

Boletín Hispánico Helvético

Historia, teoría(s), prácticas culturales

Número 30 (otoño 2017), pp. 149-168

Abstract:

Valeria Wagner (Université de Genève):

Dos íconos coloniales: el Inca Garcilaso de la Vega y Guaman Poma de Ayala.

El Inca Garcilaso de la Vega (1539-1616) y Felipe Guaman Poma de Ayala (1530?-1616?) son dos figuras a primera vista antitéticas en el campo de los estudios coloniales. Se suele asociar a la obra y figura del Inca un ideal del mestizaje en tono con visiones conciliadoras de la conquista y con discursos sobre la identidad nacional; las de Guaman Poma, en cambio, se han convertido en piedras angulares de la crítica de los procesos colonizadores y de los usos colonialistas y nacionalistas de la figura del mestizo. Es cierto que los dos autores no coinciden en sus evaluaciones de los fenómenos del mestizaje biológico y cultural: el Inca Garcilaso los reivindica y alaba, mientras que para Guaman Poma de Ayala el de mestizaje de la población y de las tradiciones indígenas son síntoma y causa de la degradación y corrupción de las Indias. Estas valoraciones tan opuestas del mestizaje parecen confirmarse en otras oposiciones: el mestizo hispanizado y perfectamente letrado versus el auténtico indígena semi-letrado; el autor publicado versus el olvidado; el nostálgico intérprete y mediador, versus el crítico acerbo de la administración virreinal. En suma, todo contribuye a polarizar estas dos figuras y a atribuirles puntos de vista e intereses irreconciliables. En este trabajo propongo matizar estas diferencias e intereses, teniendo en cuenta el desfase entre la construcción académica de la figura de los autores y sus propias auto-representaciones, en las que un *antecesor mestizo* cumple una función crucial.

Palabras claves: Mestizaje, relectura de textos coloniales, Inca Garcilaso de la Vega, Guaman Poma de Ayala, figura autoral, violencia colonial.

Two Colonial Icons: Inca Garcilaso de la Vega and Guaman Poma de Ayala.

Inca Garcilaso de la Vega (1539-1616) and Felipe Guaman Poma de Ayala (1530?-1616?) are at first sight antithetical figures in the field of colonial studies. Whereas the life and works of the first evoke an ideal of miscegenation (*mestizaje*) in tune with conciliatory visions of the

conquest and discourses of national identity, Guaman Poma's have become cornerstones in the critique of colonization and of the colonialist and nationalist uses of the figure of the *mestizo*. It is true that these authors do not share the same evaluations of cultural and biological mixtures: Inca Garcilaso praises and defends them, whereas for Guaman Poma the miscegenation of the indigenous populations and cultures are at once symptoms and causes of the degradation and corruption of the Indies. Such opposed views on miscegenation are further confirmed in other oppositions: the hispanized and perfectly literate *mestizo* versus the authentic and semi-literate indigene; the published versus the forgotten author; the nostalgic interpreter and mediator, versus the harsh critic of the Vice-royal administration. In short, all contributes to polarize these two figures and to attribute to them irreconcilable interests and points of view. In this essay I propose to nuance these differences, taking into account the gap between the academic construction of the figure of these two authors and their own self-representations, in which a *mestizo* predecessor plays a crucial role.

Keywords: *Mestizaje* (miscegenation), rereading colonial texts, Inca Garcilaso de la Vega, Guaman Poma de Ayala, authorial figures, colonial violence.

Valeria Wagner colabora en los programas de estudios hispánicos, de literatura comparada y de estudios de género de la Universidad de Ginebra, en donde obtuvo su doctorado en literatura inglesa. Sus principales ejes de investigación son la articulación entre formas literarias e imaginario político, los géneros documentales (crónicas, documentales fílmicos, relatos de ficción histórica) y el desarrollo de los estudios interamericanos. Sus áreas de enseñanza son la literatura hispánica colonial, las literaturas interamericanas contemporáneas (*latino*, relatos de migración, exilio, de mestizaje), los géneros populares (ciencia ficción y novela policial), y teorías de la literatura y de la cultura. Entre sus publicaciones más recientes, cabe mencionar la co-edición de *Cruzar las Américas: perspectivas hemisféricas en el lenguaje, las letras y la cultura visual* (con Yvette Sánchez, ILLI: Pittsburgh, 2016), y de *(Des)Memorias* (con A. López-Labourdette y S. Spitta, Linkgua 2016); así como los artículos «Récits à bascule. Les cas de La villa de César Aira et Embassytown de China Miéville» (*Eu-topías*, 12, 2016) y «Los Altísimos de Hugo Correa y las ciudades del porvenir» (*Pa/i)sajes urbanos*, eds. A. López-Labourdette, A. Camejo Vento, Linkgua 2015).

Dos íconos coloniales: el Inca Garcilaso de la Vega y Guaman Poma de Ayala

Valeria Wagner

Université de Genève

¿ÍCONOS ANTITÉTICOS?¹

El Inca Garcilaso de la Vega (1539-1616) y Felipe Guaman Poma de Ayala (1530?-1616?) son dos figuras icónicas a primera vista antitéticas en los estudios coloniales: el primero, autor reconocido, es quizás el más ilustre del séquito de “primeros mestizos” americanos, frutos directos de la conquista²; el segundo, “descubierto” hace poco más de un siglo, es conocido sobre todo por sus dibujos, que circulan como muestras del mestizaje

© *Boletín Hispánico Helvético*, volumen 30 (otoño 2017): 149-168.

¹ Agradecimientos a Dolores Phillipps-López por su cuidadosa lectura y a Octavio Páez Granados por sus comentarios.

² Resumiendo los datos que siempre se repiten: el Inca Garcilaso es hijo de una princesa incaica (una ñusta), es bilingüe y bicultural, escucha las historias de la conquista de una parte y de la otra. En España, donde va a reivindicar títulos, sin éxito, de parte de su padre conquistador, se confirma como letrado, primero con una traducción de los *Diálogos de amor* de León Hebreo (*Traduzion del indio de los tres Diálogos de amor*, Madrid, 1590), luego con *La Florida del Inca*, una crónica celebratoria de la fallida expedición de conquista del adelantado Hernando de Soto y, finalmente, *Comentarios Reales de los Incas* (1609) y la *Historia General del Perú* (1617, segunda parte de los *Comentarios*), ambos presentados como correcciones y adendas a las crónicas existentes, basadas en su conocimiento de las dos culturas, los dos idiomas, y de testigos de vista y oídas de ambos campos. Se notará que el origen étnico del autor (el indio, el Inca) se especifica en el título de las dos primeras obras, pero no en los *Comentarios*. En este trabajo utilizo la edición de los *Comentarios* y de la *Historia General del Perú* de Carlos Aranibar (Garcilaso de la Vega, Inca: *Obras completas*, vols. II y III, ed. de Carlos Aranibar. Lima: Biblioteca del Perú, 2015; en adelante OC-II o OC-III).

cultural andino³. Se suele asociar a la obra y figura del Inca un ideal del mestizaje en tono con visiones conciliadoras de la conquista y prefigurador de discursos sobre la identidad nacional; las de Guaman Poma, en cambio, se han convertido en piedras angulares de la crítica de los procesos colonizadores y de los usos colonialistas y nacionalistas de la figura del mestizo⁴.

