del Cercado y se metió en otra casa adelante del monasterio de las señoras Descalzas, pegado allí echo fuera a la calle porque le vieron tan pobre y roto, aunque le suplicó que por amor de Dios y de su Madre Santa María no hubo piedad del dicho pobre autor. (f. 1135, 907)

#### IV. Conclusión

En los estudios coloniales, la distinción entre “ciudad letrada” y “ciudad real” que estableció Rama y su explícito enfoque en la primera han contribuido a limitar los análisis al orden de los signos y de lo simbólico y a ignorar “la parte material, visible y sensible, del orden colonizador” (Rama 32). Si pretendemos continuar o retomar el proyecto de la descolonización de los estudios coloniales, es necesario identificar ciertas limitaciones que continúan vigentes y dificultan el proceso de descolonización y de “cambio de paradigma” que se planteó en los ochenta. Volcar nuestra atención hacia aspectos materiales y subjetivos que no son compre(h)endidos por la mirada filológica y entablar diálogo con otras disciplinas y vertientes crítico-teóricas, como el giro descolonial, son dos vías posibles, sobre las que sería productivo avanzar. Al mismo tiempo, dichas disciplinas y vertientes teóricas tendrían mucho que ganar de un diálogo con los estudios coloniales, que en los últimos treinta años han avanzado enormemente en la dirección del análisis de discurso, por un lado, y en algunos casos, más aislados, en la del análisis del poder colonial, sobre todo desde las perspectivas de raza/etnia, género y sexualidad. Visto como parte de este escenario, el concepto de ciudad letrada, sin una importante vuelta de tuerca, resulta insuficiente para encauzar perspectivas *otras* en nuestros estudios, y limitante en lo que se refiere a la inclusión efectiva de artefactos híbridos y no europeos, no necesariamente escriturarios, tanto en el canon colonial como en nuestros marcos epistémicos. Al mismo tiempo, creo que también es posible desarrollar estrategias de análisis textual que se enfoquen en aspectos físicos o materiales que ingresan en los textos coloniales y establecer un diálogo interdisciplinario desde nuestro campo de estudios.

El diálogo entre la ciudad letrada de Rama y la ciudad descolonial de Frantz Fanon sirve para instalar la ciudad real y el cuerpo como problemas que sería deseable que en nuestro campo fueran abordados de manera más dinámica, mientras que nos facilita algunas herramientas conceptuales del

“archivo colonial”, como lo llama De Oto (166). En este sentido, los capítulos finales de la *Nueva corónica y buen gobierno* de Guaman Poma de Ayala ofrecen algunas claves para cuestionar, desde un texto colonial producido por un sujeto indígena, la idoneidad del modelo de ciudad letrada, y dimensionar la violencia simbólica y real de las situaciones coloniales. Los índices materiales en la *Nueva corónica* nos permiten leer el relato de Guaman Poma “a contrapelo” de la ciudad letrada, a la vez que nos alertan sobre la presencia del cuerpo indio, pobre, desnudo y anciano del autor, que cobra conciencia de su vulnerabilidad ante un implacable proceso de colonización y de marginación. Ese proceso es relatado desde un lugar de enunciación específico: el Tahuantinsuyu, que está atravesando cambios materiales que repercuten en el orden de los sujetos/cuerpos. Aquí analicé los capítulos de los tambos y las ciudades, pero podrían analizarse otros aspectos de la *Nueva corónica* en que el estado límite de los cuerpos y la situación física del Perú de la conquista irrumpen y ponen en crisis el orden del discurso. Creo que esto nos muestra claramente un límite con respecto a las posibilidades del análisis discursivo. Reflexionar sobre la ciudad colonial “real” es una manera de incorporar el orden de lo material a nuestros análisis y de repensar la circulación de los discursos como un aspecto que sólo puede ofrecernos un entendimiento parcial de las situaciones coloniales así como de los efectos del colonialismo ibérico en el entorno físico del Nuevo Mundo. En el fondo se trata de hacer visibles las profundas e irresueltas heridas que ha dejado el colonialismo en el entorno latinoamericano, de entender y dimensionar en tiempo y espacio el estado permanente de violencia y marginación que hace a cualquier ciudad “real” latinoamericana. Descolonizar los estudios coloniales es también escuchar esos relatos, sensibilizarse, indignarse, actuar desde nuestro lugar ante los índices físicos y materiales de la violencia colonial. No se trata de otorgarles entidad, pues ya la tienen. Se trata de dejar de voltear la mirada hacia otro lado. Mirar de este otro modo nos exige desprendernos del juego interpretativo dominante y atravesar los muros conceptuales, metodológicos, disciplinarios, epistémicos e ideológicos que la ciudad letrada nos legó.

