

# LOS ARCHIVOS COLONIALES: FUENTES PARA EL ESTUDIO DE LA TRADUCCIÓN

PERÚ SIGLO XVI

LYDIA FOSSA  
*Investigadora independiente*  
lfossa@esan.edu.pe

*Abstract:* In the context of the Spanish colonization in the sixteenth century, Castilian impacted on all indigenous Andean languages. It is pertinent, in this context, to assess the Hispanic intervention in the indigenous world through language. Even if it is perceived as a strategy of evangelization and indoctrination, Castilianization becomes one of colonization, and for that reason, one of the most destabilizing. Its scope affects all areas of human activity in the short, medium, and long terms. I now focus on Quechua considered a “general language”. My aim is to identify which translation strategies were used by comparing examples in Quechua present in two Castilian-indigenous languages bilingual archives, the catechetical Lexicons and Vocabularies on the one hand, and *Glosas croniquenses* on the other. As a result, a more precise definition for “colonial translation” will be proposed.

*Keywords:* colonial archives, sixteenth century Peru, Quechua, Castilianization and evangelization, linguistic colonization.

*Indeed, translation was a form of conquest.*  
F. Nietzsche

## LA TRADUCCIÓN COLONIAL

Se sabe que el Tawantinsuyu<sup>1</sup> fue multilingüe y pluricultural<sup>2</sup>. También que las lenguas administrativas fueron el quechua<sup>3</sup> y el aimara<sup>4</sup> y, se cree que el puquina<sup>5</sup>, aunque en menor medida. Además de ello y dada la mutua incomunicación inicial entre hablantes del

ISSN 2283-7949  
GLOCALISM: JOURNAL OF CULTURE, POLITICS AND INNOVATION  
2021, 2, DOI: 10.12893/gjcp.2021.2.4  
Published online by “Globus et Locus” at <https://glocalismjournal.org>



Some rights reserved

castellano y de los idiomas americanos, se recurrió a intérpretes desde los primeros tiempos de la presencia de españoles en las Islas y Tierra Firme. A través de ellos se inició un proceso de traducción que dura hasta hoy. Conviene recordar el concepto de: “Traducir. Del verbo latino *traduco*, por llevar de un lugar a otro alguna cosa o encaminarla [...] en la [lengua] española significa el verter la sentencia de una lengua en otra, como traducir de italiano o de francés algún libro en castellano” (Covarrubias [1611] 1995: 930). En cuanto a

Traducción. Si esto no se hace con primor y prudencia, sabiendo igualmente las dos lenguas, y trasladando en algunas partes, no conforme a la letra pero según el sentido, sería lo que dijo un hombre sabio y crítico, que aquello era verter, tomándolo en significación de derramar y echar a perder (Covarrubias [1611] 1995: 931).

Para intérprete o lengua Covarrubias nos da:

Intérprete. El que vuelve las palabras y conceptos de una lengua en otra, en lo cual se requiere fidelidad, prudencia y sagacidad y tener igual noticia de ambas lenguas y lo que en ellas se dice por alusiones y términos metafóricos mirar lo que en estotra lengua le puede corresponder ([1611] 1995: 671).

Covarrubias se refiere, como ejemplo de “intérpretes” a quienes “trasladaron” de la lengua hebrea a la griega. Añade para el término Lengua: “El intérprete que declara una lengua con otra, interviniendo entre dos de diferentes lenguajes” ([1611] 1995: 709). Refiere también la alocución “tomar lengua”, que significaba “informarse”. Cuando Covarrubias habla de interpretar y de traducir, se refiere a textos escritos; y, cuando habla de lenguas, como intérpretes, se refiere a la traducción oral, consecutiva, entre dos lenguas distintas.

Al detenerme en el periodo del siglo XVI y principios del XVII para analizar los hechos de traducción, recojo numerosas opiniones que inciden en la necesidad urgente del clero regular y secular de

adquirir habilidades lingüísticas. La Iglesia tenía especial interés en que sus miembros conocieran las lenguas indígenas, por un lado, y por otro, en castellanizar a los indígenas, para cumplir con la evangelización, compromiso adquirido por los Reyes de España ante el Papa Alejandro Borgia. Para ello se apresuraron a elaborar vocabularios bilingües manuscritos que fueron impresos a partir de 1560.

