

NÚMERO 4
ISSUE 4

2010

LOS HIJOS DE LA CONQUISTA: OTRAS PERSPECTIVAS SOBRE EL «MESTIZO» Y LA TRADUCCIÓN A PARTIR DE *EL NUEVA CORÓNICA Y BUEN GOBIERNO DE FELIPE GUAMAN POMA DE AYALA*

Laura Catelli

Universidad Nacional de Rosario

**Introducción. El traslado transatlántico: perspectivas de aquí y de allá sobre «mestizo»**

No es algo comúnmente sabido que el término «mestizo» haya tenido en las colonias hispánicas, sobre todo en el periodo de la conquista, un sentido peyorativo. Sin embargo, como registra Covarrubias, era un término que se usaba en la península Ibérica para describir un tipo de animal, «el que es engendrado de diversas especies de animales; del verbo *misceo*, es, por mezclarse» (f. 109 v.). El diccionario de Corominas remite un sentido afín al de Covarrubias para el siglo XIII cuando, si se hablaba de «mestizos», se hablaba de

los animales mezclados de varios dueños o sin dueño conocido [...] en aquellos siglos guerreros las costumbres pastoriles andaban todavía mezcladas con la guerra de reconquista, o por lo menos persistía la tradición de tiempos anteriores, en que los cristianos apenas podían tener ganado con carácter permanente, y habían de contar con el que arrebataban a sus enemigos, hasta que estos se lo volvían a quitar. En este tiempo se hablaba nada más que de animalía mixta, de donde el colectivo romance mesta [...] (315)

Según estas definiciones, en la península Ibérica, «mestizo» se refería a la mezcla de castas de animales. Sin embargo, sabemos que en las Américas «mestizo» empieza a usarse como epíteto personal en el siglo XVI (Olaechea, 269). Ocurre en las colonias, entonces, una animalización de los hijos de españoles e indias, parte de un fenómeno que Javier Irigoyen García ha definido como el desarrollo de un lenguaje racial zootécnico. (1) De allí, justamente, proviene una de las principales connotaciones negativas de «mestizo» para la época.

Esta breve introducción sobre la historia del término *mestizo* tiene como propósito mostrar la centralidad del traslado de vocablos ibéricos al Nuevo Mundo, o sea, dentro del espacio imperial/colonial transatlántico. Nos interesan específicamente «mestizo» (2) porque se trata de un término que en la colonia pasa a formar parte de un léxico racial con múltiples capas de sentido. El análisis de «mestizo», en tanto parte de un léxico que se solidifica a lo largo el siglo XVI, revela algunos de los mecanismos discursivos que se desplegaron como parte de un proceso de dominación tan complejo como el de la conquista de las Américas.

El lugar ocupado por los fenómenos lingüísticos en esos procesos ha sido analizado desde muy diversas perspectivas. Aquí nos enfocamos en aquella que piensa la relación entre la traducción, el traslado y la conversión de sentidos a través del espacio imperial/colonial. En su estudio sobre el colonialismo español en las Filipinas, Vicente Rafael señala un relevante vínculo semántico entre *conquista*, *conversión* y *traducción*. Rafael explica que, según el *Diccionario* de la RAE, *conquista* no es solamente la ocupación forzada de un territorio, sino también ganar el amor o afecto de alguien mediante su sumisión voluntaria. *Conversión* literalmente significa el acto de cambiar una cosa en otra; y, en su uso más común, denota el acto de traer a alguien a una práctica o religión. Tanto *conversión* como *conquista* pueden referirse a un proceso por el que se irrumpe en el dominio territorial, emocional, religioso o cultural de un «otro» para declararlo como propio (Rafael, xvii). El sentido de *conversión*, nos recuerda Rafael, también abarca la sustitución de una palabra o una proposición por otra de igual significado y, de este modo, connota el tercer término, *traducción*,

Traducir (to translate), in fact, is synonymous with *convertir* (to convert), just as it can also refer to *mudar* (to change) and *trocar* (to exchange). One who translates is said by the Real Academia to «express in one language what has been written or previously expressed in another». Translation as expression is linked as well to the explanation (*explicación*) and interpretation (*interpretación*) of meaning and intention. It thus denotes events that take place within and between languages. Whereas conquest calls for the conversion of interest, translation may be seen to express and relate interests within and across linguistic boundaries. (Rafael, xviii)

Siguiendo las definiciones de Rafael, podemos sostener que los diferentes sentidos del término *mestizo* en el siglo XVI muestran un proceso de *conversión* en la medida en que literalmente se mudan los significados a los que se refiere el término, y connotan la *traducción* en la medida en que esa *conversión* se despliega como un ejercicio de poder que ocurre dentro de los confines de lo lingüístico pero cuyos efectos trascienden esos mismos límites. Las distintas *conversiones* del término que podemos rastrear son marcas que deja el ejercicio del poder al pasar por el lenguaje, o señas dejadas por el lenguaje cuando su constitución es explícitamente ejercicio de poder, como fue el caso en la conquista de las Américas.

En lo que sigue de este artículo me interesa reflexionar sobre el sentido del término *mestizo* en el contexto del discurso de Felipe Guaman Poma de Ayala, (3) un sujeto indígena bilingüe (quechua y español) y poseedor de conocimientos limitados sobre varias lenguas del Tiwantsuyo, letrado, testigo y protagonista de la disolución del orden incaico y de los funcionamientos y consecuencias del sistema de las dos repúblicas. En la primera parte, mi objetivo es trabajar una

perspectiva «otra» sobre el término *mestizo* en *El nueva corónica y buen gobierno* (1615).⁽⁴⁾ Esta obra de Guaman Poma muestra la complejidad de sentidos que se aloja bajo «mestizo», un término clave, objeto de múltiples traslados y de amplísima circulación en la literatura colonial hispanoamericana. Mi lectura pretende ampliar la lista de sus usos específicos en el periodo en cuestión, además de descubrir usos contemporáneos pero diversos del término que pueden explicar cómo emerge la figura de un sujeto y una clase social o casta que fue rápidamente marginada de los círculos de intercambio económico y político, no sólo de la república de españoles, sino en algunos casos también de la de indios. En la segunda parte, propongo que Guaman Poma construye un discurso que aboga por la profundización del modelo de repúblicas separadas dentro del imperio español. En el contexto de este discurso, es posible advertir que, al vincular a los mestizos con la pérdida del orden social y cultural, Guaman Poma indirectamente también relaciona la figura del mestizo con el proceso más amplio de la conversión, cuyo alcance percibe como cultural y social, además de religioso.⁽⁵⁾ En otras palabras, la obra de Guaman Poma relata aquello que Serge Gruzinski ha denominado como «el shock de la conquista» (32-51) desde una perspectiva indígena. En consecuencia, es posible sostener que la relación de Guaman Poma con la traducción, en tanto que ejercicio de poder que se radica en lo lingüístico pero que excede esos límites, está determinada por una visión crítica de la conversión, en el sentido religioso pero también cultural y lingüístico en que la define Rafael. A través nuestro análisis del sentido de «mestizo» que construye Guaman Poma en *El nueva corónica*, es posible entender un poco más sobre cómo se percibía el ejercicio de traducción en la conquista desde otras perspectivas.

El traslado del término de la Península a las Américas, como señalé, fue acompañado por una alteración de su sentido original. Corominas observa que el contexto en que aparece el término es el de «los siglos guerreros» en que «las costumbres pastoriles andaban todavía mezcladas con la guerra de reconquista». El uso más temprano que encuentra Olaechea no es en el masculino sino como «mestiza», en un testamento de 1531 (270-271). En las colonias, a lo largo del siglo XVI, «mestizo» pasa a utilizarse en lugar de la expresión «hijo de español habido en india» (Olaechea, 269). Nótese que en esta frase, la «india» está desobjetivada por la preposición «en», que reifica a la mujer indígena, transformándola en un contenedor para la reproducción. En el traslado del término de la Península a la colonia, el sentido bélico que destaca Corominas parece perderse a favor del sentido ganadero y reproductivo.