#### Obras citadas

- Adorno, Rolena. *Cronista y príncipe. La obra de Felipe Guaman Poma de Ayala*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editor: 1992. Impreso.
- . *Guaman Poma y su crónica ilustrada del Perú colonial. Un siglo de investigaciones hacia una nueva era de lectura*. Copenhague: Museum Tusulanum Press, 2001. Impreso.
- . “La ‘ciudad letrada’ y los discursos coloniales”. *Hispanamérica* 16.48 (1987): 3-24. Impreso.
- . “Nuevas perspectivas en los estudios literarios coloniales hispanoamericanos”. *Revista de crítica literaria latinoamericana* 28 (1988): 11-28. Impreso.
- . “Textos imborrables. Posiciones simultáneas y sucesivas del sujeto colonial”. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 21, 41 (1995): 33-49. Impreso.
- . *Guaman Poma: Writing and Resistance in Imperial Peru*. Austin: U of Texas P, 2000. Impreso.
- Aguilar, Gonzalo. “Los intelectuales de la literatura: cambio social y narrativas de identidad”. *Historia de los intelectuales en América Latina, II. Los avatares de la “ciudad letrada” en el siglo XX*. Buenos Aires: Katz, 2010. 685-712. Impreso.
- Almandoz, Armando. “Notas sobre historia cultural urbana. Una perspectiva latinoamericana”. *Perspectivas urbanas* 1 (2002): s/n. Web.
- Alonso, Carlos. “Rama y sus retoños. Figuring the Nineteenth Century in Spanish America”. *Revista de Estudios Hispánicos* 28.2 (1994): 3-24. Impreso.
- Altuna, Elena. *El discurso colonialista de los caminantes (siglo XVII-XVIII)*. Ann Arbor: Centro de Estudios Literarios Antonio Cornejo Polar y Latinoamericana Editores, 2002. Impreso.
- Catelli, Laura. “¿Por qué estudios coloniales latinoamericanos? Tendencias, perspectivas y desafíos actuales de la crítica colonial”. *Cuadernos del CILHA* 13.17 (2012): 44-55. Impreso.
- . “‘Y de esta manera quedaron todos los hombres sin mujeres’: el mestizaje como estrategia de colonización en La Española”. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 74 (2011): 217-237. Impreso.