Más allá de los usos y de las funciones que hayan tenido en la historia de los estudios coloniales o en la crítica colonial, es cierto que estos dos autores no coinciden en sus evaluaciones de los fenómenos del mestizaje biológico y cultural. Mientras que el noble Inca Garcilaso de la Vega se autoproclama representante y defensor de los indios y de los mestizos del Perú, cuyas aptitudes para el humanismo alaba, Guaman Poma de Ayala se presenta como príncipe y protector sólo de indios, amenazados por un proceso imparable de mestizaje de la población que es a la vez síntoma y causa de la degradación y corrupción de las Indias⁵. Estas valoraciones tan opuestas del

³ Guaman Poma de Ayala se presenta como descendiente de una familia noble yarowilca, establecidos en Huánuco antes de la llegada de los incas. En el curso de sus trabajos para la administración virreinal recorre el Virreinato del Perú y escribe una crónica, la *Nueva Corónica y Buen Gobierno*, que termina en 1615. Se trata de una historia andina pre-colombina, un informe sobre la sociedad andina post-colombina y propuestas para reformar el gobierno virreinal. La envía al rey Felipe III, pero no se sabe si la crónica llega a España. Se sabe de su existencia a finales del siglo XIX, puesto que un director de la Biblioteca Real de Dinamarca es citado con el proyecto de publicarlo. Pero es sólo en 1908 que hace su entrada pública en tanto objeto de estudio, tiene una edición en 1980 en papel en 1980 y otra en 1993, y se convierte en material público y accesible con la edición en línea orquestada por Rolena Adorno, quien se ha convertido a su vez en su indiscutible especialista (ver Adorno, Rolena: «A Witness unto Itself: the Integrity of the Autograph Manuscript of Felipe Guaman Poma de Ayala's *Primer nueva corónica y buen gobierno* (1615/1616)». *El sitio de Guaman Poma*, <http://www2.kb.dk/elib/mss/poma/docs/adorno/2002/witness.htm>, 2002, consultado 1-V-2017). A esta edición electrónica se debe sin duda la extraordinaria popularidad de las ilustraciones de Guaman Poma para documentar aspectos de la vida cotidiana colonial en la región andina. En este trabajo utilizo la edición en dos tomos de la *Nueva Corónica y Buen Gobierno* de Franklin Pease (Guaman Poma de Ayala, Felipe: *Nueva Corónica y Buen Gobierno*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1980, en adelante GP-I o GP-II), que cotejo con la edición en línea de Rolena Adorno del manuscrito, *El sitio de Guaman Poma*, <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma.htm>.

⁴ Todo parece indicar, de hecho, que si la figura del Inca Garcilaso fue clave en la historia de los estudios coloniales —entre otras cosas porque fue durante mucho tiempo el representante por excelencia de un “punto de vista” a la vez indio y mestizo—, la de Guaman Poma de Ayala la ha ido desplazando, al ritmo del cuestionamiento de las dinámicas coloniales que se “redescubren” a finales del siglo XX y cristalizan en los debates en torno al quinto centenario del “encuentro”.

⁵ Guaman Poma deplora en efecto que se multipliquen los mestizos y mulatos en detrimento de las razas “puras” de indios y negros. En su programa para un buen gobierno, propone la estricta separación de razas y culturas y, sobre

mestizaje parecen confirmarse en otras oposiciones: el mestizo hispanizado y perfectamente letrado versus el auténtico indígena semi-letrado; el autor publicado e integrado a la cultura humanista, versus el autor olvidado, leído el suyo antes que nada como un texto etnográfico, estrechamente marcado por la situación colonial de enunciación; el nostálgico intérprete y mediador, que intenta reconciliar a sus contemporáneos con la conquista, versus el también intérprete, pero crítico acerbo de la administración virreinal, con visiones utópicas de un gobierno indio negociando directamente con el Rey. En suma, todo contribuye a polarizar estas dos figuras y a atribuirles puntos de vista e intereses irreconciliables.

En este trabajo propongo matizar estas diferencias e intereses, teniendo en cuenta el desfase entre la construcción académica de la figura de los autores y sus propias auto-representaciones, en las que un *antecesor mestizo* cumple una función crucial.

TEXTOS HETEROGÉNEOS

El Inca Garcilaso de la Vega no sólo es un autor establecido y publicado en vida, sino que tiene varios siglos de existencia literaria cuando se descubre el manuscrito de Guaman Poma de Ayala en 1908. De manera que aunque la obra de los dos autores haya sido contemporánea, para los lectores del siglo XX la del Inca *antecede* la de Guaman Poma, y sus *Comentarios Reales* constituyen casi inevitablemente uno de los patrones que orientan la lectura de la *Nueva Corónica*. Ahora bien, a la luz de la crónica del Inca y de los criterios con los que se la elogia desde siempre —dominio de la cultura y de los discursos humanistas, prosa elegante y fluida— la de Guaman Poma puede parecer como una imitación fallida de la cultura letrada. La crítica Rosario Navarro Gala, por ejemplo, comentando las incoherencias

todo, el auto-gobierno de los pueblos indios según sus tradiciones y organización socio-política. Para una discusión de la noción de mestizaje y de la distinción entre la “pureza de sangre” española y la pureza de raza de Guaman Poma, ver Catelli, Laura: «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», 1611: *Revista de Historia de la Traducción*, 4 (2010), <http://www.raco.cat/index.php/1611/article/view/218705> (consultado 20-IV-17). Carmen Bernard documenta la ambigüedad y la dualidad de la categoría y del estatus de mestizo en las sociedades coloniales: «Los nuevos cuerpos mestizos de la América colonial», en: Gutiérrez Estévez, Manuel/ Pitarch, Pedro (eds.): *Retóricas del cuerpo amerindio*. Madrid/Frankfurt: Iberoamericana/ Verduert, 2010.

tipográficas y formales de la *Nueva Corónica*, concluye que indican la “demasia de quien *no ha logrado asimilar* plenamente la cultura templada de un humanista verdadero” (mi énfasis), que se trata de una “*burda imitación* del formulismo librario de su tiempo”, “escrito en un estilo y con los *remedos retóricos* que están en las antípodas de lo que conseguía en sus libros el Inca Garcilaso de la Vega” (mi énfasis), a quien califica de “consumado humanista”⁶.

Estos comentarios presuponen que Guaman Poma quería asimilar la cultura letrada (pero no lo logró del todo) y que hubiera sido deseable que lo haga (quizás para facilitar nuestra lectura). Al mismo tiempo sugieren, quizás sin querer, que la obra del Inca es, también, un *remedo* de la cultura letrada que domina tan consumadamente. ¿Y si leyéramos, entonces, tanto la incoherencia textual de Guaman Poma como el extremo pulido literario del Inca como dos estrategias de apropiación y manejo del discurso letrado? O sea, ¿y si le otorgáramos al “indígena” la conciencia de sus actos y evaluáramos su escritura como *lograda* en sus propios términos? Paralelamente, ¿por qué no concederle al “mestizo” canónico una distancia crítica respecto a las tecnologías culturales que maneja tan hábilmente? Más que corregir las imágenes que tenemos de los dos autores, me interesa lo que cambia en nuestra manera de leer sus textos cuando les concedemos la conciencia de sus operaciones textuales. En última instancia, se trata de cambiar las presuposiciones que, bajo la figura del autor, guían nuestras lecturas, y dejarnos cuestionar tanto por las anomalías como por la presunta normalidad de los textos para “liberar”, en cierto sentido, el proceso de lectura.