Los primeros vocabularios eran listas de palabras escritas a mano que circulaban entre los miembros de las órdenes religiosas y clero regular y que se les ofrecían a los recién llegados que aún no conocían las lenguas indígenas. La idea de su difusión era facilitar su comprensión de la lengua indígena para poder confesar, dar órdenes y obtener bienes y servicios. Del lado de los indígenas, debían aprender la lengua castellana para que los sacerdotes, a quienes servían, se comunicaran con ellos; así como los encomenderos, a quienes también servían y otros funcionarios españoles con quienes podrían tener que interactuar. Adicionalmente a ello, en vista de que las lenguas indígenas no contaban con las palabras que describían la cultura española debían utilizarse palabras en castellano como “préstamos”: *virgen, ánima, infierno, dios, pecado*, entre otras, para no caer en errores y confusiones, tal como dictaba el Tercer Concilio Limense (1582-1583) que reúne y actualiza a los dos Concilios anteriores. Estas entradas en la lengua castellana se hicieron necesarias al no poder arriesgarse a interpretaciones caprichosas que no transmitirían el exacto sentido de sus traducciones.

Esto también significa que estas palabras no exigían comprensión sino fe. Y no solo fe, sino una negación de la ideología indígena y de su representación lingüística. Si la lengua expresa una cultura y esta responde a una ideología, al modificar la lengua se está afectando todo el sustento cultural de la misma. No solo se quiere castellanizar; se trata de cambiar la raíz cultural sobre la que se ha edificado la religiosidad andina, que debe desaparecer para dar paso a la evangelización. Ésta implica adoptar un nuevo conjunto de normas y costumbres regidas por la religión católica. Sobre el punto dice Itier:

De manera general, los evangelizadores del Perú -sin duda víctimas de un etnocentrismo y glotocentrismo que no debemos repetir- tendieron a llevar a los indígenas a una reinterpretación no solo de su propia religión sino de sus propios conceptos y de su propia lengua, es decir, del conjunto de sus tradiciones culturales (1992: 37).

Los vocabularios y lexicones preparados por dominicos y jesuitas durante la Colonia temprana forman un archivo que los contiene gracias a sus rasgos comunes. Frente a este conjunto, presento otro archivo, el de *Glosas croniquenses*<sup>6</sup>. En *Glosas croniquenses* (glosascroniquenses.github.io), un ejemplo de las Humanidades Digitales, están reunidos diecisiete autores que describen su experiencia colonial andina temprana. Han sido seleccionados, primeramente, siguiendo un criterio lingüístico cronológico: la fecha de escritura y, en algunos casos, la de publicación: debe pertenecer al siglo XVI. Un segundo criterio ha sido el que escriban sobre el Tawantinsuyu, el territorio bajo la administración inca. Una tercera motivación ha sido el haber escrito en castellano al que le han insertado palabras en lenguas indígenas.

Cada uno de los autores cuenta con una presentación. Esta consiste en una breve biografía, el contexto de aparición del texto y una descripción del mismo. La idea es, por un lado, avanzar en la investigación histórica tanto del autor como del texto y, por otro, instalar el texto en su propio nicho, ya sea documental, histórico, administrativo o religioso. Esta información adicional es muy apreciada pues introduce al lector en el mundo del autor mostrando la facilidad con que los autores cambiaban de nombres y de apellidos; facilitando la mejor comprensión del texto y de sus efectos en su momento y en otros textos posteriores o coetáneos. Contribuye, también, a establecer la ruta que siguió el autor en tierras indianas, identificando lugares de donde pudo haber recogido terminología local. Asimismo, se establece qué labores ejercieron antes de llegar a la Nueva Castilla y cuáles fueron las posteriores, si las hubo y su cambio de status socioeconómico. Sabemos que la auto censura también tiene un rol en esta situación, pues ningún escritor español del siglo XVI se quiere exponer a la Inquisición por apología de la

ISSN 2283-7949

GLOCALISM: JOURNAL OF CULTURE, POLITICS AND INNOVATION

2021, 2, DOI: 10.12893/gjcp.2021.2.4

Published online by "Globus et Locus" at <https://glocalismjournal.org>



Some rights reserved

herejía indígena por lo que evita incluir temas referidos a la religiosidad indígena, a menos que sea para extirparla. Todo ello redundando en una lectura más fructífera de los textos estudiados.