- Colombi, Beatriz. "La gesta del letrado (sobre Ángel Rama y *La ciudad letrada*)". *Orbis Tertius. Revista de teoría y crítica literaria* 12 (2006): s/n. Web.
- De Oto, Alejandro. "Aimé Césaire y Frantz Fanon. Variaciones sobre el Archivo Colonial/Descolonial". *Revista Tabula Rasa* 15 (2011): 149-69. Web.
- Deler, Jean-Paul. "La ciudad colonial andina". *Procesos, Revista Ecuatoriana de Historia* 27 (2008): 5-17. Impreso.
- Fanon, Frantz. *Los condenados de la tierra*. [1961]. Trad. Julieta Campos. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1963. Impreso.
- . *Piel negra, máscaras blancas*. [1952]. Trad. Ángel Abad. Buenos Aires: Editorial Abraxas, 1973. Impreso.
- Fuchs, Barbara. *Mimesis and Empire: The New World, Islam, and European Identities*. Cambridge: Cambridge UP, 2001. Impreso.
- Gasparini, Graziano y Margolies, Luise. *Arquitectura Inka*. Caracas: Centro de Investigaciones Históricas y Estéticas, Universidad Central de Venezuela, 1977. Impreso.
- Gilman, Claudia. "América Latina, ciudad, voz y letra". *Prismas, Revista de Historia Intelectual* 10 (2006): 157-161. Impreso.
- Hill Boone, Elizabeth y Walter Mignolo. *Writing Without Words: Alternative Literacies in Mesoamerica and the Andes*. Durham: Duke UP, 1994. Impreso.
- López-Baralt, Mercedes. *Guaman Poma, autor y artista*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1993. Impreso.
- . *Icono y conquista: Guaman Poma de Ayala*. Madrid: Hiperion, 1988. Impreso.
- . "Un ballo in maschera: Hacia un Guaman Poma múltiple". *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 21.41 (1995): 69-93. Impreso.
- Martínez, María Elena. *Genealogical Fictions: Limpieza de Sangre, Religion, and Gender in Colonial Mexico*. Stanford: Stanford UP, 2008. Impreso.
- Martínez-San Miguel, Yolanda. "Coloniality of Diasporas: Racialization of Negropolitans and Nuyoricans in Paris and New York". *Hispanic Caribbean Literature of Migration: Narratives of Displacement*. Ed. Vanesa Pérez Rosario. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2010. 189-206. Impreso.
- . *From Lack to Excess: "Minor" Readings of Latin American Colonial Discourse*. Cranbury, NJ: Associated University Presses, 2008. Impreso.
- Mazzotti, José Antonio. "Creole Agencies and the (Post)Colonial Debate in Spanish America". *Coloniality at Large: Latin America and the Postcolonial Debate*. Eds. Mabel Moraña et al. Durham: Duke UP, 2008. Impreso.
- Mignolo, Walter D. "La lengua, la letra y el territorio (o la crisis de los estudios literarios coloniales)". *Dispositio* 28-29 (1986): 137-60. Impreso.
- . "La opción decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto y un caso". *Revista Tabula Rasa* 8 (2008): 243-81. Impreso.
- . "La semiosis colonial: la dialéctica entre representaciones fracturadas y hermenéuticas pluritópicas". *Adversus Revista de Semiótica* 3 (2005): s/n. Web.
- Moraña, Mabel. *Ángel Rama y los estudios latinoamericanos*. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 1997. Impreso.
- . "De la *Ciudad letrada* al imaginario nacionalista: Contribuciones de Ángel Rama a la invención de América". *Esplendores y miserias del siglo XIX. Cultura y sociedad en América Latina*. Eds. Beatriz González-Stephan, Javier Lasarte, Graciela Montaldo y Julia Daroqui. Caracas: Monte Ávila/Ediciones de la Universidad de Simón Bolívar, 1995. 41-51. Impreso.
- Morse, Richard. M. *La investigación urbana latinoamericana: tendencias y planteos*. Buenos Aires: Ediciones de la Sociedad Interamericana de Planificación, 1971. Impreso.