A esto se suma que, como la mayor parte de los conquistadores no contraían matrimonio con las indias con quienes tenían hijos —tal fue el caso de Cortés con doña Marina en México, por ejemplo— los mestizos que nacían de esas uniones eran generalmente hijos naturales.⁽⁶⁾ En efecto, la mayor parte de la población mestiza procedía de relaciones extramatrimoniales (desde situaciones de amancebamiento, barraganía en el caso de clérigos, encuentros casuales y violaciones), lo cual significaba que muchos mestizos eran hijos ilegítimos.⁽⁷⁾ Tal vez por eso la legislación constantemente hace yuxtaposiciones como la siguiente, contenida en una Real Cédula de 1549, en que se establece una clara asociación entre mulato, mestizo y «hombre que no fuese legítimo»: «estaba mandado que ningún mulato ni mestizo, ni hombre que no fuese legítimo pudiese tener indios» (Konezke, 62). Esta equivalencia entre mestizo e hijo ilegítimo deberá luego ser aclarada en las disposiciones legales: «Yo entiendo que esta prohibición sólo se debe practicar cuando estos tales mestizos o mulatos sobre esta mezcla tienen y padecen el defecto que en ellos es ordinario de ser ilegítimos, espurios o adulterinos» (Solórzano, citado en Konezke, 62). Esto muestra por qué vino a asociarse «hijo de español habido en india» con «ilegítimo»; y, cuando se comenzó a utilizar «mestizo», la asociación con la ilegitimidad de nacimiento ya estaba establecida. «Mestizo», como indica Covarrubias, viene del latín *misceo*, mezclar. De tal manera, además del sentido de «hijo de español habido en india», acarrea el sentido de mezcla ilegítima, es decir, mala casta. Además, como se puede apreciar en la disposición sobre la tenencia de indios citada por Konezke, ser mestizo, mulato, o ilegítimo resultaba en la privación de la posesión de haciendas, recibimiento de herencias, etc.

Muchos de los mestizos que se encontraron en la situación de exclusión que describe Konezke buscaron, sin embargo, la manera de acceder a los espacios de los que eran excluidos. A mediados del siglo XVI,

La legislación prohíbe que los mestizos sean proveídos en muchos cargos y oficios públicos, [por ejemplo] regidores, corregidores de indios. Pero eran tan numerosos los mestizos y tan entrelazados sus intereses y conexiones que a pesar de las prohibiciones legales y del resentimiento social de los blancos contra los mestizos, éstos muy frecuentemente encontraban acceso a los referidos cargos públicos. (Konezke, 62)

El movimiento de los mestizos en la sociedad colonial que describe Konezke estaba condicionado por un esquema legal dual que separaba la sociedad colonial en dos «repúblicas», la República de Indios y la República de Españoles. Ambas lo excluían. La historiadora María Elena Martínez argumenta que una de las consecuencias de esa organización fue una preocupación creciente con la idea de pureza de sangre,

A pesar de que los esfuerzos por mantener una estricta separación entre las dos repúblicas fracasaron, el modelo dual de organización social tuvo consecuencias sociales a largo plazo. No sólo llevó a que se establecieran instituciones legales y religiosas especiales, sino que extendió nociones de ciudadanía a la población nativa y produjo un discurso de pureza india que, a lo largo del periodo colonial, promovió entre las élites indígenas una preocupación con la sangre. (Martínez, 92; mi traducción)

La existencia de un sistema de dos repúblicas y una común preocupación con la legitimidad y la ilegitimidad es clave para entender cómo se construye el sentido colonial del término *mestizo*. Si bien aún es posible profundizar más nuestros conocimientos acerca de la visión y los prejuicios españoles con respecto a la población mestiza, existe una vasta literatura escrita por españoles que facilita que salga a la luz el sentido negativo que el vocablo tenía para los españoles en la colonia. Sin embargo, el sistema de dos repúblicas dentro de la misma sociedad —una de españoles y otra de indios— hace que nos preguntemos cómo veían los indígenas, desde otra perspectiva, el crecimiento de una población mestiza.

I. La figura del mestizo en *El nueva corónica y buen gobierno*

El Perú de fines del siglo XVI y principios del siglo XVII, donde situaremos el siguiente análisis, presenta un escenario social y político complejo, plagado de sublevaciones y violencia colonial y contracolonial. Allí compuso el indígena yarovilca Felipe Guaman Poma de Ayala una de las obras que más explícita y críticamente describe ese contexto.⁽⁸⁾ El ilustrador y escritor desplegaría una perspectiva crítica sobre los motivos y las consecuencias de la aparición de una población mestiza en el Tiwantinsuyo. Teniendo en cuenta la preocupación con la pureza en el Perú durante un periodo tan conflictivo, me interesa arrojar algunas observaciones sobre el sentido de «mestizo» en el contexto del discurso producido por Felipe Guaman Poma de Ayala. Dado que Guaman Poma establece un punto de vista como autor y como sujeto indígena, *El nueva corónica* resulta sumamente útil para hacer visibles las relaciones de adversariedad coloniales que rodean el despliegue del término *mestizo*.

Uno de los aspectos más analizados de la obra de Guaman Poma, además de la cuestión iconográfica,⁽⁹⁾ es la

construcción de la voz autorial de un sujeto que se entiende como múltiple. **(10)** Estos análisis complican la idea de una subjetividad indígena estática. Es decir que la perspectiva que presento aquí no tiene pretensión alguna de reducir una multiplicidad de discursos indígenas sobre los mestizos y el proceso de mezcla a la voz única de Guaman Poma. Al mismo tiempo, las diversas inflexiones que adopta la voz de este autor en su obra tampoco permitirían tal reducción. Mercedes López-Baralt ha visto la construcción de la voz autorial de Poma como una «sucesión de máscaras», **(11)** como cronista, príncipe (1995, 71) y pintor (1995, 74). La descripción de López-Baralt de la multiplicidad de máscaras autoriales que se suceden en la obra da 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. Rolena Adorno, que es sin duda quien más ha trabajado *El nueva corónica*, analiza la complejidad de Poma como sujeto en un artículo de 1995 titulado «Textos imborrables: Posiciones simultáneas y sucesivas del sujeto colonial» sobre una línea diacrónica, que compara las cambiantes posturas de Guaman Poma a partir de los documentos relativos a un litigio por unas tierras, **(12)** escrito varios años antes de que nuestro autor compusiera *El nueva corónica*. En este artículo, Adorno nos recuerda el intenso grado de fluctuación y contradicción en las voces de la conquista, inclusive en un mismo sujeto. Rocío Quispe-Agnoli, por su parte, ha tratado el problema de la disgregación de la voz autorial 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 1.200 folios» (227).