Varias categorías críticas elaboradas desde los años 80 han permitido acercar las obras de estos dos autores, desprendiendo a uno de la tradición literaria que lo asimiló y cuestionando el estatus exclusivamente etnográfico del otro. En su famoso texto sobre las “zonas de contacto” que generan las relaciones en contextos coloniales, Mary Louise Pratt avanza la categoría del “texto auto-etnográfico”, que ilustra, significativamente, con la *Nueva Corónica*:

⁶ Navarro Gala, Rosario: *Lengua y cultura en la “Nueva Corónica y buen gobierno”: Aproximación al español de los indígenas en el Perú de los siglos XVI-XVII*. Valencia: Universitat de València, 2003, p. 3. Este tipo de juicio no es único: Rocío Quispe cita el comentario de Raúl Porras Barrenechea, quien califica la crónica de Guaman Poma como “pura behetría mental” (ver Porras Barrenechea, Raúl: *Indagaciones peruanas*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Fondo Editorial, 1999, p. 51; citado en Quispe-Agnoli, Rocío: «Escritura y literalidad alternativa: La *Nueva Corónica y Buen Gobierno* de Guaman Poma», *BIRA: Boletín del Instituto Riva-Agüero*, 25 (1998), pp. 365-382; p. 372).

Si los textos etnográficos son aquellos en los que sujetos metropolitanos europeos representan para sí mismos a sus "otros" (en general, a sus otros conquistados), los textos auto-etnográficos son representaciones que los que han sido definidos como "otros" construyen en respuesta a o en diálogo con esos textos.⁷

Estos textos implican "una colaboración selectiva con, y apropiación de, el idioma (*idioms*: idioma y modismos) de la metrópolis del conquistador"⁸, o sea, un manejo dialéctico y una representación de los registros y códigos utilizados. En este sentido las incoherencias, fisuras textuales, yuxtaposición de idiomas y de grafismos, las diferentes tipografías y mezclas de registros y discursos tan notorios en la *Nueva Corónica*, deben ser leídas no tanto como imitaciones, sino como *representaciones de la cultura letrada*, que identifican sus componentes, sus elementos y articulaciones, reacomodándolos. Asimismo es posible entender la textualidad lisa y homogénea de la obra del Inca Garcilaso como una representación de los procesos de auto-naturalización de la cultura letrada y de la ceguera de los letrados respecto a sus propias maniobras de naturalización.

Los textos del Inca Garcilaso y de Guaman Poma también se reúnen bajo la categoría de crónicas mestizas, que Martin Lienhard distingue de las crónicas europeas y de las transcripciones de los relatos orales indígenas:

Atribuimos carácter 'mestizo' a aquellas crónicas que, casi independientemente del origen étnico de sus autores (indígenas, mestizos, españoles), reelaboran materiales discursivos o reales de la historia americana a través de unos procedimientos narrativos (verbales y/o pictográficos) de tradición heterogénea: indígena y europea.⁹

Las crónicas mestizas que más le interesan a Lienhard son las que exhiben más claramente su heterogeneidad discursiva y formal, o sea, una búsqueda de expresividad entre los recursos y códigos comunicativos propios de la oralidad y aquéllos que se imponen con la colonización (letra, libros, discurso legal, jurídico, sermón, etc.). La *Nueva Corónica* es un caso ejemplar de

⁷ Pratt, Mary Louise: «Arts of the Contact Zone», *Profession*, (1991), pp. 33-40, <http://www.jstor.org/stable/25595469> (consultado 05-V-2017), p. 35 (mi traducción).

⁸ *Ibidem*.

⁹ Lienhard, Martin: «La crónica mestiza en México y el Perú hasta 1620: Apuntes para su estudio histórico-literario», *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, IX, 17 (1983), p. 105.

dicha búsqueda por su combinación de dibujos, mezcla de idiomas y de registros discursivos letrados. Su difícil legibilidad para un público exclusivamente letrado sería así el resultado de *experimentaciones* con la cultura gráfica, de una “literalidad alternativa” que hace “estallar” y fragmentar al texto escrito¹⁰.

Sin exhibir el mismo grado de experimentación, los *Comentarios* del Inca Garcilaso también corresponden a la categoría de crónica mestiza por su doble referencialidad y por su uso de las dos tradiciones indígena y europea. Aunque el componente indígena aparece principalmente representado como *objeto* del discurso letrado, sin “estallar”, la crónica muestra signos de la tensión y dualidad características de lo que Antonio Cornejo Polar llama “literaturas heterogéneas”, en las que “por lo menos un elemento [...] no coincide con la filiación de los otros y crea, necesariamente, una zona de ambigüedad y conflicto”¹¹. El mismo Cornejo Polar demuestra cómo irrumpen en los *Comentarios* elementos que, al no “coincidir” —no se traducen de un idioma al otro, de una cultura y experiencia histórica a la otra—, perturban “el discurso de la armonía” del Inca, apuntando a posiciones y subjetividades irreducibles unas a las otras¹². En esta línea, revisando la imagen del mestizo perfectamente asimilado, José Antonio Mazzotti habla de “resonancias andinas” y de “coros mestizos”¹³ en la obra del Inca, términos que evocan técnicas de orquestación (reminiscentes de la cultura oral) en la composición textual.

Podemos entonces identificar un doble proceso de relectura de la obra de estas dos figuras icónicas: por un lado, el texto de Guaman Poma se “normaliza” en la medida en que se reconoce en su “ilegibilidad” una escritura experimental que recompone códigos y recursos orales y gráficos; por otro lado, la obra del Inca se percibe en su heterogeneidad, a partir de las disonancias y ambigüedades que subyacen su elegante dominio de la prosa humanista¹⁴. Este doble movimiento implica dejar de lado, o re-

¹⁰ Quispe-Agnoli (1998), *op. cit.*, p. 372.

¹¹ Cornejo Polar, Antonio: «El indigenismo y las literaturas heterogéneas: su doble estatuto socio-cultural», *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 7-8, (1978), p. 12.

¹² Cornejo Polar, Antonio: «El discurso de la armonía imposible: (El Inca Garcilaso de la Vega: discurso y recepción social)», Alicante: Biblioteca Virtual Cervantes, 2010, <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcvx0x5> (consultado 1-V-2017).

¹³ Mazzotti, José Antonio: *Coros mestizos del Inca Garcilaso. Resonancias andinas*. Lima: Fondo de Cultura Económica, 1996.

¹⁴ Este doble proceso se debe a muchos factores, que cristalizan en la revisión de los estudios coloniales de los años 80 y 90, en la que, entre otras cosas, se cuestionan las categorías estéticas y “grafo-céntricas” con las que se solían leer los documentos de la época colonial. La crónica de Guaman Poma ha sido

lativizar, la fama literaria del Inca Garcilaso y el estatus etnográfico de Guaman Poma. En lo que sigue veremos, de hecho, que pese a sus múltiples y obvias diferencias, ambos textos exhiben o reconocen más o menos abiertamente sus respectivas “heterogeneidades”, en particular en lo que respecta a los orígenes o a la genealogía de sus escrituras.