- Palermo, Zulma. "Una violencia invisible. La 'colonialidad del saber'". *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales. Universidad Nacional de Jujuy* 38 (2010): s/n. Web.
- Poma de Ayala, Felipe Guaman. *Nueva corónica y buen gobierno*. [1615]. Ed. Franklin Pease G.Y. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2008. Impreso.
- Prado Tello, Elías y Alfredo Prado Tello, eds. *Y no ay remedio...* Lima: Centro de Investigación y Promoción Amazónica, 1991. Impreso.
- Quispe-Agnoli, Rocío. "'Yo y el Otro': identidad y alteridad en la 'Nueva Corónica y Buen Gobierno'". *MLN* 119. 2 (2004): 226-51. Impreso.
- Rabasa, José. "De la *allegoresis* etnográfica en *Naufragios* de Alvar Núñez Cabeza de Vaca". *Revista Iberoamericana* 61.170-171 (1995): 175-85. Impreso.
- Rama, Ángel. *La ciudad letrada*. Hanover: Ediciones del Norte, 1984. Impreso.
- Ramos, Julio. *Desencuentros de la modernidad en América Latina. Literatura y política en el siglo XIX*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1989. Impreso.
- Restrepo, Eduardo. *Antropología y estudios culturales. Disputas y confluencias desde la periferia*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2012. Impreso.
- Restrepo, Eduardo y Axel Rojas. *Inflexión decolonial: fuentes, categorías y cuestionamientos*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2010. Impreso.
- Rostworowski, María. *Historia del Tabuantsuyu*. [1988]. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2011. Impreso.
- Seed, Patricia. *Ceremonies of Possession in Europe's Conquest of the New World, 1492-1640*. Nueva York: Cambridge UP, 1995. Impreso.
- . "Colonial and Postcolonial Discourse". *Latin American Research Review* 26.3 (1991): 181-200. Impreso.
- Silverblatt, Irene. "Imperial Dilemmas, the Politics of Kinship, and Inca Reconstructions of History". *Comparative Studies in Society and History* 30.1 (1988): 83-102. Impreso.
- Spalding, Karen. "Social Climbers: Changing Patterns of Mobility Among the Indians of Colonial Peru". *The Hispanic American Historical Review* 50.4 (1970): 645-64. Impreso.
- Spitta, Silvia. "Más allá de la ciudad letrada". *Más allá de la ciudad letrada: crónicas y espacios urbanos*. Eds. Boris Muñoz y Silvia Spitta. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 2003. Impreso.
- Taylor, Diana. *The Archive and the Repertoire: Performing Cultural Memory in the Americas*. Durham: Duke UP, 2003.
- Tieffemberg, Silvia. "Autoría, legitimidad, espacialidad en la obra de Guamán Poma de Ayala". *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 60 (2004): 211-228. Impreso.
- . "Vivisecciones textuales en una crónica rioplatense del siglo XVII". *Construcciones culturales del mundo urbano americano*. Eds. Miguel Guérin et al. Córdoba: Ediciones del Boulevard, 2010. 233-44. Impreso.
- Verdesio, Gustavo. "Revisando un modelo. Ángel Rama y los estudios coloniales". *Ángel Rama y los estudios latinoamericanos*. Ed. Mabel Moraña. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 1997. 235-48. Impreso.
- . "Todo lo que es sólido se disuelve en la academia: sobre los estudios coloniales, la teoría poscolonial, los estudios subalternos y la cultura material". *Revista de Estudios Hispánicos* 35 (2001): 633-58. Impreso.
- . "Colonialismo acá y allá. Reflexiones sobre la teoría y la práctica de los estudios coloniales a través de fronteras culturales". *Cuadernos del CILHA* 13.17 (2012): 176-192. Impreso.
- Vidal, Hernán. "The Concept of Colonial and Postcolonial Discourse: A Perspective from Literary Criticism". *Latin American Research Review* 28.3 (1993): 113-19. Impreso.

Zuidema, Tom R. "Hierarchy and Space in Incaic Social Organization". *Ethnohistory* 30.2 (1983): 49-75. Impreso.

<sup>1</sup> Y que, además, entabla diálogo con las críticas que Carlos Alonso (1994), Julio Ramos (1989) y Mabel Moraña (1995) hicieron al estudio de Rama en aquel entonces.

<sup>2</sup> Observación que Verdesio toma de Mabel Moraña, para quien *La ciudad letrada* se erige sobre una perspectiva culturalista en que "los procesos de institucionalización literaria y las prácticas culturales elaboradas durante la colonia y la república tienden a autonomizarse del proceso histórico, político y económico que se sobreentiende como *background* sobre el cual la sociedad va formalizando su imaginario" (Moraña *Ángel Rama y los estudios latinoamericanos*, 4). La observación de Moraña se entiende más a fondo si tenemos en cuenta que los modelos de análisis culturalistas tienen su origen en la antropología, y entienden la cultura como un objeto autónomo e immanente, en vez de abordarla como un campo atravesado por relaciones de poder en el que individuos y grupos entran en confrontación y lucha, estableciendo relaciones de poder. Eduardo Restrepo (2010) ha enfatizado la necesidad de visualizar en los estudios culturales el hecho de que el campo de la antropología ha criticado y se ha alejado de los modelos culturalistas (128), observación que extendemos a los estudios coloniales.