Con la notable excepción de Adorno, la mayoría de estas críticas han entendido la posición de Guaman Poma como sujeto cultural múltiple sobre la base de una estructura simbólica colonial que se representa como dicotómica, la de «Occidente» *versus* «mundo andino», que me parece necesario complicar. Por ejemplo, según sostiene Quispe-Agnoli:

El cronista andino se incorpora en su lector, e incorpora a su lector dentro de su propia agencia, implementando una enunciación plural del texto, una enunciación que abarca a ambos sujetos (el yo [indígena andino] y el tú [europeo], una manifestación de la identidad y la alteridad). Este fenómeno de indiferenciación entre el yo y el tú se manifiesta en una frase clave de uno de sus folios finales: «soy todos bosotros» (f. 964). Mediante la personificación de diversas voces coloniales, el yo amerindio que se reconoce en la agencia textual de Guaman Poma de Ayala, se fusiona con el *otro colonial colectivo*, *europeo* y *amerindio*. De esta manera, el camino hacia la adquisición del saber y la pérdida del poder tiene como resultado la incorporación de alteridad e identidad en un área donde los límites entre el yo y el otro se borran, *las diferencias entre los sujetos —que se plantean como opuestos y enfrentados en el pensamiento occidental— se disipan*. (248; mi énfasis)

Desde la lectura de cómo se representa el mestizo en esta obra, la afirmación de Quispe-Agnoli de que en la obra de Guaman Poma hay una desintegración de los límites de la identidad y la alteridad no se sostiene. Si bien el «diálogo» que establece el cronista con el «otro colonial colectivo, europeo y amerindio» establece ciertos mecanismos de identificación entre indígenas y españoles, sobre todo a través de la religión cristiana, el tratamiento que se les da a los mestizos en la obra más bien sugiere que Guaman Poma retraza los límites de la alteridad en términos de pureza de casta, proponiendo una división entre indios, españoles y negros *puros*, por un lado, y mestizos, mulatos, cholos, etc.

Guaman Poma tenía una visión enfáticamente negativa de los mestizos en el Perú. Es importante entender esa actitud en el contexto de su posición en la jerarquía racial y social del Perú en el inicio del siglo XVII y desde su postura de que debía mantenerse una separación entre españoles e indios. El hecho de que Guaman Poma era indígena puede malentenderse como señal de que ocupaba una posición de inferioridad en la sociedad colonial andina. Esto no está completamente equivocado, ya que dentro de un panorama general, formaba parte de un grupo dominado por los españoles. Pero hay que matizar también que Guaman Poma pertenecía a una rama de la élite incaica descendiente de Tupac Inca Yupanqui. Lo dice él mismo,

yo soy nieto de Topa Ynga Yupanque el rrey décimo deste rreyno, el quien fue el gran sauiu, porque la dicha *coya* mi madre, doña Juana Curi Ocllo, fue lexítima *coya* señora rreyna deste rreyno, Y ancí el príncipe don Melchor Carlos, Paullo Topa, Uiracocha Ynga, el quien fue a Castilla, el qual fue mi tio y otros señores Yngas, príncipes están bibo —tios tengo— y ací mi padre serbió a Dios y a su Magestad toda su uida. Yo también como Guaman, rey de las aues, buela más y balo más en el seruicio de Dios y de su Magestad. (1117)

Es claro en este pasaje que para Guaman Poma debía haber, por un lado, una separación de los linajes españoles y las *panacas*, y por otro lado una colaboración entre incas y españoles en los aspectos de la administración del Nuevo Mundo andino. Esto coincide con la observación de Adorno:

We find that Guaman Poma's assertions reflect the attitudes and actions of the Andean provincial elite from the mid-sixteenth century onward. On the whole, the native elite responded eagerly to the chance to seek offices and privileges in the colonial system. (2000, xxiii)

La posición que Guaman Poma ocupaba en la sociedad colonial presenta más detalles que hay que tener en cuenta. Sabemos que la sociedad incaica mantenía un rígido sistema de *ayllus* y *panacas* a partir del cual se garantizaba un estricto orden jerárquico. Ese sistema de diferenciación se manifiesta en la distinción que se hacía entre aquellas personas que pertenecían a un cierto conjunto de parientes —*ayllu* para la plebe y *panaca* para las élites— y el grupo de los *yanakuna*, cuyos miembros estaban alejados de su *ayllu* y formaban parte de la casa del *kuraka* como sirvientes. El *ayllu* es un modelo que continúa sin ser del todo entendido entre los especialistas (Jenkins, 167-168) pero para los propósitos de este análisis cabe señalar que la condición para la formación del *ayllu* era la común descendencia de todos sus miembros. Esa idea de descendencia común que estructuraba el *ayllu* y la *panaca* era también fundamental en la proceso de sucesión del poder político. Con la llegada de los españoles, algunos sectores de la clase noble se aliaron con los conquistadores, particularmente mediante el matrimonio entre mujeres nobles y hombres españoles. Pero los grados de alianza variaban y, en comparación con otros indígenas pertenecientes a la nobleza, la de Guaman Poma no era una posición particularmente influyente.

Es preciso señalar que el litigio en el que Guaman Poma participó y que se refleja en el Expediente Prado Tello fue por el derecho a unas tierras en Chupas, actualmente Ayacucho, que habían sido propiedad de sus parientes. Sus adversarios en esta disputa eran 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"» (Adorno, 2000, xxix). Esa alianza influyó en que el resultado del litigio por las tierras les fuera favorable a los chachapoyas. Este ejemplo muestra un doble efecto de las alianzas de algunos grupos con los españoles, que muchas veces se sellaban mediante el casamiento entre conquistadores e hijas de *kurakas* u otros principales: una posición más ventajosa en las relaciones de poder para el grupo que se aliaba con los conquistadores, y

la debilitación de la posición de poder de la nobleza incaica. Por eso, para Guaman Poma debe haber sido un profundo golpe cuando el resultado de la disputa le fue desfavorable. (13) Como indica Quispe Agnoli:

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, 12)

Es comprensible por qué para Guaman Poma el resultado del litigio podía verse como una señal de que el orden de la antigua sociedad estaba en un estado de extrema decadencia, una idea que se repite en *El nueva corónica*. La pérdida de tierras una vez pertenecientes a una casta cuyos privilegios eran incuestionables a manos de los chachapoyas muestran algunas de las consecuencias que tuvo la intervención de los españoles en la política local. La obra de Guaman Poma refleja el impacto que tuvo la colonización para algunos miembros de las castas más nobles: la pérdida de tierras y del poder que les aseguraba el antiguo orden incaico.

Este episodio, relatado desde el punto de vista de un sujeto indígena desposeído de sus privilegios, nos ayuda a entender la visión profundamente negativa de los mestizos y los mulatos que Poma plasma en su obra. Las relaciones sexuales que tenían lugar frecuentemente entre mujeres incas y conquistadores españoles dieron lugar al despliegue de un dispositivo de alianza, definido por Foucault como un sistema de matrimonios, el establecimiento y el desarrollo de lazos de parentesco y la transmisión de nombres y posesiones (106). Estas uniones tenían como objetivo la interrupción del sistema de las *panacas*, que en el orden incaico sostenía las jerarquías, los privilegios, etc., mediante el mantenimiento de los linajes y la pureza de sangre. Es por eso que, para Guaman Poma, la figura del mestizo es a lo largo del texto un símbolo del desorden social y moral de la sociedad incaica precolonial. Por otra parte, también trata despectivamente a los mulatos. Este detalle muestra que, desde su perspectiva, el problema era la mezcla de castas en sí, ya que afectaba, negativamente, el orden social.