FUNCIÓN DEL MESTIZAJE EN LAS FIGURAS AUTORALES

Tanto el Inca Garcilaso como Guaman Poma de Ayala elaboran cuidadosamente sus figuras de autor para legitimar sus respectivas incursiones en una tradición letrada que no contaba en ese entonces con la figura del autor mestizo y, aún menos, con la del autor indígena. Dando prueba de una aguda conciencia de la relación entre escritura y poder¹⁵, ambos invocan repetidamente la nobleza de sus orígenes —el doblemente noble mestizo, el autor-príncipe— para darse autoridad y derecho a escribir, y ambos establecen, en sus nombres y apellidos, su doble afiliación al sistema cultural andino y europeo¹⁶. Esta doble afiliación se confirma en las competencias lingüísticas de los dos autores y en su conocimiento de las fuentes orales, de los que ambos hacen alarde, a su manera, para acuñar la figura del autor como intérprete y traductor que pretenden encarnar. También se dotan ambos autores de un predecesor mestizo —el jesuita Blas Valera, para el Inca, y un hermanastro “santo varón”, el padre Martín de Ayala, para Guaman Poma— que legitima las nuevas escrituras y figuras de autor.

Vale la pena notar que no han faltado los cuestionamientos en torno a este antecesor mestizo: a principios del siglo XX se evocó la idea de que el Padre Blas Valera fuera el verdadero

crucial en este trabajo de revisión de categorías y para los estudios coloniales y decoloniales en general.

¹⁵ Esta conciencia es explícita en Guaman Poma, cuando comenta por qué no quieren enseñarles a leer a los indígenas (“[...] y así los dichos padres de este reino no consenten que ayga escuela en este reino sino antes se huelga que sean bozales, idólatras, por robarle y quitarle a los pobres, y con ello propietario, y daño en este reino” (GP-II, 63; /623 [637]), e implícita por parte del Inca, cuando insiste en las capacidades de los indios y mestizos para las letras, como si estuviera anticipando la incredulidad de sus lectores (“y por cierto que tierra tan fértil, de ricos minerales y metales preciosos, era razón criase venas de sangre generosa y minas de entendimientos despiertos para todas artes y facultades, para las cuales no falta habilidad a los indios naturales y sobra capacidad a los mestizos, hijos de indio de indias y españoles o de españoles e indios y a los criollos [...]”, «Prólogo» a la *Historia general del Perú*, OC-III, 13).

¹⁶ El nombre español de Guaman Poma provendría de un soldado español que su padre habría salvado.

autor de los *Comentarios*¹⁷, mientras que, curiosamente, un siglo después, una investigadora italiana asegura que escribió la *Nueva Corónica y Buen Gobierno*¹⁸. También se ha acusado al Inca Garcilaso no sólo de inspirarse del manuscrito, incompleto, de la crónica de Blas Valera que poseía, sino de plagiarla abundantemente; y finalmente, algunos sospechan de la existencia de ambos antecesores o, por lo menos, de la veracidad de los datos que el Inca y de Guaman Poma facilitan a su respecto. Lo cierto es que la figura del antecesor mestizo no es inocua, sino que parece jugar un papel importante tanto en el proceso de auto-legitimación de nuestros dos autores como en el de la lectura de sus textos heterogéneos.

En el caso de la figura autoral del Inca Garcilaso, es evidente la función precursora y legitimadora del padre Blas Valera, cuyos “papeles rotos” —también “cuadernos destrozados”— cita a menudo: por un lado, se trata de un mestizo biológico como el Inca, que efectúa como él una tarea de traductor de la oralidad a la cultura letrada (escribe en latín) y de la “fábula” pre-colombina a la historia post-colombina; por otro lado, le sirve de eslabón al Inca entre el presente peninsular de la escritura y la historia materna, efímera y lejana¹⁹. Efectivamente, aunque se presente como intérprete y traductor, e insista, como es sabido, en su conocimiento del quechua y de las fuentes orales (lo que famosamente “mamó en la leche materna”), el Inca también deplora la distancia espacial y temporal que lo separa del Perú y de su familia. En este sentido, mientras que el Padre Blas Valera prefigura al autor Inca Garcilaso, creando un precedente de autoría mestiza, sus “papeles rotos” legitiman las fuentes orales del Inca, su pretensión de ser intérprete y traductor privilegiado y su deseo de representar, en tanto mestizo, el pasado indí-

¹⁷ Ver González de la Rosa, M.: «Los *Comentarios Reales* son la réplica de Valera a Pedro Sarmiento de Gamboa», *Revista Histórica*, III (Lima), 1908, citado en: Bellini, Giuseppe: «Los *Comentarios reales*, historia ‘personal’ del Inca Garcilaso, y las ideas del honor y la fama», Alicante: Biblioteca Virtual Cervantes, 2008, <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc805j8> (consultado 1-V-2017).

¹⁸ Se trata de Laura Laurencich Minelli, quien generó una importante (y creo que todavía vigente) polémica con su tesis. Rolena Adorno defiende la autoría de Guaman Poma.

¹⁹ “El padre Blas Valera, según que en muchas partes de sus papeles rotos aparece, llevaba la misma intención que nosotros en muchas cosas de las que escribía, que era dividir los tiempos, las edades y las provincias, para que se entendiesen mejor las costumbres que cada nación tenía” (*Comentarios*, I, xi: en *OC-III*, 38-39). Notemos que el Inca lo cita al padre Valera en esta instancia como fuente sobre el comportamiento bárbaro de los Antis, indios de la ‘Primera Edad’, antes de la influencia civilizadora de los incas.

gena en los términos de la cultura conquistadora²⁰. El mestizo Blas Valera entonces valida todas las funciones de mediación que el Inca se atribuye a sí mismo: culturales, lingüísticas, escriturales, e incluso políticas.

Al contrario del Inca, Guaman Poma no es un mestizo biológico y no se identifica en ningún momento con la población mestiza del Perú, de manera que el “santo varón” de su crónica no prefigura su propia figura autoral. Tampoco necesita Guaman Poma un eslabón escrito que lo vincule a las fuentes orales, puesto que escribe en contacto con ellas y con los diferentes idiomas que traduce e introduce en su crónica: así en el dibujo 146, “Pregunta el autor” (GP-I, 263/ 366 [368]), se presenta a sí mismo vestido con sus ropas de mensajero o informante oficial, rodeado de un pueblo, escuchando las declaraciones del “señor y príncipe de este reino” sobre el Perú antiguo²¹. El hermanastro mestizo aparece más bien como el origen de la crónica: causa, razón y condición de posibilidad de su escritura.