<sup>3</sup> José Rabasa insistió también en este punto pero con relación a la crítica sobre los *Naufrajos y Comentarios* de Alvar Núñez Cabeza de Vaca, advirtiendo que "[s]i en Alvar Núñez se critica así como se desarrolla el proyecto imperial de Carlos V, a nosotros nos toca vigilar que nuestro lenguaje y concepción del mundo no reproduzcan categorías eurocéntricas" ("De la *allegoresis*" 180).

<sup>4</sup> "Mientras que la ciudad letrada actúa preferentemente en el campo de las significaciones y aun las autonomiza en un sistema, la *ciudad real* trabaja más cómodamente en el campo de los significantes y aun los segrega de los encadenamientos lógico-gramaticales [...]. Las ciudades despliegan suntuosamente un lenguaje mediante dos redes diferentes y superpuestas: la física que el visitante común recorre hasta perderse en su multiplicidad y fragmentación, y la simbólica que la ordena e interpreta, aunque sólo para aquellos espíritus afines capaces de leer como significaciones los que no son nada más que significantes sensibles para los demás y, merced a esa lectura, reconstruir el orden" (Rama 40).

<sup>5</sup> La bibliografía sobre la crisis de los ochenta es bastante extensa. Ver Mignolo (1986), Adorno (1988), Seed (1991), Vidal (1993). Para un recorrido de los puntos principales y las consecuencias de esta "crisis" ver Martínez-San Miguel, "Introduction" (2008, 15-41), Catelli (2012), Verdesio (2001, 2012).

<sup>6</sup> Un caso ejemplar en este sentido es *Writing Without Words: Alternative Literacies in Mesoamerica and the Andes*, de Hill Boone y Mignolo (1994).

<sup>7</sup> He desarrollado esta posición en mayor detalle en la introducción al dossier *Tendencias, perspectivas y desafíos actuales de los estudios coloniales*, "¿Por qué estudios coloniales latinoamericanos? Tendencias, perspectivas y desafíos actuales de la crítica colonial". En síntesis, "[e]ntiendo que una de nuestras tareas como críticos provenientes del campo de los estudios coloniales hoy es ser capaces de identificar desafíos metodológicos, disciplinares y pedagógicos específicos para continuar llevando adelante la agenda descolonizadora que ha caracterizado una vertiente de nuestro campo de estudios que comenzó a desarrollarse a partir de la crisis de los ochenta y el llamado 'cambio de paradigma'. En este marco, este dossier sobre el estado de la cuestión de los estudios coloniales tiene como objetivo general presentar un conjunto representativo, pero no exhaustivo, de trabajos que articulan algunas de las perspectivas críticas que han surgido del campo en tiempos recientes, y que a mi modo de ver ponen en relieve la presencia de un notable giro interdisciplinario que avanza sobre un amplio campo de discursos, desde la filosofía, los discursos raciales, la traducción, la arqueología, hasta la crítica ecológica. De más está decir que dicho giro no es extensible a la totalidad del campo de estudios, que de muchas maneras continúa estando configurado según lo mapeara Mignolo en "La lengua, la letra y el territorio" (1986), hace casi treinta años" (s/n). Es fundamental la visión crítica de la configuración actual del campo de Gustavo Verdesio, particularmente a propósito de su estancamiento con respecto al "cambio de paradigma" (2001; 2012).

<sup>8</sup> La grafía del término varía, de descolonial, a decolonial, a de-colonial. Acá usamos "descolonial", que se encuentra más comúnmente, para referirnos a la corriente de pensamiento en general.