## LOS LÉXICOS Y VOCABULARIOS COMO ARCHIVOS

La concepción de “archivo colonial andino como espacio de investigación para la práctica historiográfica y la historia literaria” ampliada a la investigación en lingüística histórica, resulta adecuada al tipo de análisis que haré. La he tomado de Enrique Cortez, tal como aparece en su libro *Biografía y polémica. El Inca Garcilaso y el archivo colonial andino en el siglo XIX*, publicado en el 2018. Allí indica Cortez que “ha sido fundamental repensar el concepto de archivo en función del contexto colonial” (2018: 20). Parte, así como yo, de la constatación de que no es lo mismo un archivo compilado por un colonizador que por un colonizado, especialmente cuando el colonizador manipula, recompone, reestructura y reescribe la lengua del colonizado para que satisfaga sus intereses de comunicación. Cortez añade otro aspecto de importancia capital para comprender más y mejor la contundencia de un archivo que viabiliza el uso de la lengua conquistada: “la relevancia del archivo radica en su condición de ser un lugar de enunciación que instala y legitima discursos en competencia sobre la cultura y la historia de las Américas” (2018: 20). En el caso de los *Vocabularios* bilingües y de otros textos españoles escritos durante la colonia temprana reunidos en *Glosas croniquenses* que describiremos luego, se trata, efectivamente, de la cultura, pero viabilizada por la lengua. La lengua es una forma de expresión cultural de primera importancia<sup>7</sup> y la más utilizada en el proceso de erradicación de la religiosidad indígena y de la implantación de un catolicismo que solo se puede desarrollar al interior de la “poliçia” española.

Ese lugar de enunciación que es el archivo colonial conformado por los *Vocabularios*, requiere de una explicitación adicional, pues la colonia, desde el punto de vista temporal, con sucesivos

periodos de consolidación, tuvo fases en las que destacaron varias tendencias: “Estas tendencias, que según mi propuesta podríamos denominar imperial, criolla e indígena, se encuentran en el archivo en tensión y polémica, en diálogo y rectificación” (Cortez 2018: 20). Por razones temporales, justamente, para este trabajo nos quedaremos con la imperial y su contraparte, la indígena.

La función de los léxicos y los vocabularios es, por definición, la referencia de las formas adecuadas para expresarse eficazmente en una o varias lenguas: “la presencia del archivo [constituye] una estrategia para legitimar y autorizar una comunidad intelectual” (Cortez 2018: 42). Son las herramientas lingüísticas establecidas las que facultan a los sacerdotes a utilizar las lenguas indígenas con la seguridad de hacerlo con propiedad, aunque el auditorio no comprenda cabalmente lo que dicen. Se entiende que más allá del significado denotativo de las palabras, la dificultad de comprensión que entraña la lógica católica, el aspecto connotativo, hace presumir que los mensajes no serán captados en su totalidad y menos aun cuando se piensa que el receptor, los indígenas, no poseen las cualidades intelectuales para asimilarlos. Tal como lo expresa Higgins, el texto-archivo que contiene el léxico admitido y depurado se manifiesta como una “matrix of practices and discursive arrangements” (Cortez 2018: 43)<sup>8</sup>.

Los léxicos y vocabularios<sup>9</sup> elaborados durante la Colonia temprana, la segunda mitad del siglo XVI y principios del siglo XVII, han resultado ser un tesoro archivístico para los estudios de la intervención española en lenguas indígenas americanas. Los primeros sacerdotes en aparecer en la escena andina, en la década de 1530, lamentan encontrar tan pocas palabras en las lenguas indígenas que expresen ideas relevantes para transmitir los contenidos de la religión católica. Por ello, sus sucesores se empeñan en detectar rasgos semánticos relativos al culto indígena que les puedan servir de puente para dar a conocer los conceptos principales de la verdadera religión. Sobre este afán dice Cortez: una “forma de entender el alcance de [los *Vocabularios*] en la creación de nuevos enunciados que transformarán el régimen discursivo [de] lo andino