En primer lugar, el “santo varón” encarna el mandato de redactar la crónica: en el dibujo “Cómo Dios ordenó la dicha historia primer crónica” (GP-I, 11/14 [14]), aparecen los padres de Guaman Poma y también su hermano Martín de Ayala, arrodillado, iluminado y recibiendo un mensaje divino (una paloma se dirige hacia él), que suponemos es el encargo de contar la historia/ crónica. El comentario que corresponde a este dibujo nos dice que se trata del “primer comienzo”, “la historia donde se comenzó a escribirse este dicho libro” (GP-I, 12/15). O sea, que la triangulación entre los padres de Guaman Poma y de su hermanastro en la iglesia es la escena inaugural de la crónica, historia que le da lugar, aunque el autor esté ausente de ella. Entendemos en lo que sigue que los padres ponen al “entendado” al servicio de Dios, *porque es mestizo*, y así aprende a leer y a escribir. El mestizo a su vez transmite sus conocimientos a Gua-

²⁰ Comento menos la posición del Inca, porque es más conocida. Los lectores pueden leer los prólogos de los *Comentarios* y de la *Historia general del Perú*; en ellos el Inca se presenta como indio y mestizo y pretende hablar en tanto indio y mestizo —aunque no en tanto español (quizás porque escribe como uno...).

²¹ “Que le declara al autor y muestra los quipos y le declara, y le dan relaciones los ingas y los Chichaysuyos, Andesuyos, Collasuyos, Condesuyos, al dicho autor don Felipe Guaman Poma de Ayala, administrado, protector, teniente general de corregidor de la provincia de los Lucanas, señor y príncipe de este reino [...] de todo le dio cuenta y razón para que lo escriba y asiente en este dicho libro (GP-I, 264-65; /367[369]). Vemos que Guaman Poma cuenta con la colaboración de los pueblos que visita: “todo lo demás sabe por andar y servir a los señores excelentísimos visorreyes, y de los reverendos in Cristo obispos y visitadores generales. Todo lo fue escribiendo y sabiendo con la habilidad y gracia que le dio Dios...” (*ibid.*).

man Poma: “el dicho santo hombre le enseñó a sus hermanos y al autor de este dicho libro, por donde vino a escribirse la dicha primera crónica por este dicho galardón mestizo [...]” (*ibid.*). Al “entregarle” a Guaman Poma la tecnología de la escritura y la doctrina cristiana, el hermanastro aparentemente le delega una misión divina: “Todo lo fue [Guaman Poma] escribiendo y sabiendo con la habilidad y gracia que le dio Dios [...]” (*GP-I*, 264-265/367[369]). En la medida en que esta misión es indisociable de la adquisición de saberes letrados, es también indisociable de la historia del hermanastro, de su mestizaje, del que, sin embargo, sabemos poco o nada. Pero en la historia —no contada— de este mestizaje particular, reconocemos la del mestizaje forzado de la población indígena, denunciada y condenada hasta el hastío a lo largo del texto de Guaman Poma.

La crónica se explaya, como es sabido, en los abusos sexuales a los que someten los conquistadores y los padres de la iglesia a las indias²², en la sobre-abundancia de hijos mestizos, ilegítimos²³, y también en la “putería” de las indias²⁴, que se acoplan voluntariamente con españoles para obtener favores. Aunque

²² En realidad, Guaman Poma también describe abusos sexuales sobre los indios. En «El capítulo de los padres de doctrina», por ejemplo, habla de un “muy absoluto cruel padre; las cosas este hombre hacía no se puede escribir, porque tomó un indio del dicho pueblo llamado Diego Caruas porque no le dio carnero le puso en una aspa esponja como de San Andrés, le puso en cueros amarrado, comenzóle a quemar con candela de sebo, meter fuego en el culo y en la vergüenza encendido muchas candelas y brearle [¿embrearle?], y le abría el culo con las manos [...] de don Juan Uacrau su hija, que el padre Alvdán le desnudaba y le miraba el culo y el coño, y le metía los dedos, y en el culo le daba cuatro azoticos; cada mañana le hacía a todas las solteras” (*GP-II*, 13-1/566 [580]). El mestizaje es la evidencia de los abusos y de su constante reproducción.

²³ En una de las ilustraciones de los abusos de los padres de la iglesia, vemos a una mula cargada con dos canastas llenas de mestizos (“Padre/ Hijos de los padres doctrinantes, mesticillos y mesticillas, los lleva un arriero español, alquilado, a la ciudad de Los Reyes de Lima, media docena de niños lo lleva”; *GP-II*, 48 / 606 [620]). En el texto nos enteramos de que todos mueren, porque se despeña la mula, como castigo de Dios. Llama la atención cómo insiste Guaman Poma en la sobre-abundancia de la población mestiza; tanto que se despachan los niños por docenas, y que no importa que perezcan, también, por docenas.

²⁴ Guaman Poma condena seguido el comportamiento de las indias, que se amanceban con españoles, negros, u otros indios fuera del matrimonio por lascivia, conveniencia, oportunismo, etc. Pero en varias ocasiones también explica este execrable “puterío” por la ausencia de los maridos de los pueblos, sea porque no han podido pagar los tributos, sea porque los mandan a las minas, sea por la vergüenza de que la mujer haya sido violada. O bien, en cuanto respecta a las propias mujeres, atribuye el origen de su comportamiento a una violencia sexual inicial (por ejemplo, hablando de los corregidores y padres de la doctrina: “y fornican a las asadas y a las doncellas las desvirgan, y así andan perdidas y se hacen putas, y paren muchos mesticillos, y no multiplican los indios”; *GP-I*, p. 374/504 [508]).

no se mencione violencia alguna en relación a la concepción del hermanastro mestizo, su oferta en “sacrificio” a la Iglesia, así como los castigos corporales que se inflige (y le inflige el padre, quien “con sus propias manos le castigaba”, *GP-I*, 12/ 15), sugieren que está pagando con su cuerpo por su origen violento. De todas maneras, la historia del mestizaje familiar emerge como la matriz de todas las historias, generadora de destinos (el del hermano dedicado a la iglesia, el del propio cronista) y paradójicamente, también, condición necesaria para la transmisión de los saberes escriturales (incluyendo las Sagradas Escrituras) con los cuales Guaman Poma se debate contra estos destinos²⁵.

A la luz de esta dolorosa paradoja, los “cuadernos destrozados” del mestizo Blas Valera también pueden ser leídos como figuras de la violencia del mestizaje biológico que el Inca extirpa de su obra. En su estado fragmentario y en cierto sentido violentado, apuntan a la historia original que los precede y los genera, y que el Inca “repara” al hacerse cargo del proyecto de su precursor. Al mismo tiempo, el propio mestizaje del Inca se desprende de la historia-madre del mestizaje colonial —cuya violencia cristaliza en el texto “destrozado” de Blas Valera— y se inscribe en una genealogía literaria, alejada de la filiación reproductiva del mestizaje biológico.

Es en todo caso notable que ninguno de los dos autores mencione la violencia colonial implícita en el mestizaje que los concierne de cerca —el propio del Inca, el del hermanastro de Guaman Poma— pero que ambos atribuyan a sus crónicas antecedentes —predecesores u orígenes— mestizos, encarnados en figuras religiosas que —por lo menos en principio— no conlleven descendencia biológica (no se reproducen). Creo que podemos entender la infertilidad de estas figuras como expresiones, casi conjuras, del deseo de que no se reproduzca la violencia colonial a la raíz del mestizaje, mientras que la herencia de la escritura que ambos autores aceptan, como una manera de expurgarla de la condición mestiza, o bien, de expurgar el mestizaje.