En la sección «Camina el autor» de *El nueva corónica*, Poma relata un largo viaje a Lima en el que se intensificaron sus sentimientos negativos hacia los españoles colonizadores. (14) El tema recurrente es «la destrucción del pueblo andino por la multiplicación de los mestizos y la falta de prole de los indios» (Adorno, 1989, 72), tanto que llega a indicarle al rey que, «Aumente yndios y se rreduzca en sus pueblos y multiplique yndios. Y deje de multiplicar mestizos, cholos, mulatos, sanbahigos, cin probecho de la corona rreal» (Guaman Poma, 215). También en esta sección comenta la vida urbana de los indios, donde es evidente la asociación entre la mezcla de castas del sistema antiguo, el mestizaje y el desorden social, que se plasma en la expresión «el mundo al revés»,

En seruijio de Dios y de la corona rreal de su Magestad el dicho autor, auindo entrado a la dicha ciudad de los Reyes de Lima, uido atestado de yndios ausentes y cimarrones hechos *yanaconas* [criado], oficiales siendo *mitayos* [que presta trabajo], yndios uajos y tributarios, se ponían cuello y ci bestía como español y ci ponía espada y otros se tresquilaua por no pagar tributo ni seruir en las minas. *Ues aquí el mundo al rreués*. Y aci, como uen estos yndios ausentes, se salen otros yndios de sus pueblos y no ay quien pague el tributo ni ay quien cirua en las dichas minas. Y acimismo uido el dicho autor muy muchas yndias putas cargadas de mesticillos y de mulatos, todos con faldelines y butines, escofietas. Aunque son casadas, andan con españoles y negros. Y ancí otros no se quieren casarse con yndio ni quiere salir de la dicha ciudad por no dejar la putiría. Y están lleenos de yndios en las dichas rancherías de la dicha ciudad y no ay rremedio. Y hazen ofensa en el seruijio de Dios, nuestro señor, y de su Magestad. Y ancí no multiplican los dichos yndios en este rreyno. (1138, mi énfasis)

En este lamento por el orden perdido, Guaman Poma describe los efectos negativos del despliegue del dispositivo de alianza, o el mestizaje, como modo de intervenir en los escenarios políticos, económicos y sociales locales y alterar el ejercicio y las relaciones de poder.

Su visión del español refleja también esa preocupación con la alteración del orden social generada por la conquista. En la sección de *El nueva corónica* en que se dedica a describir los miembros de la sociedad colonial andina, hace una categorización de acuerdo con etnia y ocupación (que desde la perspectiva del sistema incaico era indicativa de la posición social) que es seguida por una descripción sobre la calidad moral del sujeto. Por ejemplo, hay una enumeración minuciosa de todos los tipos de mayordomos,

Mayordomos deste rreyno de los encomenderos de cobrar tributo y mayordomos de las estancias y de sementerías y de ingenios y de obrages, trapiches y de güertas y uñas y de las minas de los Andes, de *coca*, mayordomo de casa, mayordomo de corregidor y de padre y de otros españoles ricos. (550)

La enumeración sirve para transmitir un sentido de la (des)organización del espacio colonial y del nivel de penetración social de los españoles. Además de españoles mayordomos, se describen los corregidores, los padres, los tamberos, los pasajeros, los «gvagvamuñdos». El juicio moral que hace Guaman Poma de todos ellos, sin embargo, es básicamente el mismo: «El y sus compañeros, todos están amanebados y rroban a los yndios y están cargado de hijos mesticillos y mesticillas y desuirgan las donzellas, hijas de los pastores, ganaderos y de yndios cirues» (550). En estos pasajes se puede advertir que, para Guaman Poma, el mestizo encarna un símbolo del descalabramiento del orden social porque es el resultado de la mezcla de las castas india y española. Se puede notar, sin embargo, que veía en el español un agente de ese proceso, ya que la acusación general que dirige hacia todos los españoles que menciona en el pasaje es que «desvirgan» a las doncellas indias. La visión del español como agente del despliegue del dispositivo de mestizaje explica su visión de la conquista como una transformación negativa, plasmada en la constante repetición de la frase «no hay rremedio en este rreyno». Guaman Poma describe la desarticulación de la sociedad incaica y la formación de la sociedad colonial en el contexto de la historia de la conquista, pero asocia la corrupción moral y social del tejido social indígena con el mestizaje, cuando denuncia que los españoles tomaban mujeres indígenas, produciendo así una creciente población de «mesticillos y mesticillas» (fig. 1). Es en este sentido que el mestizo representa un símbolo del desmantelamiento del incanato en la obra.

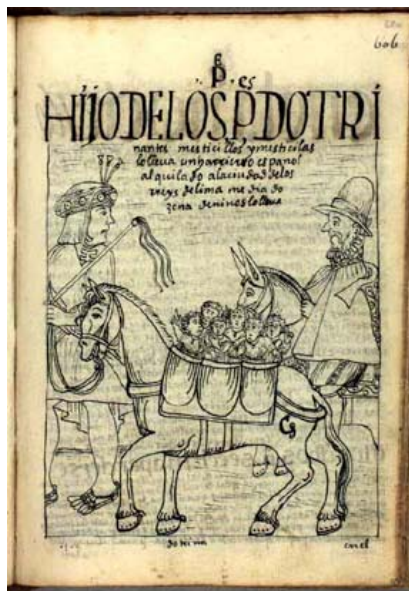


Fig. 1. Felipe Guaman Poma de Ayala. Hijo de los padres dotrinantes mesticillos y mesticillas. Lo lleva un harriero español alquilado a la ciudad de los Reyes de Lima, media dozana de niños lo lleva (606).

Visto desde este contexto, es sorprendente que Guaman Poma haya sido partidario de que se mantuviera un soberano español, pero cabe matizar que lo era siempre y cuando el poder local fuera puesto en manos de la clase noble incaica local, y no en manos de españoles, y menos en manos de mestizos. Adorno señala: «Las autoridades coloniales reconocían la presencia de los "señores naturales" durante los años en que Guaman Poma escribía su obra. El obispo de Charcas, fray Domingo de Santo Tomás, fue el que más insistió en la utilización de estos señores en la administración.» (2004, 530, n. 3). El autor de *El nueva corónica* aceptaba el vasallaje al soberano español, pero entendía la importancia del ejercicio del poder y la de mantener las jerarquías de los *ayllus* y de las categorías sociales del orden incaico, definidas minuciosamente por edad, género y *ayllu* o *panaca*.

Guaman Poma vinculaba la conquista con los cambios estructurales en el ejercicio del poder. Como el sistema incaico mantenía sus estructuras a partir de la herencia, del parentesco, de la relación de sangre, el nacimiento de hijos mestizos generó una profunda y repentina inestabilidad estructural. (15) Guaman Poma en parte lo veía así porque durante este período los hijos mestizos legítimos de los conquistadores tenían derechos a cargos oficiales, encomiendas y propiedades y, como indica Koneztkke, los ilegítimos frecuentemente encontraban maneras de acceder a esos cargos y bienes. Es probable entonces que también por eso defendiera la pureza de raza y la separación de las castas,

Para ser bueno criatura de Dios, hijo de Adán y de su muger Eua, criado de Dios, español puro, yndio puro, negro puro. Estos y sus descendientes mestizos y mulatos o mestizas, mulatas, chola, zambahiga, uno ne ninguno no queden en los pueblos de los yndios. (553)

También recomendaba al rey que se separaran los yndios de los españoles, física y culturalmente, «que los yndios anduiesen en su traje natural y que les quitase los bestidos de españoles a los yndios, y yndias y que no rrecidiesen en los dichos pueblos entre yndios ningún español ni mestiso ni mulato en todo el reeyno» (1125).

Podemos sostener entonces que es erróneo, considerando la preocupación con el orden social andino, atribuir la defensa de la pureza de razas de Guaman Poma a una adopción de los prejuicios ibéricos representados por la idea de *limpieza de sangre*. (16) Para Guaman Poma, el más profundo impacto del despliegue del dispositivo de mestizaje en la guerra de razas que veía como separadas, era la desintegración del sistema y el orden social y moral incaico. No veía en este proceso ninguna posibilidad de una síntesis subjetiva ni histórica feliz, sino una alteración de la que había resultado un sinfín de uniones e hijos ilegítimos, así como posiciones sociales usurpadas que resultaban en la obtención de privilegios y bienes, como en el caso de las tierras que había perdido en Chupas. El mestizaje era parte de la guerra que había creado un «mundo al revés». Podemos así ver por qué, como indica Adorno, Guaman Poma parece alejarse de la posibilidad de establecer un diálogo intercultural (1989, 141) entre los dos mundos que estaban en contacto en su entorno, el andino y el español, a la vez que advierte la creación de un problemático tercer espacio en que todo aspecto del antiguo «mundo» se ve trastocado. Tal vez por eso defendía la idea de mantener separadas la república de indios y la de españoles, como sugiere la famosa ilustración en que separa Castilla y Cuzco en dos planos diferentes de la misma página (fig. 2).