prehispánico [y colonial]” (2018: 21). Estos “nuevos enunciados” en las lenguas indígenas representan ese esfuerzo español por hacer decir a las principales lenguas indígenas, quechua y aimara<sup>10</sup>, lo que ellos quieren transmitir. Para lograrlo han tenido que forzarlas a entrar en unos moldes extraños que, lamentable o felizmente, nunca pudieron transmitir exactamente lo que deseaban. Más bien, fueron recortando y modificando los contenidos de los términos indígenas, como veremos más adelante. En vista de que han quedado rastros de estos esfuerzos en los textos referidos, asumo, con Enrique Cortez, el hecho de que “[los *Vocabularios*] funcionan como textos-archivos” (2018: 21). Acudiré a estos textos-archivos “para analizar el efecto discursivo de los fragmentos de textualidad histórica integrados a estas obras” (Cortez 2018: 21). En este trabajo, abordaré los relativos al quechua-castellano.

Los autores de los primeros léxicos y vocabularios quechua-castellano son el sacerdote dominico Domingo de Santo Tomás [1560] y los jesuitas Blas Valera [1586] y Diego González Holguín [1608]. Ellos serían los “arcontes” de los archivos bilingües redactados durante el siglo XVI y principios del siglo XVII. El arconte es el magistrado supremo encargado del gobierno en las antiguas ciudades griegas, que tenía las llaves de las arcas y, por ende, el control del Estado. Funge de intérprete del pasado y, salvando las distancias, en su rol de sacerdote español, declara a las religiones indígenas andinas y americanas, nefastas. Se atribuye la tarea de desterrar ese pasado y llenar su espacio con la nueva religión. Él es quien vigila lo que entra y sale de las arcas y, en nuestro caso, lo que está dentro o fuera del archivo, dentro del vocabulario.

El arconte-sacerdote católico del siglo XVI en los Andes cuenta con la autorización de los Concilios Limenses que se reunieron en Lima, en tres oportunidades, 1551-1552, 1567 y 1582-1583. Las Constituciones, o los acuerdos obtenidos, se fueron perfeccionando en cada uno de ellos, según la situación y evolución de la evangelización. Estos cónclaves reunían a lo más granado de la intelectualidad española y mestiza de la época, experta en asuntos eclesiásticos y lingüísticos. El mandato Conciliar por excelencia fue

“analiza[r] las políticas y los criterios de archivización de lo nativo que estos textos [los léxicos y vocabularios] operan” (Cortez 2018: 46). En ellos se uniformiza la transcripción de la lengua indígena a caracteres fonéticos, se selecciona el tipo y número de palabras que se incluirán y se les asigna significados acordes con la nueva realidad religiosa que deben manifestar. Las definiciones de la lengua indígena son las que los arcontes consideran apropiadas. Para lograrlo utilizan todo el bagaje lingüístico disponible en ese tiempo, contando con el modelo del vocabulario bilingüe latín-castellano.

Desde la perspectiva lingüística, Itier observa, preocupado, que “la desaparición de los empleos relacionados al antiguo ámbito sagrado se aunó a la solidaridad estructural de los significados de las citadas formas – a las que tal vez habría que añadir otras – para precipitar el hundimiento de todo un vocabulario [indígena] mucho más allá de su uso religioso” (1992: 36). Todo este conjunto léxico que expresa la sacralidad indígena está ausente de los *Vocabularios*, especialmente desde que lo prohibiera Felipe II: “ese mismo año de 1576 ya había ordenado ‘que ningún religioso trate ni conozca judicariamente de los negocios de los indios tocantes a sus ídolos y supersticiones, antes lo remita todo a nuestro padre provincial’” (Payàs 2010: 248). Muchos autores se cuidaron de describir la religiosidad indígena, a menos que fuera para detectarlas y castigarlas.