²⁵ Partiendo del comentario de la queja —“¡no hay remedio!”— que atraviesa la crónica, Quispe-Agnoli propone que la escritura funciona para Guaman Poma precisamente como un “remedio en el sentido de reparación jurídica, política y legal” (Quispe-Agnoli, 1998: 375).

EL TEXTO “MESTIZO”

¿Cómo procesan los textos de Guaman Poma y del Inca Garcilaso la violencia colonial que callan respecto a sus propios (o cercanos) mestizajes? Más allá de las denuncias explícitas de la violencia sexual en la *Nueva Corónica* y de las denuncias más generales de la injusticia que sufren los mestizos (nobles) en los *Comentarios*, las prácticas de traducción y de plurilingüismo de cada una de las crónicas apuntan a estrategias textuales respecto al mestizaje aparentemente opuestas, e incluso contradictorias. Efectivamente, es notable que pese a que preconiza la estricta separación de españoles, mestizos, negros, mulatos e indios, Guaman Poma no duda en “mestizar” su texto castellano con una multiplicidad de lenguas indígenas, mientras que el Inca Garcilaso, emblema del mestizaje logrado, se esmera en distinguir los idiomas unos de otros, mediante extensos comentarios lingüísticos que muestran los límites entre lenguas, aun en sus similitudes. ¿A qué corresponden estas dos posturas ante la pureza lingüística o las mezclas entre idiomas?

La política textual respecto al mestizaje en la *Nueva Corónica* es sin duda la más visible, en particular en lo que atañe a la mezcla de idiomas. En la carta del autor al Rey se expone el proyecto lingüístico:

Escogí la lengua e frasis castellana, aymara, colla, puquina, condeyunga, quichiuwa, inga, uanca, chinchaysuyo, yauyo, andesuyo, condesuyo, collasuyo, cañari, cayampi, quito; pasé trabajo para sacar con el deseo de presentar a Vuestra Majestad este dicho libro intitulado Primer Nueva Crónica de las Indias del Perú y provechoso a los dichos fieles cristianos, escrito y dibujado de mi mano e ingenio, para que la variedad de ellas y de las pinturas y la invención y dibujo a que Vuestra Majestad es inclinada, haga fácil aquel peso y molestia de una lectura falta de invención y de aquel ornamento e pulido estilo que en los grandes ingenios se hallan [...] (GP-I, 8-9; /10).

Remedando la *captatio benevolentiae* libresca, Guaman Poma pretende recurrir a una variedad de lenguas y de dibujos para compensar la “molestia” de la lectura de su prosa carente de “ornamento y pulido estilo”. Pero contrariamente a los dibujos —accesibles y relativamente amenos²⁶— la multiplicidad de

²⁶ No se le ha escapado a la crítica que los dibujos muy seguidos suavizan el contenido del texto, en el que Guaman Poma expone con más detalle abusos e injusticias. Sin embargo a veces los dibujos son también muy explícitos, como

idiomas que infiltran la sintaxis y el léxico castellano son obvios e ineludibles obstáculos para la lectura. Por un lado, perturban la expectativa de un “pulido estilo”, llamando la atención sobre su artificiosidad: en este sentido, como ya lo sugerí, la superficie accidentada del texto puede ser entendida como una prueba de la *conciencia* de que la unidad y coherencia de la escritura es fundamentalmente compuesta (armada) —y es de todas maneras una demostración, para el lector, de dicha composición (independientemente de lo que pueda haber pensado el autor). Por otra parte, el hecho de que los idiomas sean nombrados, pero casi nunca, en sus apariciones, traducidos por el mismo autor, llama la atención sobre la existencia de una multiplicidad de idiomas que existen a la par e independientemente del castellano, y que los lectores exclusivamente hispanohablantes —o que desconocen las lenguas indígenas, como el Rey— ignoran. Notemos que si partimos de la presuposición de que la yuxtaposición de idiomas en el texto de Guaman Poma es debida a su ignorancia o incompetencia textual, podemos perder de vista la doble ignorancia —del significado de las palabras en otros idiomas, y de la existencia de los mismos— que la *Nueva Corónica* texto revela en su lector principal, así como en nosotros, lectores del siglo XXI. Es imposible, sin embargo, pasar por alto las frecuentes tematizaciones de la ignorancia lingüística de los españoles en el texto de Guaman Poma.

La ignorancia “ignorada” de los españoles es de hecho un tópico frecuente en las historias del “descubrimiento”: los lectores conocen sin duda las anécdotas, generalmente jocosas, sobre los malentendidos al origen de los nombres *Perú* y *Yucatán*²⁷. En ambos casos, el error de comprensión de los conquistadores —por más divertido que sea— se perenniza y se naturaliza al imponerse como nombre de regiones enteras. En la *Nueva Corónica* podemos identificar por lo menos dos actitudes hacia estos malentendidos o errores de traducción: a veces el error se re-

en el caso del dibujo “Corregimiento/ El Corregidor y padre teniente anda rondando y mirando la vergüenza de las mujeres/ provincias” (GP-I, 373 /503 [507]).

²⁷ Según el Inca Garcilaso, el nombre *Perú* proviene de la corrupción del nombre del primer indio que encuentra la expedición de Vasco Núñez de Balboa —llamado *Berú*— y de la palabra *Pelú*, que quiere decir río: “Y desde aquel tiempo [...] llamaron *Perú* aquel riquísimo y gran imperio, corrompiendo ambos nombres, como corrompen los españoles casi todos los vocablos que toman del lenguaje de los indios” (*Comentarios*, I, iv, Garcilaso OC-II, 25). También cita a López de Gómara sobre Yucatán: “Un poco más adelante hallaron ciertos hombres que, preguntados cómo se llamaba un gran pueblo allí cerca, dijeron ‘tectetá, tectetán’ (que vale por ‘no te entiendo’). Pensaron los españoles que se llamaba así y corrompiendo el vocablo llamaron siempre Yucatán. Y nunca se le caerá tal nombradía” (*Comentarios*, I, vi, OC-II, 27-28).

interpreta a su vez, a favor de la realidad o de la historia indígena; a veces, en cambio, la gracia del error es complementada por la exposición de la violencia que lo acompaña. El nombre de “Indias”, por ejemplo, que consigna a la historia el error inaugural de Colón, así como el proyecto comercial que lo impulsaba, se convierte en la crónica de Guaman Poma en un reconocimiento del *valor* de los Andes: “En este tiempo se descubrió las Indias del Perú y hubo nueva en toda Castilla y Roma de cómo era tierra en el día India; más alto grado que toda Castilla y Roma y Turquía, y así fue llamado tierra en el día, India, tierra de riqueza de oro plata” (GP-I, 36/ 43 [43]). Acá las razones por las que las Indias eranpreciadas en Europa —la riqueza de oro y plata son precedidas por los criterios de valorización locales— que son las tierras más cercanas (“más alto grado”) al sol, ‘in-día’, o tierras del sol.