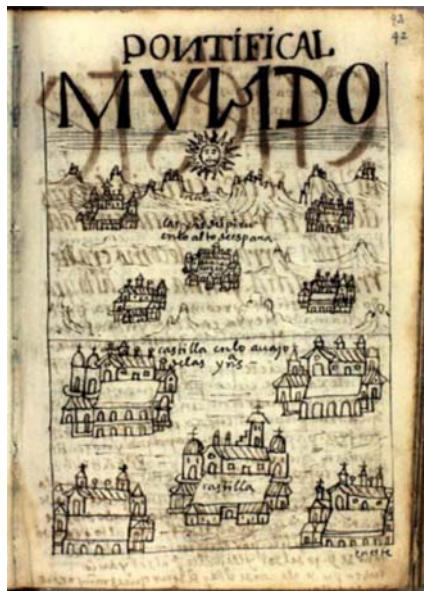


Fig. 2. Felipe Guaman Poma de Ayala. Pontifical Mundo. Las Indias del Perú y el Reino de Castilla (42).

La postura de Guaman Poma con respecto a los mestizos es inseparable de una red de relaciones creadas por el despliegue del mestizaje. En la red de relaciones que el mestizaje creó circulan diferentes nociones sobre los mestizos. Desde la perspectiva de un sujeto con las características de Guaman Poma, es crucial y problemático el tema de la separación y la pureza de las castas en tanto factor en la disolución del antiguo orden incaico y de la preservación de ciertos derechos o privilegios. El discurso de la limpieza de sangre ibérico, por otro lado, da lugar a un discurso social y económicamente excluyente, que se acentúa muy notablemente en la creciente circulación del término *mestizo* en la legislación colonial en el decorrer de los siglos XVII y XVIII, que ejemplificamos aquí muy brevemente. A la vez, la animalización de la figura del mestizo a lo largo del siglo XVI muestra aun otro tipo de prejuicio racial, éste sí proveniente de la península Ibérica, que se suma a la sarta de connotaciones peyorativas que rodean al término.

II. La lengua siempre fue compañera del imperio: el poliglotismo y la traducción en la obra de Guaman Poma

En esta sección quisiera hacer algunas observaciones sobre la traducción y el poliglotismo en la obra de Guaman Poma que, desde el punto de vista de la emergencia de la figura del mestizo que desarrollé en la primera parte, nos ayuden a profundizar nuestro entendimiento de la visión del sujeto indígena andino hacia la traducción y el mestizaje, como ejes claves del proceso general de conversión y del «shock de la conquista» en este periodo.

En *El nueva corónica* encontramos desde el principio una mención del poliglotismo que se vincula con las fuentes y la composición de la obra,

E trauaxado de auer para este efeto las más uerdaderas rrelaciones que me fueron pocibles, tomando la sustancia de aquellas personas; aunque de uarias partes me fueron traýdas, al fin se rredugían todas a la más común opinión. Escogí la lengua e fracís castellana, *aymara*, *colla*, *puquina conde*, *yunga*, *quichiu ynga*, *uanca*, *chinchaysuyo*, *yauyo*, *andesuyo*, *condesuyo*, *collasuyo*, *cañari*, *cayanpi*, *quito*. Pasé trauajo para sacar con el deseo de presentar a vuestra Magestad este dicho libro yntitulado *Primer nueva corónica* de las Yndias del Pirú y prouechoso a los dichos fieles cristianos, escrito y debojado de mi mano y ingenio para que la uaridad de ellas y de las pinturas y la enbinción y dibuxo a que vuestra Magestad es enclinado haga fázil aquel peso y molestia de una letura falta de enbinción y de aquel ornamento y polido ystilo que en los grandes ingeniosos se hallan. (10)

Guaman Poma dice escoger nada menos que dieciséis lenguas para «sacar con el deseo de presentar a vuestra Magestad este dicho libro». (17) Cada dialecto representa una región diferente del Tiwantinsuyo. Con este variado conjunto, Guaman Poma parece recordarle al rey que cada región tiene su lengua, señalando así la presencia del poliglotismo en el Tiwantinsuyo. Este es un gesto significativo cuando consideramos la política oficial de España de difundir el castellano como lengua del imperio. También es notable que en este pasaje Guaman Poma remarque el común acuerdo con respecto a la información, o la «común opinión», por encima de la diversidad de las lenguas del Tiwantinsuyo y la manera oral en que se le transmitiera la información, cuando ya varios cronistas y autores de relaciones habían descalificado la veracidad y la coherencia de las historias locales por los modos alternativos a la escritura alfabética en que éstas eran transmitidas. (18) Es posible sostener que Guaman Poma escribe desde una postura que valoriza la oralidad y el poliglotismo ante la política imperial de lo que podríamos llamar una extensa y violenta «conversión lingüística».

Jorge L. Urioste, quien ha traducido las secciones del texto de Guaman Poma del quechua al castellano, ha identificado y catalogado las instancias en las que Poma traduce y en las que no. Urioste registra varias formas literarias del quechua en la obra. «Su manifestación más frecuente consiste en la enumeración de elementos de la cultura andina. En la mayoría de estos casos, Waman Puma ofrece la traducción al castellano dirigida a los lectores que no comprenden el quechua» (LXVIII). Incluye también oraciones y rezos que «podrían ser de origen precolonial» y en cuyas traducciones «introduce términos que reinterpretan la cosmovisión andina para reflejar la cristiana» (LXIX). Encontramos también «fragmentos quechuas espontáneos» que Urioste ve como «testimonio a la criollización del lenguaje que tuvo lugar al principio del contacto de las cultas andina y europea» (Urioste, LXXI). Guaman Poma ofrece ejemplos que ejemplifican «el dialecto agramatical de los quechua hablantes que aún carecían de competencia en el español» (LXXI), pero también «el caso opuesto, cuando un español traduce literalmente al quechua teniendo en cuenta solamente las equivalencias de vocabulario y sin sujetarse por otro lado a las normas gramaticales del quechua» (LXXI). Ya los textos poéticos que aparecen en la obra no están traducidos por Guaman Poma, son «numerosos y de un gran valor literario» (LXXII).

Si observamos la parte escrita de la obra con Urioste, desde la traducción, veremos que, en la gran mayoría de los casos, se escribe alternando el castellano y el quechua. «Las traducciones que él ofrece», indica, «son generalmente

interpretativas, una paráfrasis del texto quechua» (LXVII). Sabiendo que el receptor es el rey Felipe III, quien no tenía ningún conocimiento ni del quechua ni de ninguna de las otras lenguas que se mencionan, debemos interpretar esta contundente presencia de la lengua andina en el texto escrito como un gesto de resistencia explícita y deliberada a la traducción de las lenguas indígenas al castellano.