César Itier (1992, 1995) ha realizado un extraordinario trabajo de análisis de lexicones y vocabularios y de otros documentos religiosos y los ha examinado cuidadosamente en busca de las estrategias de traducción utilizadas. Las dos principales son: la renuncia a traducir y el recurso a los préstamos. La primera consiste en introducir en el texto indígena significantes y significados españoles, confiando en que el contexto y el hábito permitirán captar el sentido respectivo. La segunda se refiere a los “préstamos”, que bien se podrían llamar “imposiciones”, dado el contexto colonial y la direccionalidad y verticalidad de los cambios que se dan del castellano a las lenguas indígenas. A partir de ellos se intenta explicar los contenidos textuales europeos utilizando medios lingüísticos

andinos. El objetivo es conservar “intactos” los contenidos cristianos de las palabras y evitar su contaminación con conceptos paganos. Al interior de los préstamos se da la interpretación, el traslado sentido por sentido más que palabra por palabra del castellano a las lenguas indígenas. Al transformar una expresión de lengua sintética (castellano) a lengua aglutinante (quechua, aimara o puquina), asumiendo que la lengua receptora cuenta con la morfología y el léxico adecuado para recibir el concepto ajeno, se hace difícil una traducción adecuada; se podría hablar, más bien, de una explicitación o paráfrasis.

La renuncia a traducir (uso de préstamo o recurso a imposición) acude a dos vías para restituir la pérdida generada por la ausencia de equivalencia en la lengua meta (las lenguas indígenas): la adaptación de la lengua meta y la búsqueda de sintagmas similares útiles en la lengua meta, según contextos equiparables. Para realizar esto con éxito se requiere de palabras “plásticas”, que tengan contenidos adaptables a contextos determinados que los limitan y le dan forma. En caso de no encontrar equivalentes aceptables, se recurre a la paráfrasis o a la sustitución de la designación. En el contexto de la Colonia temprana, la paráfrasis se forma con neologismos obtenidos por composición o derivación; es decir, se recurre a significados españoles a los que se les dota de un significante quechua. Como se observa, se trata de una paráfrasis bilingüe, en la que se imponen, insertan, inyectan, conceptos españoles a sintagmas quechuas, que se entienden por desambiguación contextual. En caso falle la paráfrasis, en cualquiera de sus formas, se recurre al calco, forzando a la lengua meta a expresar ideas españolas. Se puede hacer un calco del significante, del significado o de ambos. En el caso descrito, se fuerza al quechua a representar conceptos foráneos en un claro ejemplo de colonización lingüística.

En palabras de Itier, el *Vocabulario* bilingüe quechua-castellano de González Holguín “es menos una descripción de la lengua indígena que un repertorio de equivalencias semánticas para el uso de los predicadores” (1995: 323). La sustitución, un recurso utilizado cuando las equivalencias son escasas o nulas, es un

procedimiento en el que las realidades indígenas se reemplazan por realidades católicas o europeas. De esta manera, *aclaran* las concepciones indígenas, pues las europeas son las *precisas*: revelan la verdadera identidad de esos sintagmas, su real contenido. También corrigen las concepciones que consideran confusas, opacas, de los indígenas con procedimientos que exhiben una evidente manipulación lingüística. El objetivo era ir diluyendo el poder y efecto de los conceptos antiguos vinculados con la sacralidad indígena en un clarísimo caso de colonización lingüística, por el contexto en el que tiene lugar y las estrategias utilizadas.

Si la lengua receptora no cuenta con términos como “alma”, por ejemplo, y se quiere decir una frase como “las almas son inmortales”, hay que acudir a símiles o a adaptaciones o a extranjerismos: “Alma. Anima.” (Valera [1586] 1951: 108), tal como aparece en la sección castellano (Alma) – quechua (Ánima) de su *Vocabulario*. En este caso extremo, la solución ha sido la renuncia a traducir. Más bien, se impone un nuevo término foráneo que se pretende incorporar a la lengua meta, el quechua y a, eventualmente, naturalizarla incluyéndola en el patrimonio léxico del quechua: *Ánima* mejor que *alma*, pues la primera se adapta mejor a la morfología quechua y a su aparato fonético. Al repetirse este tipo de soluciones y de otras más o menos felices, se va dando lo que Cortez ha llamado un: “régimen de enunciación que el archivo instala” (2018: 29). El texto-archivo, entonces, se erige como el modelo lingüístico que se debe seguir, el que rige las expresiones tanto en castellano como en quechua desde fines del siglo XVI. Su instalación como tal debe haber sido lenta, pues inclusive la evangelización sigue su curso en el siglo XXI. Además de la poca velocidad con que se dan los cambios lingüísticos, es necesario añadir el esfuerzo de castellanización que se va dando simultáneamente. En esta situación de doble impacto, modificación de la lengua meta e imposición de la lengua fuente, se da un periodo muy variable de falta de comprensión tanto de las lenguas indígenas modificadas como del castellano incipiente (véase Rafael 1993 para el Tagalog). Lockhart (1999) lo llama “double mistaken identity” o doble identificación equívoca; Payàs lo

cataloga como un “abismo de incompreensión” (2010: 175) para las lenguas mexicanas.