Pero en otros lugares Guaman Poma se mofa de las traducciones y del manejo de los idiomas indígenas por parte de los españoles, denunciando al mismo tiempo las relaciones de poder y de abuso en las que se inscribían. Así cuenta

[c]omo los primeros españoles fueron chapetones, asimismo los dichos indios no se entendían el uno ni al otro, pidiendo agua traían leña, diciendo anda puto traigan cobre y calabazas, porque anda es cobre, puto calabazas [...],

aclorando en el párrafo siguiente el contexto de violencia de los malentendidos:

Como después de haber conquistado y de haber robado comenzaron a quitar las mujeres y doncellas, y desvirgar por fuerza, y no queriendo le mataban como a perros y castigaba sin temor de Dios ni de la justicia ni había justicia. (GP-I, 288/ 395 [397])

O bien expone con ironía el conocimiento limitado e interesado del idioma en los sermones de los padres:

Como los dichos padres y curas no son muy bien desaminados en la lengua del Cuzco, quichiua, chinchaysuyo, aymara, para confesar y decirle doctrina y sermón cada semana el evangelio y la vida de Dios de su madre bendita Santa María, y de sus santos y santas, ángeles, sabiendo cuatro palabras apomuy caualllo [trae caballo], mana micanqui [no comerás], padre tarincunqui [verás al padre] maymi soltera [dónde está

la soltera], maymi muchachas [dónde están las muchachas] apamuy dotrinaman [tráelas a la doctrina]; no sabe más ya dice que tienen doctrina y que es propietario, otro obispo, con ello destruye toda la provincia y así se acaban los indios de este reino (GP-II, 52/610 [624]).

En estos ejemplos, los malentendidos, los errores de traducción o la falta de conocimiento de los idiomas indígenas se inscriben en la explotación y el mestizaje forzado de los indios, a la vez que como expresiones de estos abusos y como modos de implementarlos. En este sentido, así como el “maltrato” de las lenguas indígenas se presenta a la par de otros maltratos, es posible entender también el del castellano en la crónica como expresión de resistencia a la violencia colonial que denuncian.

Llama la atención que el Inca Garcilaso, quien no se pronuncia sobre el maltrato físico de los indios o mestizos del Perú con tanto ahínco como Guaman Poma, comparta con este último la reprobación del “maltrato” de las lenguas indígenas por parte de los hispanohablantes. Es sabido que unas *Advertencias acerca de la lengua general de los indios del Perú* preceden a los *Comentarios*, con algunas indicaciones sobre la pronunciación, la transcripción, y las corrupciones españolas del quechua, alentando a los “mestizos y criollos curiosos” a que “sustenten” su pureza (*Comentarios*, OC-II, 17); pocos capítulos más tarde, el Inca afirma que los españoles “corrompen [...] casi todos los vocablos que toman del lenguaje de los indios” (*Comentarios*, I, iv, OC-II, 25). Por ello el Inca asume la tarea de “restaurar” la pureza del quechua a través de minuciosos análisis lingüísticos, como en su extenso comentario sobre el significado de la palabra *huaca* (II, iv-v, OC-II, 76-80), cuyos múltiples usos y significados glosa, concluyendo:

en lo que se ha dicho se ve largamente cuánto ignoran los españoles los secretos de aquella lengua [...]. Por donde vienen a escribir muchos yerros interpretándola mal, como decir que los incas y sus vasallos adoraban por dioses todas aquellas cosas que llaman *huaca*, no sabiendo las diversas significaciones que tiene. (*Comentarios*, II, v, OC-II, 80)

Si comparamos esta política de traducción con el texto “jaspado” de Guaman Poma, vemos que el quechua, representado por un término o concepto a la vez (en este caso, *huaca*) viene envuelto en un complejo discurso mediador (en castellano) del que se desprende difícilmente como una realidad independiente y orgánica. Sin embargo, pese a sus esfuerzos por equiparar los dos idiomas, el Inca deja entrever que el quechua “desbor-

da" de su marco castellano (cuando define, por ejemplo, el término *huaca* en tres páginas), en el que no se deja fácilmente "capturar"²⁸.

La crítica de la violencia colonial se asoma de hecho en el discurso del Inca en sus consideraciones sobre malas traducciones o dificultades de interpretación. Como otros cronistas mestizos, el Inca Garcilaso atribuye el origen de la violencia que se desencadena en Cajamarca —y que se resuelve en la captura de Atahualpa— a problemas de traducción²⁹. Después de advertirnos de las dificultades que aún tienen los indios para entender bien el español y de la incompetencia del intérprete, Felipillo, el Inca pone en boca de Atahualpa un largo discurso sobre la importancia de beneficiar de buenos farautes en situaciones de comunicación intercultural (*Historia*, I. xxiv, «Respuesta de Atahualpa a la oración del religioso», OC-III, 69-71) y preguntas acertadas que demuestran su comprensión de las dificultades de traducción. Además, Atahualpa tiene en cuenta "la torpeza del intérprete" y para facilitarle la tarea, habla en su idioma y en "pedazos", lo cual también permite a sus "contadores, que son los que tienen cargo de los nudos, que las [la intención y las razones] asentasen y pusiesen en su tradición" (*Historia*, I. xxv, «De un gran alboroto que hubo entre indios y españoles», OC-III, 71). Notemos al pasar que el Inca equipara así los quipus a la escritura alfabética y la complejidad de un idioma al otro. Pero lo que nos interesa es que la conciencia lingüística de Atahualpa y sus esfuerzos por comunicar con los españoles generan, irónicamente, la agresión de éstos últimos. Resumiendo, los españoles, "no pudiendo sufrir la prolijidad del razonamiento, salieron de sus puestos y arremetieron con los indios para pelear con ellos y quitarles las muchas joyas de oro y plata y piedras preciosas [...]" (*ibid.*), causando un "alboroto" ensordecedor, que cubre las llamadas al orden de Pizarro y Valverde. Este malentendido desemboca a su vez en la captura de Atahualpa y la muerte de más de 5'000 indios. O sea, que la violencia infiltra y ahoga el proceso de traducción, perpetuando el error y transfiriendo el "maltrato lingüístico" a la agresión física³⁰.

²⁸ En «El discurso de la armonía posible», Cornejo Polar (2010) llama la atención sobre la conciencia que tiene el Inca de la no-correspondencia entre los dos idiomas y por ende del riesgo de empobrecimiento lingüístico del quechua.

²⁹ Hablo de esto en otro lugar (ver Wagner, Valeria: «De l'or, de l'histoire et de la littérature. Les *commentaires royaux* de l'Inca Garcilaso de la Vega et Salomé de Julia Alvarez», en: Bordessoule, Nadine/ Suter, Patrick (eds.): *Regards sur l'interculturalité*. Genève: Métispresses, 2016, pp. 217-233).

³⁰ Guamán Poma también hace hincapié sobre la "impaciencia" de los españoles ante la perspectiva de llenarse de oro.