Quisiera detenerme aquí en un notable contraste entre la actitud irreverente de Guaman Poma ante la traducción y el sentido que tiene en la obra del traductor (19) y cronista mestizo Inca Garcilaso de la Vega, (20) quien hizo la primera gran apología de la figura del mestizo en uno de los más notorios ejercicios de traducción e interpretación de la tradición oral en quechua del incanato, los *Comentarios reales de los incas* (1609). Como ha señalado Margarita Zamora, el Inca demostraría un extensivo dominio de los principios humanistas y del método filológico, probablemente aprendido bajo la influencia de Ambrosio de Morales, quien sistematizó el uso de métodos históricos (Miró Quesada, 192),

Garcilaso's statement of purpose and method, then, coincides with Erasmus's in its essential points: to interpret the text through an exegesis of the original language: to support that interpretation with references to the appropriate authorities; and, to restore the original language of the text to a state of integrity. (Zamora, 67)

Ese conocimiento del método filológico hizo que, seguramente, no pasara desapercibido para Garcilaso que uno de los obstáculos más significativos para la aplicación de la exégesis en los textos de la cultura incaica era el carácter oral de los mismos. Por este motivo, deberá hacer constante mención de su calidad de testigo de vista y realizar una apología del método de transmisión oral de la historia:

Esta larga relación del origen de sus Reyes me dio aquel Inca, tío de mi madre, a quien yo se la pedí, la cual yo he procurado traducir fielmente de mi lengua materna, que es la del Inca, en la ajena, que es la castellana, aunque no la he escrito con la majestad de palabras que el Inca habló ni con toda la significación de las que de aquel lenguaje tienen, que, por ser tan significativo, pudiese haber entendido mucho más de lo que se ha hecho [...] Empero, bastará haber sacado el verdadero sentido de ellas, que es lo que conviene a nuestra historia. (Garcilaso, 42)

El Inca queda entonces posicionado entre cronista, filólogo, heredero de la tradición del quipu incaico y traductor. La minuciosa explicación que ofrece sobre la selección de sus fuentes se hace más comprensible, como ya mencioné, a la sombra de la caracterización negativa de los europeos de las prácticas orales y de las lenguas indígenas. Desde su posición de mestizo, Garcilaso reinterpreta el relato oral de la historia del incario, sacando el verdadero sentido «según conviene a nuestra historia».

Otro fuerte punto de contraste con Guaman Poma es que Garcilaso retoma el sentido original colonial de «mestizo» como «hijo de español habido en india», mientras deja prolijamente de lado cualquier referencia negativa, como la del uso ibérico del término, a la vez que agrega otra capa de sentido,

A los hijos de español y de india o de indio y española, nos llaman *mestizos*, por decir que somos mezclados de ambas naciones; fue impuesto por los primeros españoles que tuvieron hijos en indias, y por ser nombre impuesto por nuestros padres y por su significación me lo llamo yo a boca llena, y me honro con él (266).

Garcilaso participa en la compleja dinámica de las relaciones de poder generadas por el mestizaje a través de una apropiación de «mestizo» que desautoriza (21) las representaciones que otros sujetos hacen de él. En contrapunto con las definiciones del término que circulaban en la época, resulta notable que el Inca haya dedicado un capítulo de los *Comentarios* a la inscripción de una nueva definición de «mestizo» como el resultado de la mezcla de «ambas naciones». El concepto de nación en Garcilaso es clave para la apropiación que hace del término peyorativo *mestizo*. Como explica José Antonio Mazzotti:

El concepto de nación en los *Comentarios* parece corresponder a un significado anterior al de su época, es decir, más cercano al de etnia o grupo humano con cierta historia común y ligado por una relativa homogeneidad de mitos, estructura familiar amplia y diversificada y experiencias colectivas. Ya para 1611, Covarrubias registraba un significado de 'nación' más cercano al nuestro: 'reyno o provincia estendida, como la nación española' (823), lo cual implicaba el agrupamiento bajo el mismo nombre de minorías étnicas vascas, catalanas, gallegas y otras que quedaban reducidas así al solo sello de 'españolas'. Tal modernidad del concepto se haría general en la formación de otros estados-nación dentro de la Europa de la Ilustración, y se encuentra todavía bastante distinta del uso de 'nación' que en los *Comentarios* se aplica a cada uno de los grupos humanos que poseen diferencias culturales, lingüísticas y raciales según han ido surgiendo durante la imposición colonial. (1996, 337)

Como Guaman Poma, el Inca arroja un sentido étnico sobre el mestizo. En el Inca, sin embargo, el mestizo se define como un sujeto que se caracteriza no por su condición de nacimiento, sino por sus características culturales, específicamente las lingüísticas. Se resaltan los aspectos positivos del mestizo a través del ejercicio de la traducción. Esta definición de base étnica pero positiva de «mestizo» es un gran primer paso hacia la construcción de una perspectiva histórica y cultural mestiza en el Inca, quien adopta la traducción como su principal estrategia retórica,

En el discurso de la historia protestamos la verdad de ella, y que no diremos cosa grande, que no sea autorizándola con los mismos historiadores españoles que la tocaron en parte o en todo: que mi intención no es contradecirles, sino servirles de comento y glosa, y de intérprete en muchos vocablos indios que como extranjeros en aquella lengua interpretaron fuera de la propiedad de ella [...] no con pretensión de otro interés que de servir a la República cristiana. (Garcilaso, 133-134).

La postura separatista de Guaman Poma genera un fuerte contraste con la perspectiva mestiza del Inca. Ambos autores construyen sentidos de «mestizo», uno positivo y el otro negativo, que se ven reflejados en sus distintas actitudes ante el ejercicio de traducción, que cobra en estas dos monumentales obras una dimensión que decididamente desborda lo lingüístico.

Al poner sobre la mesa acepciones de «mestizo» que son diferentes pero contemporáneas, podemos desenterrar otros sentidos del término que circulan en el siglo XVI y XVII y desmitificar el discurso del mestizaje como producido por una suerte de «mestizo original» o prototípico. Quiero remarcar el contraste entre el Inca Garcilaso y Guaman Poma porque si leemos solamente a Garcilaso para entender el sujeto mestizo en el siglo XVII, se genera la percepción de que había

en ese momento una celebración de la figura del mismo; pero lo que encontramos al leer a Guaman Poma, y al cotejar las definiciones del término de los españoles de la misma época, es un profundo desprecio, por motivos diferentes, hacia la condición con la que Garcilaso se identifica cuando se llama a sí mismo mestizo «a boca llena». La indagación en el sentido del término muestra que es preciso abordar el discurso del mestizo en un sentido relacional, es decir, en el contexto de otros discursos, producidos por otros sujetos, que se encontraban involucrados en la misma situación de pugna colonial.

Es también necesario no perder de vista los traslados del léxico racial que ocurrieron en el contexto de guerra, de dominación, negociación y resistencia que fue la conquista. Ese contexto pone en relieve la diversidad de usos que se le daba a vocablos como «mestizo» y nos ofrece un punto de inflexión crítica a partir del cual es posible entender el sentido de sus movimientos entre el discurso imperial y los discursos «subalternos», por ejemplo mediante apropiaciones discursivas como la que hace Guaman Poma. Ese tipo de análisis comparado tiene como efecto revelar sentidos «otros» que nos permiten reconocer que en la creación de ese léxico se produce un excedente discursivo que complica cualquier posibilidad de reducir lo que fue la guerra de razas americana a un fenómeno bélico protagonizado por dos «bandos» homogéneos de colonizadores y colonizados o de españoles e indios, y así hacer visibles «otras» relaciones de poder que resultaron de la conquista y que fueron articuladas por sujetos como Guaman Poma en relación con la conversión religiosa, cultural y lingüística del incanato.