A este importante efecto de mutua incompreensión hay que añadirle un aspecto adicional, privativo de las lenguas indígenas andinas. Los españoles no encontraron lenguas escritas, al modo europeo, en Indias. Es así como, después de establecer convenientemente cuáles eran las “generales”, era necesario diseñar un registro fonético gráfico que representara las palabras que se incluirían en los léxicos y vocabularios. Así es que las lenguas andinas quedan “textualizada[s] gracias a la traducción” (Cortez 2018: 21). Efectivamente, la primera vez que la lengua quechua o la aimara se representa con caracteres gráficos impresos que corresponden a su fonetización, por más insegura que ésta sea, se da en estos textos bilingües tempranos.

Analizando los vocabularios castellano-náhuatl, Payàs los explica de esta manera:

Los conceptos de lengua instigadora y lengua sometida para indicar los diferenciales de poder que se reflejan en la traducción de los léxicos bilingües nos permiten entender la dinámica de la relación entre las dos columnas, que podemos llamar, respectivamente, activa y pasiva. La columna activa [...] siempre es el castellano (2010: 125).

Efectivamente, porque en México sucedió lo que en el Perú: los sacerdotes asumieron la tarea de evangelizar y para ello debían primero hablar una lengua común a neófitos y cristianos. Esa lengua era el castellano, que debía regir todos los intercambios lingüísticos de la mediación colonial. Payàs la llama “instigadora”, refiriéndose a la que desea iniciar la traducción; la lengua “sometida” no tiene oportunidad de actuar: recibe pasivamente los significados y sentidos de la “instigadora”. Se trata de un caso de abuso lingüístico en el que se evidencia que el castellano es la lengua de prestigio asumido, desde la que se puede operar sobre las lenguas indígenas. Es importante retener que estamos describiendo una situación colonial, en la que el estatus de las lenguas en contacto no es nunca

horizontal; más bien, la verticalidad entre ellas se establece inmediatamente, ganando el más violento.

En el contexto de la colonización española del siglo XVI, y la consecuente colonización lingüística, podemos ver que todas las soluciones realizadas al interior de *Lexicones* y *Vocabularios* con términos considerados equívocos o “complexos”, encaminaron a los receptores hacia una alteración de los contenidos lingüísticos. Veamos el caso de Domingo de Santo Tomás, quien explica el motivo de sus selecciones léxicas bilingües: “Las cosas de nuestra fe explícanse o por los propios términos [préstamos castellanos] o por circunloquios o por los nombres de las causas o efectos de las cosas que se quieren explicar o declarar” ([1560] 1995: 92). Se observa tanto la preocupación del dominico por ofrecer términos prácticos a los demás catequizadores pero que no se trastoque el significado de ellos en la lengua origen, la castellana. Desde la perspectiva del castellano, añade: “porque en esta lengua [quechua] no hay términos que propriamente signifiquen lo que dezimos *credo*, explicámoslo por el efecto de creer, que es la confesión de la fe” ([1560] 1995: 92). Santo Tomás siente asimismo la imposibilidad de transmitir algunos conceptos de la lengua quechua al castellano: “Porque ay algunos términos de que los indios usan que no se pueden bien explicar ni declarar en el vocabulario desta lengua [quechua], donde no se sufre adnotar ni poner términos complexos” ([1560] 1995: 138). De manera que, según los criterios tomados por uno de los iniciadores de la lexicografía bilingüe en el periodo colonial temprano, se observa que a pesar de los esfuerzos realizados por “verter una lengua en otra”, los resultados serán siempre parciales. La lengua meta, el quechua en este caso, será la que más tenga que perder, pues el interés principal es expresar en quechua las ideas que trae el castellano, especialmente las relacionadas con la fe cristiana. Serán los contextos, cada vez más hispanizados y cristianizados, los que le darán sentido a los “nuevos” signos lingüísticos (Itier 1995: 325). Esta introducción de signos lingüísticos caracterizados por la impregnación de contenidos semánticos o la transformación morfosintáctica dependerá de la inteligibilidad del mensaje que