<sup>9</sup> Debo insistir en que mi reflexión se circunscribe al campo de los estudios coloniales, ya que la bibliografía proveniente del latinoamericanismo sobre *La ciudad letrada* y sobre la obra de Rama en general es sumamente vasta y

cualquier intento de resumirla y entrar en diálogo crítico con ella aquí sería un despropósito. De todos modos, en mi análisis incorporo algunas colaboraciones, a sabiendas de que toco sólo de manera tangencial un debate de suma densidad sobre un estudio sobre el que no hay ningún tipo de consenso y que afortunadamente continúa generando debates.

<sup>10</sup> “Desde la remodelación de Tenochtitlán, luego de su destrucción por Hernán Cortés en 1521, hasta la inauguración en 1960 del más fabuloso sueño de urbe de que han sido capaces los americanos, la Brasilia de Lúcio Costa y Oscar Niemeyer, la ciudad latinoamericana viene siendo básicamente un parto de la inteligencia, pues quedó inscrita en un ciclo de la cultura universal en que la ciudad pasó a ser el sueño de un orden y encontró en las tierras del Nuevo Continente, el único sitio propicio para encarnar” (Rama 17).

<sup>11</sup> La relación entre los proyectos arquitectónicos y urbanos y los cuerpos es un principio que muchas veces los propios arquitectos o urbanistas tienden a olvidar. La escala de Brasilia es un ejemplo actual pero patente de la primacía que tienen las formas por encima de los cuerpos en la arquitectura y en el urbanismo.

<sup>12</sup> Se llevó a cabo en Stanford University, en el marco del “41<sup>st</sup> International Congress of Americanists”.

<sup>13</sup> Almandoz (2002) ofrece un buen resumen de este debate y de las propuestas de sus principales referentes.

<sup>14</sup> El estudio de Martínez (2008) es crucial para entender los distintos niveles discursivos, las etapas de desarrollo y los mecanismos de implementación del sistema de castas.

<sup>15</sup> Claudia Gilman considera que la distinción es limitante incluso para el análisis del propio Rama (159).

<sup>16</sup> Verdesio reflexiona de manera optimista sobre esta ambivalencia en Rama (“Revisando”, 241-43).

<sup>17</sup> Comparación que se vuelca a la compilación de un volumen que incluye ensayos que “se acercan a los espacios urbanos a través de la literatura y el arte, mientras que otros, como Flores Galindo, se centran en una tradición no letrada para hablarnos de la ciudad sumergida en toda teorización sobre la ciudad” (Spitta 12).

<sup>18</sup> Siguiendo una lógica similar, he analizado la presencia de las mujeres taínas en las casas de los conquistadores españoles en el periodo de contacto a partir de los restos de alfarería utilitaria taína encontrados en excavaciones arqueológicas de la Española (Catelli 2011).

<sup>19</sup> El *Diario* de Rama es muy esclarecedor con respecto a su posición ante el desarrollo y la configuración de lo que hoy llamamos el campo de los estudios latinoamericanos. También, para un recorrido somero de la constelación de críticos latinoamericanistas a la que perteneció Rama y de la trayectoria del crítico uruguayo, ver Aguilar (2010).

<sup>20</sup> Según Mignolo, la noción de “semiosis colonial” “es preferible a la de ‘discurso colonial’ en la medida en que define un dominio de interacciones poblado por distintos sistemas de signos. El concepto de ‘semiosis colonial’, finalmente, señala las fracturas, las fronteras, y los silencios que caracterizan las acciones comunicativas y las representaciones en situaciones coloniales, al mismo tiempo que revela la precariedad hermenéutica del sujeto que se da por tarea su conocimiento y/o comprensión” (“La semiosis” s/n). Este concepto, que Mignolo y otros han utilizado para proponer abordajes a artefactos culturales no europeos, también permite pensar en entramados discursivos en los cuales el estatus de los objetos culturales producidos en la colonia es permanentemente cuestionado. Me interesa el concepto de semiosis colonial en la medida en que nos obliga a pensar los objetos culturales, sean los que fueren, en su función de índices de las relaciones de poder coloniales.

<sup>21</sup> Un aspecto sobre el cual, como han señalado Eduardo Restrepo y Axel Rojas, el “giro descolonial” adeuda una profundización adecuada (213).