La cantidad y la variedad de textos escritos en quechua que el autor indígena incluye en su obra sugieren que, en comparación con el Inca, a Guaman Poma no le interesa ser un buen traductor, por lo contrario, parecería que su objetivo es mostrar la riqueza lingüística del Tiwantinsuyo como algo que, así como el sistema de *ayllus*, las tradiciones, los roles sociales, y la separación de las castas, merece ser resguardado del proceso de mestizaje. Es importante notar que, tanto en el Inca como en Guaman Poma, aunque más directamente en el Inca y con una carga positiva, se establece una asociación entre el mestizaje y la traducción. Es en la red discursiva que incluye esas relaciones «otras» donde se advierten distintos usos de la traducción como estrategia, así como su gran alcance en tanto ejercicio de poder. Como muestra mi análisis de *El nueva corónica y buen gobierno*, ese ejercicio también excede los límites de lo lingüístico a la vez que atraviesa a múltiples sujetos, indígenas, españoles indios y peninsulares, mestizos, dando lugar a la expresión del heterogéneo conjunto de las subjetividades coloniales americanas.

Conclusión

Es necesario, entonces, continuar rastreando la literatura y las imágenes coloniales sobre la mezcla de razas y complicar el sentido de términos como «mestizo», como puntos diferenciados en los se da una convergencia de discursos o se manifiesta lo que Adorno ha descrito como una «densidad de discursos inherente en la producción cultural de la colonia» (1988, 14). Adorno se refería a discursos formales. Si bien su descripción resulta hoy, sin lugar a dudas, pertinente, es necesario continuar desarrollando modelos de análisis que entiendan a los sujetos que producían esos discursos como profundamente implicados en los mismos.

El análisis de términos como «mestizo», que apunta a las dinámicas de poder coloniales mediante su relación con la reproducción sexual, las relaciones de género y etnoraciales en la conquista, revela una densidad discursiva que no deja de lado pero va más allá de lo estructural o lo formal, implicando también el peso de la subjetividad y las relaciones de poder. Mediante el uso de distintos recursos y estrategias, esos sujetos letrados, españoles, indígenas y mestizos, fueron importantes agentes en la construcción de una terminología racial que se vuelve desde muy temprano constitutiva de la discursividad americana. Esa discursividad, como nos advierten las enfrentadas y contradictorias acepciones de «mestizo» en esta etapa de la conquista, es un fiel índice de la conflictividad propia de la situación colonial, que debemos seguir explorando.

OBRAS CITADAS

- ADORNO, Rolena, «Nuevas perspectivas en los estudios literarios coloniales hispanoamericanos», *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 28 (1988), 11-28.
- *Cronista y príncipe. La obra de don Felipe Guaman Poma de Ayala*, Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1989.
- «Textos imborrables: posiciones simultáneas y sucesivas del sujeto colonial», *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 41 (1995), 33-49.
- *Guaman Poma: Writing and Resistance in Colonial Peru*, Austin, University of Texas Press, 2000.
- COROMINAS, Joan, *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, Madrid, Gredos, 1990.
- COVARRUBIAS y OROZCO, Sebastián, *Tesoro de la lengua castellana o española*, Madrid, Luis Sanchez, 1611.
- FOUCAULT, Michel, *The History of Sexuality: An Introduction* [1976], Nueva York, Random House, 1990.
- GARCILASO DE LA VEGA, Inca, *Comentarios reales de los Incas* [1609] (ed. Angel Rosenblat), Buenos Aires, Emecé, 1943.
- GRUZINSKI, Serge, *The Mestizo Mind: The Intellectual Dynamics of Colonization and Globalization* (trad. Deke Dusinberre), Nueva York, Routledge, 2002.
- GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe, *Nueva corónica y buen gobierno* [1615] (eds. John Murra, Rolena Adorno y Jorge L. Urioste), Madrid, Historia 16 (1987).
- IRIGOYEN GARCÍA, Javier, «La Arcadia Hispánica: los libros de pastores españoles y la exclusión de lo morisco» (tesis doctoral), University of Pennsylvania, 2008.
- JENKINS, David, «The Inka Conical Clan», *Journal of Anthropological Research*, 57 (2001), 167-168.
- KONETZKE, Richard, «Legislación española y el mestizaje en América», *El mestizaje en la historia de Ibero América* (ed. Magnus Mörner), México (D. F.), CviIvra, 1962. Actas del Coloquio organizado por el Instituto de Estudios Iberoamericanos de Estocolmo, Suecia, el 19 de agosto de 1960.
- LÓPEZ-BARALT, Mercedes, *Icono y conquista: Guaman Poma de Ayala*, Madrid, Hiperión, 1988.
- «Un ballo in maschera: Hacia un Guaman Poma múltiple», *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 21, núm. 4 (1995), 69-93.
- MARTÍNEZ, María Elena, *Genealogical Fictions: Limpieza de Sangre, Religion, and Gender in Colonial Mexico*, Stanford (California), Stanford University Press, 2008.
- MAZZOTI, José Antonio, *Coros del Inca Garcilaso*, Lima, Otorongo Producciones, 1996.
- MIRÓ QUESADA, Aurelio, *El Inca Garcilaso y otros estudios garcilasistas*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1971.
- OLAECHEA LABAYEN, Juan B., *El mestizaje como gesta*, Madrid, MAPFRE, 1992.
- PANÉ, Ramón, *Relación acerca de las antigüedades de los indios* [1498] (ed. Martí Soler), México, Siglo XXI, 1988.
- QUISPE AGNOLI, Rocío, «"Yo y el Otro": identidad y alteridad en la "Nueva Corónica y Buen Gobierno"», *MLN*, 119, núm. 2 (2004), 226-251.
- RAFAEL, Vicente L., *Contracting Colonialism. Translation and Christian Conversion in Tagalog Society under Early Spanish Rule*, Durham (Carolina del Norte), Duke University Press, 1993.
- URIOSTE, Jorge L., «Los textos quechuas en la obra de Waman Puma», en Guaman Poma de Ayala, Felipe, *Nueva corónica y buen gobierno* (ed. John V. Murra, Rolena Adorno y Jorge L. Urioste), 1987, Crónicas de América 29a-c.,