contienen esas novedades léxicas. La inteligibilidad del mensaje, en este caso, de la predicación, y la alteración de la norma lingüística del quechua, solo pueden lograrse de manera conjunta, en un contexto de integración progresiva al complejo socio-cultural colonial (Itier 1995: 325). Como afirma Itier en cuanto a la cristianización de las lenguas indígenas, nos quedamos con dos categorías lexicales: la del vocabulario adaptado y la del vocabulario no adaptado sino cargado de significados europeos. Me pregunto: ¿dónde queda la lengua indígena?

Este viene a ser el hecho cultural del cual es necesario hablar y describir: la colonización de las lenguas indígenas en el contexto de la colonización española. Es un tema que no ha sido debatido a pesar de haber sido abordado específicamente por el lingüista Itier y ahora por Cortez desde la literatura. Merece atención inmediata. Además de la verticalidad de la relación interlingüística, está la elisión de todo término indígena que se refiera, aunque vagamente, al culto local, ajeno al cristiano: ejemplos son: *yana*, *ushnu*, *apachiqta*, *wawqi*, etc. El arconte trabaja aquí a tiempo completo. Y, una vez más, las Constituciones del Tercer Concilio Limense lo auspicia y lo sostiene.

El dominico fray Domingo de Santo Tomás le da el siguiente tratamiento al primero de los términos mencionados: *yana*: “*Yanacyani*. Servir, como sirve el criado; *Yananc*. Páge o criado generalmente; *Yanapacoc*. Ganapan”<sup>11</sup> (298)<sup>12</sup>. En la sección del castellano trae: “Siervo. *Yananc*”. (210); “Criado que sirve. *Yana*” (87). El autor incluye el verbo *yana\_* en su versión de primera persona: *yapani* y añade varios de sus derivados. Se debe destacar el empleo del infijo *\_pa\_* que implica repetición<sup>13</sup>. Es decir, imbuye al verbo con una calidad de perdurabilidad, generando la idea de “criado perpetuo”. Estos datos semánticos permiten establecer una primera isotopía generada por los rasgos comunes de los términos siervo, criado, paje.

Santo Tomás proporciona un ejemplo clarísimo de su interés por dejar atrás el significado indígena del término: atender a una deidad<sup>14</sup>, pero tiene que incluirla para expresar el concepto de

“santo”, en la sección “Confesión general” del *Lexicon*. Allí presenta una oración en castellano y su versión en quechua: “Y ruego a señora sancta María virgen y madre de Dios y a todos los sanctos rueguen a Dios por mi” ([1560] 1951: 18). En quechua: “Señora sancta Maria tazqui diospa mamanta llapa diospa yanancguantac mochani”<sup>15</sup> ([1560] 1951: 18). Está traduciendo “los sanctos rueguen a Dios” como “diospa yanancguantac mochani”. Interesa particularmente “santos” que el lexicógrafo traduce por “yanancguantac”, utilizando la raíz *yana\_* que él mismo nos dice que significa servir. Como estamos en un contexto religioso católico que se quiere transmitir a un público indígena por evangelizar, se utiliza “*yanan*” como en el quechua, relacionado con la idea de dedicación de personas seleccionadas a los ídolos. Así, el significado de “santos” pasa, de “servidores del ídolo” a “siervos de dios”. Se observa que, inicialmente, se trasladó el término de una lengua a otra manteniendo su relación con lo sagrado de cada una de ellas. Ante el riesgo de identificar a un sacerdote católico con un “hechizero”, eliminó esa acepción quechua, conservó únicamente la idea del servicio pero para con el dios católico. Entonces *yana\_* se transformó en “servil” al interior del contexto colonial. En la página 298 presenta *yanacyani*, y vuelve al contexto señor-siervo, ya no “servir” como sirve el sacerdote o el acólito, sino “servir” como sirve el criado. Las dos acepciones del verbo servir en castellano se han utilizado para saltar de una isotopía a otra y transformar el servicio sacerdotal a deidades indígenas, luego al dios católico y de allí al de servicio manual, como sirvientes de señores españoles.