<sup>22</sup> En el marco del criollismo, Mazzotti ha propuesto pensar en “agencias” en lugar de “sujetos” para entender la identidad de los criollos letrados como relacional o posicional, en términos de agencias que se forjan, se definen y redefinen de manera no lineal, con frecuencia de modo ambivalente, a partir de múltiples facetas que alcanzan los planos de lo económico, lo político y lo discursivo (93). Utilizo aquí el concepto de agencia para destacar la relacionalidad de los sujetos/cuerpos y sus prácticas en el marco de la ciudad.

<sup>23</sup> Como se sabe, Fanon rearticula la existencia corporal de Merleau-Ponty a partir del racismo como eje (junto a las jerarquías de género) de las relaciones de poder coloniales.

<sup>24</sup> En *Phénoménologie de la perception* (1945).

<sup>25</sup> Como ha señalado Colombi, “[a] más de dos décadas de su primera edición en 1984, *La ciudad letrada* aparece como un libro precursor de las tendencias críticas que ocuparán a los estudios latinoamericanos en los años siguientes, entre otros, los estudios culturales y postcoloniales, espaciales y urbanísticos, la cultura popular, la dupla oralidad y escritura, los nuevos estudios sobre la colonia, y, particularmente, la historia de los intelectuales” (s/n).

<sup>26</sup> Sobre la violencia epistémica, ver Palermo (2010).

<sup>27</sup> Martínez-San Miguel destaca la importancia que tiene en Fanon el lugar de enunciación para la negociación de la identidad colonial/imperial (“Coloniality”, 192-94).

<sup>28</sup> Traslados que Martínez-San Miguel identifica en Fanon y relaciona con situaciones de “migración intracolonia”, las cuales ocurrirían no solamente durante la etapa de dominación colonial, sino que persistirían en situaciones poscoloniales (“Coloniality” 193-94).

<sup>29</sup> Seed ha comparado las distintas ceremonias de posesión europeas en el marco del colonialismo, destacando que el lenguaje, la cultura, y el discurso tienen efectos no solamente duraderos sino también tangibles en los procesos de colonización (*Ceremonies*). Creo que las conexiones reconocidas por Seed, junto a la información recabada por Silverblatt, nos ayudan a tener una visión más completa y profunda del sentido y el alcance de la afirmación de Guaman Poma.

<sup>30</sup> Guaman Poma explica las distintas funciones de las *acllacona* (f.298-f. 302, 223-29).

<sup>31</sup> Véase Silverblatt (1988).

<sup>32</sup> Ver Rostworowski para más detalles sobre las etapas y el rol de la red vial en la expansión del incanato, precisando que “los caminos no fueron un producto del incario” sino que “debieron existir mucho tiempo antes para unir a los diversos grupos étnicos y a los principales santuarios o huacas (97-103). Allí la peruanista comenta sobre la construcción de caminos y puentes y ofrece bibliografía sobre estos aspectos específicos.

<sup>33</sup> Los trabajos de Altuna (2002) y Tieffemberg (2010) sobre el cuerpo, los viajeros y los caminantes en el Río de la Plata permiten pensar en Guaman Poma en estos términos.