NOTAS

- (1) Aunque sepamos hoy que no se trata necesariamente de lenguas sino de algunos dialectos del quechua, pero Guaman Poma claramente no los reconoce como tales (Urioste, LXV).
- (2) Recordemos, por ejemplo, uno de los primeros momentos de la frustración de los religiosos peninsulares frente a la transmisión oral de relatos en la *Relación acerca de las antigüedades de lo indios*. Cuando fray Ramón Pané entrevista a los tainos en 1499, se encuentra con que éstos le relatan varias versiones diferentes del mito de origen. Al traducir y transcribir las informaciones que recibe, Pané relaciona la falta de escritura con la falta de una historia lineal y con la falta de raciocinio. Desde el comienzo de su relación, Pané pone en cuestión la veracidad de la mitología taina y la efectividad de la transmisión oral, que le resulta desordenada. El problema, según él, es la falta de escritura: «Todo esto les han hecho creer sus antepasados, porque ellos no saben leer, ni contar hasta más de diez» (38); y más adelante: «Como los indios no tienen letras, ni escrituras, no saben contar bien estas fábulas, ni yo puedo escribirlos con exactitud. Por lo cual creo que pongo primeramente lo que debía ser lo último, y lo último lo que debía estar antes; pero todo lo que escribo es según me lo contaron, y por tanto, yo lo refiero como lo supe de los indios» (45).
- (3) El Inca fue, antes que nada, traductor. Su primera obra fue una traducción del italiano de los *Diálogos de amor* de León Hebreo (1590).
- (4) El Inca Garcilaso fue hijo mestizo legítimo del capitán Sebastián Garcilaso de la Vega y de la nusta Isabel Chimu Ocllo, una mujer perteneciente a la línea de descendientes del Inca Túpac Yupanqui y sobrina del Inca Huaina Cápac, aunque fue criado en el hogar y con la familia materna, donde aprendió a hablar quechua y escuchó de su tío las historias de la tradición oral incaica.
- (5) Acerca de las estrategias retóricas específicas que aparecen en la obra del Inca Garcilaso, véase el libro de Margarita Zamora, *Writing, Authority, and Indigenous History in the Comentarios Reales de los Incas*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
- (6) Véase Irene Silverblatt, «Imperial Dilemmas, the Politics of Kinship, and Inca Reconstructions of History» en *Comparative Studies in Society and History* 30, 1 (1988), 83-102. Silverblatt trabaja allí sobre la idea de que la relación de sangre y el parentesco tenían un importante peso simbólico en los mitos y a través de los rituales religiosos. Recordemos que el mito de origen se basa en una pareja de hombre y mujer (parentesco) que son, también, hermanos (parentesco y sangre).
- (7) Para un artículo que trata sobre el prejuicio racial ibérico en Guaman Poma, véase Fuchs, Barbara, «A Mirror Across the Water: Mimetic Racism, Hybridity, and Cultural Survival» en *Writing Race Across the Atlantic World* (eds. Beidler and Taylor), Nueva York, Palgrave, 2005, pp. 9-26.
- (8) En su estudio de tesis sobre la novela pastoril española, Irigoyen García trabaja los vínculos entre la exclusión racial en la península Ibérica y el desarrollo de un lenguaje racial que llama «zootécnico». Irigoyen García examina la manera en que «los discursos etnicistas y zootécnicos se intercambian su terminología y su visión del mundo» (34) en España entre los siglos XIV y XVII, y concluye: «El desplazamiento semántico de términos como *almagrar*, *raza* o *hilaza*, y su polisemia ganadera, textil y social revelan la recurrencia con que la actividad material lanera sirve de fuente de metáforas para abordar la heterogeneidad étnica y social de la España premoderna entre los siglos XIV y XVII. Estudiar el trabajo material del pastor sirve para constatar que la lógica de la segregación étnica como regulación del tejido social ya está en el germen de la alegoría pastoril» (43).
- (9) Otros dos términos que pueden analizarse con igual criterio son *mulato* y *mameluco*, este último utilizado en Brasil para describir a los hijos de portugueses y mujeres indígenas.
- (10) Otra obra a partir de la cual sería necesario pensar en la cuestión de la mezcla racial y trazar las comparaciones pertinentes con la de Guaman Poma es la *Ynstrucción del Inca Titu Cusi Yupanqui* (1570), ya que muestra que es imposible hablar de una postura indígena homogénea ante el fenómeno del mestizaje. Para un análisis del sentido del mestizaje en la relación de Titu Cusi, véase Catelli (116-33).
- (11) La obra fue escrita en estos años, y está dirigida a Felipe III de España. Nunca llegó a manos de su destinatario, y fue encontrada en 1908 en la Biblioteca Real de Copenhague en Dinamarca.
- (12) Es necesario añadir a este análisis cómo se percibe la conversión religiosa en *El nueva corónica*, así como su impacto con relación al problema de la traducción. A causa de los límites de extensión y las exigencias de enfoque de este artículo, reservo el desarrollo de esa importante tangente para otra instancia.
- (13) Es sabido que el hijo de doña Marina y Cortés, Martín Cortés, es ilegítimo hasta que Cortés lo reconoce, y pasa entonces a ser hijo legítimo.
- (14) «El hecho de ser en gran mayoría hijos ilegítimos ha degradado socialmente a los mestizos, y la legislación ha fijado jurídicamente esta mancha social. No es verdad que el hijo natural nunca fue despreciado en la Península, porque los códigos españoles atribuyen a los ilegítimos una condición jurídica inferior a la de los nacidos en un matrimonio legal. Las numerosas legitimaciones de hijos naturales de padres españoles y madres indias podían reparar en parte este defecto natalicio, pero es significativo que el Consejo de las Indias tenía serias objeciones contra la liberalidad de conceder tales legitimaciones por la gracia del Rey» (Konetzke, 61).
- (15) La obra completa se encuentra disponible *online*, en facsimil con transcripción en: www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm. Adorno (1989, 15-44) ha resumido los principales puntos de la obra.
- (16) Muy trabajada por López Baralt (1988), que basa su análisis en la idea andina del espacio que se refleja en los dibujos de *El nueva corónica*.
- (17) Véanse López Baralt (1995), Adorno (1989, 1995, 2000) y Quispe-Agnoli.
- (18) López-Baralt observa: «El cronista andino habrá de fundarse todo un linaje compuesto por un carnaval de máscaras —algunas ficticias y otras reales— entre las que se encuentran, además de la de su propio padre Martín Mallque, las de indio ladino cristiano, autor, pintor, escribano, traductor, consejero real, predicador, cronista real, etnógrafo, sacerdote jesuita o franciscano, cacique principal, capac apo o señor y príncipe (también segunda persona del rey), el Inca, los dioses andinos Viracocha y Pariacaca, y las de heredero de las dinastías reales de su Perú nativo: los incas y los yarovilcas. Las máscaras suelen ser verbales, pero no falta el autorretrato gráfico: me refiero a Guaman Poma señor y príncipe —con escudo de armas y sello— en el frontispicio de la *Nueva corónica*; a Guaman Poma niño recibiendo su formación de indio ladino cristiano de boca de su hermanastro mestizo Martín de Ayala; a Guaman Poma rodeado de sus informantes, ocupando el lugar del Inca rodeado de su concejo real (se trata del dibujo inmediatamente anterior); a Guaman Poma como consejero real amonestando—desde su crónica, que figura como libro abierto en sus manos— a Felipe III al comienzo del "Capítulo de la pregunta"; y al Guaman Poma peregrino del dibujo "Camina el autor", que funde las figuras de los dioses andinos Viracocha y Pariacaca. Vale apuntar que a veces es difícil establecer fronteras claras entre las máscaras asumidas por Guaman Poma; en algunos casos se superponen. Las múltiples transformaciones entre unas y otras hacen pensar en los procedimientos mentales del pensamiento mítico o la *pensée sauvage*, como lo llamara Lévi-Strauss; en todo caso las metamorfosis de nuestro autor nos lo revelan como una suerte de Ovidio andino» (70-1). Los aspectos que López-Baralt analiza, 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» (71).
- (19) El Expediente Prado Tello: «Gracias a una serie de litigios publicados por Elias Prado Tello y Alfredo Prado Tello, escuchamos otra de las voces de Guaman Poma —una anterior a la que conocíamos. Al ofrecer el Expediente Prado Tello una imagen distinta de la que conocíamos de este sujeto, la pregunta "quién habla y a quién escuchamos" tiene nueva relevancia. Esta no es la voz del defensor del pueblo andino y de "los pobres de Jesucristo" que acusa a los colonizadores de abusos crueles e inhumanos. Es, al contrario, la voz del señor de tierras, la de un propietario hereditario que pide que los indios comunes intrusos en sus propiedades vuelvan a sus encomenderos y a las minas de su Majestad —las mismas minas que pintará veinte años más tarde como el infierno en que se condena a los mitayos andinos al sufrimiento y la muerte» (Adorno 1995, 36).
- (20) Adorno (2000), hace un recuento verdaderamente minucioso que demuestra la complejidad de la situación social andina a mediados del siglo XVI. Por motivos de espacio y tiempo, menciono solamente los puntos más básicos del episodio, lamentablemente simplificando un evento y una situación que son centrales para entender la postura de Guaman Poma con respecto a la separación de las castas. Véase también Adorno (1995), quien 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.
- (21) Véase Adorno (1989, 64-70), para un análisis de esta sección en relación con el resto de la obra. Como señala allí Adorno, Guaman Poma había terminado de escribir su obra en los años previos al inicio de un largo viaje a Lima. Al regresar de ese viaje, agrega esta sección que son sus memorias del viaje a Lima y enmienda la obra que ya se había dado por cerrada.