Vislumbramos también una violencia mal contenida por el idioma en los comentarios del Inca en torno a la propia palabra “mestizo”, que, como es sabido, el Inca asume con orgullo “por ser nombre impuesto por nuestros padres y por su significación” (*Comentarios*, IX, xxxi, «Nombres nuevos para nombrar diversas generaciones», *OC-II*, 532). Para asumirlo con “orgullo”, el Inca cambia su significado original en la península ibérica, en la que el término se refiere a mezclas de animales³¹, y define al mestizo como la mezcla de “ambas naciones”. Pero tiene que reconocer que el término conlleva una dimensión peyorativa: “en Indias si a uno le dicen ‘sois un mestizo’ o ‘es un mestizo’ lo toman por menosprecio” (*ibid.*). Ante la paradoja de estar orgulloso de un nombre despreciativo, el Inca desplaza la ofensa a otro término, el de *montañés*, que muchos “abrazan” en vez de *mestizo*, pero que en definitiva, arguye, es también un nombre “impuesto” por un “poderoso”, “entre otras afrentas y menosprecios” (*ibid.*). Sin citarlo en detalle, vale destacar de su argumento que el sentido peyorativo del nombre *montañés* está vinculado a un contexto general de abusos (afrentas y menosprecios), que en España se trata de un “apellido honroso”, pero de un “nombre vituperioso” (que quiere decir “cosa de montaña”), y finalmente, que *montañés* es la traducción de la palabra quechua para decir *salvaje*:

Y en la lengua general del Perú para decir ‘montañés’ dicen *sacharuna*, que en propia significación quiere decir ‘salvaje’. Y por llamarles aquel buen hombre, disimuladamente ‘salvajes’, les llamó *montañés*. Y mis parientes, no entendiendo la malicia del imponedor, se precian de su afrenta debiéndola de huir y abominar y llamarse como nuestros padres nos llamaban y no recibir nuevos nombres afrentosos, etc. (*ibid.*)

Aunque no queda muy claro cómo la palabra *montañés* adquiere el valor de ‘salvaje’ al pasar por el quechua, es interesante que para el Inca la afrenta que representa es mayor que la de *mestizo*, término sin equivalente indígena y, aparentemente, único en su especie. En última instancia, entonces, el argumento del Inca no es tanto que la palabra *mestizo* no sea peyorativa, sino que al adoptarla se limita la multiplicación de otros “nombres afrentosos” que, además, se sirven de la propia lengua, poniéndola al servicio del abuso.

³¹ Catelli (*op. cit.*, p. 1) cita la definición de *mestizo* de Covarrubias —“el que es engendrado de diversas especies de animales”— y la del diccionario de Corominas, que corrobora que en el siglo XIII hablar de mestizos era hablar de *animales* mezclados.

Valeria Wagner

Vemos entonces que los textos de Guaman Poma y del Inca Garcilaso convergen en su identificación de la violencia colonial en la relación entre los idiomas indígenas y el castellano, y que ambos se esfuerzan, a su manera, en proteger a los primeros.

PARA CONCLUIR: EL MESTIZAJE Y LA REPRODUCCIÓN DE LA VIOLENCIA COLONIAL

Al leer los textos de Guaman Poma de Ayala y del Inca Garcilaso uno a la luz del otro, nos damos cuenta de que sus diferencias formales responden a preocupaciones similares, que confluyen en la figura del mestizo como origen de la escritura y del relato de sus historias, y en la preocupación por frenar la reproducción de la violencia implícita en el mestizaje. Así podemos entender que el Inca Garcilaso defienda el término de *mestizo* para nombrar su propia condición, aunque éste sea claramente peyorativo, como una tentativa de impedir que se multipliquen las denominaciones ofensivas que infiltrarían las propias lenguas indígenas de la perspectiva colonial. Así también podemos entender la condena explícita de Guaman Poma de la proliferación de “mesticillos”, signos visibles del abuso, de la diezma de las poblaciones indígenas, y de la reproducción imparable del sistema de explotación de los indígenas. Pudimos vislumbrar estas confluencias de intereses y de puntos de vista porque nos dejamos guiar por la figura del predecesor mestizo con la que se legitiman ambos autores y sobre la que se apoyan los dos textos. Con la ayuda de esta figura, cuestionamos algunas de las presuposiciones que suelen guiar nuestra manera de leer y, en particular, las normas que rigen la concepción occidental de la literatura. En cierto sentido, nos dejamos guiar por el común predecesor mestizo que encontramos en los *Comentarios* y en la *Nueva Corónica*, reconociéndolo, en tanto figura culturalmente híbrida pero también heredera de la historia colonial, como el precursor de la literatura y de la lectura hoy en día.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Rolena: «A Witness unto Itself: the Integrity of the Autograph Manuscript of Felipe Guaman Poma de Ayala's *Primer nueva corónica y buen gobierno* (1615/1616)», *El sitio de Guaman Poma*, <http://www2.kb.dk/elib/mss/poma/docs/adorno/2002/witness.htm>, 2002 (consultado 1-V-2017).
- Bernand, Carmen: «Los nuevos cuerpos mestizos de la América colonial», en: Gutiérrez Estévez, Manuel/ Pitarch, Pedro (eds.): *Retóricas del cuerpo amerindio*. Madrid/Frankfurt: Iberoamericana Verduert, 2010, pp. 87-116.
- Catelli, Laura: «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», *1611: revista de historia de la traducción*, 4, 2010, <http://www.raco.cat/index.php/1611/article/view/218705> (consultado 20-IV-17).
- Cornejo Polar, Antonio: «El indigenismo y las literaturas heterogéneas: su doble estatuto socio-cultural», *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 7-8, (1978), pp. 7-21.
- «El discurso de la armonía imposible (El Inca Garcilaso de la Vega: discurso y recepción social)». Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2010, <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcvx0x5> (consultado 1-V-2017).
- Garcilaso de la Vega, Inca: *Obras completas*, ed. de Carlos Aranibar. Lima: Biblioteca del Perú, 2015, vols. II y III.
- González de la Rosa, M.: «Los "Comentarios Reales" son la réplica de Valera a Pedro Sarmiento de Gamboa», *Revista Histórica*, III (Lima), 1908.
- Guaman Poma de Ayala, Felipe: *Nueva Corónica y Buen Gobierno*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1980.
- *Nueva Corónica y Buen gobierno*, en: *El sitio de Guaman Poma*, <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm>.
- Lienhard, Martin: «La crónica mestiza en México y el Perú hasta 1620: Apuntes para su estudio histórico-literario», *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, IX, 17 (1983), pp. 105-115.
- Mazzotti, José Antonio: *Coros mestizos del Inca Garcilaso. Resonancias andinas*. Lima: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Navarro Gala, Rosario: *Lengua y cultura en la "Nueva Corónica y buen gobierno": Aproximación al español de los indígenas en el Perú de los siglos XVI-XVII*. Valencia: Universitat de València, 2003.

Valeria Wagner

- Porras Barrenechea, Raúl: *Indagaciones peruanas*. Lima: Perú: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Fondo Editorial, 1999.
- Pratt, Mary Louise: «Arts of the Contact Zone», *Profession*, (1991), pp. 33–40, <http://www.jstor.org/stable/25595469> (consultado 5-V-2017).
- Quispe-Agnoli, Rocío: «Escritura y literalidad alternativa: La *Nueva Corónica y Buen Gobierno* de Guaman Poma», *BIRA: Boletín del Instituto Riva-Agüero*, 25, 1998, pp. 365-382, <http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/boletinira/article/view/9792/10202> (consultado 3-V-2017).
- Wagner, Valeria: «De l’or, de l’histoire et de la littérature. Les *commentaires royaux* de l’Inca Garcilaso de la Vega et *Salomé* de Julia Álvarez», en: Bordessoule, Nadine/ Suter, Patrick (eds.): *Regards sur l’interculturalité*. Genève: Métispresses, 2016, pp. 217-233.