<sup>34</sup> Hay dos aspectos de la obra de Guaman Poma que han sido analizados con especial atención. Primero, la cuestión iconográfica trabajada por Adorno (1988) y López-Baralt (1993) que basan sus análisis en la idea andina del espacio que se refleja en los dibujos de *El nueva corónica*. Segundo, la construcción de una voz autorial basada en lo que varios críticos han dado en denominar un sujeto múltiple. López-Baralt (1995); Adorno (1989, 1995, 2000); Quispe-Agnoli (2004). Mercedes López-Baralt ve la construcción de la voz autorial de Guaman Poma como una “sucesión de máscaras”. Los aspectos que López-Baralt analiza en ese artículo, sin embargo, son sólo cuatro: “Quisiera entonces detenerme en sólo cuatro de ellas, que muestran al autor como señor y príncipe o segunda persona del rey, como los dioses andinos Viracocha y Pariacaca, y como pintor. Me parece que son suficientes para considerar a la *Nueva corónica* como un *ballo in maschera* andino” (“Un ballo” 71, 74). La descripción de López-Baralt de la multiplicidad de máscaras autoriales que se suceden en la obra permite obtener una noción rápida de la complejidad retórica que se despliega en el texto, así como de la dificultad de situar al cronista indígena en un lugar de enunciación fijo, y también de las categorías a través de las cuales ha sido caracterizado en nuestro campo de estudios. Rocío Quispe-Agnoli ha tratado el problema de la disgregación de la voz autorial en este texto en términos de una multiplicidad de posiciones adoptadas por Guaman Poma como sujeto cultural en el contexto colonial: “En este texto, el enunciador del texto es un yo indígena andino en posición aparentemente subalterna, que asume plenamente su agencia *textual* a lo largo de casi 1200 folios” (227, mi énfasis). En numerosas ocasiones, Adorno se ha dedicado a analizar la multiplicidad de posiciones de sujeto asumidas por Guaman Poma y, a partir de la aparición del Expediente Prado Tello (Adorno 1993; 1995, 37-38; Prado Tello 1991), ha propuesto un análisis de Guaman Poma en un eje diacrónico a fin de apreciar las posiciones sucesivas de sujeto que se van desdoblado en la medida en que su situación jurídica cambió a lo largo de un periodo extenso de veinte años.

<sup>35</sup> Sus adversarios en esta disputa eran indios chachapoyas, que no pertenecían a la casta noble inca. Los chachapoyas se habían aliado con los españoles dándoles considerable apoyo militar, según John Murra, “The Chachapoyas quickly assimilated themselves into the royal forces as ‘modern soldiers’” (citado en Adorno, *Writing and Resistance* xxix). Esa alianza influyó en que el resultado del litigio les fuera favorable a los chachapoyas. Este ejemplo muestra un doble efecto de las alianzas de algunos grupos con los españoles: una posición más ventajosa en las relaciones de poder para el grupo que hace la alianza, y la debilitación de la posición de poder de la nobleza. Por eso, para Guaman Poma debe haber sido un profundo golpe cuando el resultado de la disputa le fue desfavorable. Adorno, en *Writing and Resistance*, hace un recuento verdaderamente minucioso que demuestra la complejidad de la situación social andina a mediados del siglo dieciséis. Por motivos de espacio y tiempo, menciono solamente los puntos más básicos de este importante episodio en la vida de Guaman Poma. Ver también “Textos imborrables”, donde Adorno sostiene que el resultado de este litigio fue un punto de quiebre que llevó a Guaman Poma a volverse crítico de la administración imperial española. Quispe-Agnoli también ha

---

analizado el episodio, señalando lo siguiente: “Mas aun, en 1595 certificó como notario público un reclamo legal por tierras para campesinos de Quinua y al mismo tiempo litigó por las tierras de Chupas. De acuerdo con el expediente Prado Tello en el que se contienen documentos legales que llevan la escritura y firma del cronista, éste asumía a veces el rol de litigante o demandante, y otras el de notario o escribano. Finalmente, en 1600, después de muchos reclamos por tierras usurpadas, recibió una sentencia: un castigo de doscientos azotes en la plaza pública y el destierro. Inicia entonces una serie de viajes por la zona de Guamanga. Según Adorno (“Textos imborrables”), éste es el momento en que Guaman Poma operó el paso de colaborador con iniciativas coloniales a activista de causas andinas. Es más, Adorno piensa que el fracaso de sus reclamos en el terreno legal y el castigo al que se le sometió, lo llevaron a la escritura de la *Nueva Corónica y Buen Gobierno*” (Quispe-Agnoli 236).

<sup>36</sup> Como indica Rostworowski, Guaman Poma confecciona una de las dos listas de los tambos del Tahuantinsuyu de las que disponemos actualmente, junto a las *Ordenanzas de Tambos* de Vaca de Castro de 1543 (104). Sobre la función y tipos de tambos en el Tahuantinsuyu, ver Rostorowski (103-6).