Blas Valera ([1586] 1951: 90-91 ) ofrece la voz “yana” en su *Vocabulario*: *Yana*, criado, o mozo de servicio; *Yanayoc*, el que tiene criado; *Yanacuna*, los criados, tórnase en singular por el criado, como *mamacuna*<sup>16</sup>. En la parte Castellano-Quechua del mismo *Vocabulario* encontramos: Criado, *yana*, *yanacuna*; Criada, *china* (126). Desde la semántica, estas entradas se explican con el término “criado” y sus variantes, concepto ajeno al mundo indígena andino, como ya se vió. Más bien, traducen y adaptan el mundo europeo al indígena.

Obsérvese que evita usar el término “siervo”, al que sí recurrió su antecesor, fray Domingo de Santo Tomás.

En el *Vocabulario* de González Holguín ([1608] 1989: 363-364), algo más tardío que los anteriores, se encuentran varias entradas susceptibles de análisis: “*Yanachacuni, pachacachacuni*: Servirse un hombre de otro, o el demonio o el pecado del hombre”, el autor va hacia un uso religioso, quizás recuperando la significación asociada al culto indígena para de allí aludir tanto al demonio como al pecado, entidades específicamente católicas. Es interesante notar que para “Sacerdote”, González Holguín da: “Padre. Diospa yanan [servidor o siervo de Dios]. Diospa rantin missa rurak” ([1608] 1989: 664).

Abordando la isotopía del “siervo”, González Holguín echa muchas luces acerca del uso colonial del término “yana”: “*Yanachapayacuni*. Hazer su siervo al que no lo es, o contra razon, o contra su boluntad, como el español al indio; *Yanachapayaquen*: Su injusto domeñador; *Yanachapayacuni*: Sujetar o domeñar o oprimir por siervo al que no lo es, o mandar por fuerça al libre; *Yanachacusca*: Oprimido a servir” ([1608] 1989: 363-364). Se trata de varias formas verbales y nominales derivadas de *yana*, con sus respectivos significados. Entre ellos destaca la aclaración: “Hazer su siervo al que no lo es, o contra razon, o contra su boluntad, como el español al indio”. Esta puede ser, además de una descripción de la situación iniciada en la conquista y continuada en la Colonia; una denuncia, aunque algo velada, de González Holguín por un hecho que se dio a pesar de estar específicamente prohibido por la legislación española. El Rey había enviado numerosas instrucciones en la que les recordaba a los encomenderos que respetaran a los indígenas puesto que eran “vasallos de la Corona”, y no “siervos de españoles”.

Surge una segunda isotopía a partir de ayudar, favorecer, facilitar, verbos extraídos de las entradas que ofrece Santo Tomás: “*Yanapani, yanapacuni*. Ayudar o favorecer generalmente; *Yanapac*. Favorescedor en esta manera; *Yanapaynin*. Favor en esta manera.” (298). En la sección del castellano (32) tenemos: “Ayuda. *Yapana* [sic por *Yanapana*]; Ayudar. *Yanapani*”. Esta isotopía, “ayudar,

atender”, coincidiría con usos más cercanos a la ideología indígena. *Yana\_*, en el contexto religioso indígena, implica dedicación al culto y las deidades. Santo Tomás lo lleva fuera de su contexto original hacia uno que significa “servir”, y quien ejecuta este servicio es un “siervo” que tiene un “amo”. Este servicio es perpetuo; es decir, es una esclavitud encubierta a la que no se le quiere llamar así por ser ilegal (Morales Padrón 1979: 372, 376)<sup>17</sup>; se le llama “servicio perpetuo”.

En cuanto a la segunda isotopía, Valera traduce el infinitivo “yanay” por “ayudar”, más no por “servir”, especialmente cuando todos los derivados nominales aparecen en castellano como criados y no como siervos. Ha trastocado el significado de “ayudar”, que denota un sentido de horizontalidad en la relación que establece entre por lo menos dos personas o seres, y la verticalidad que implica el verbo “servir” y que también relaciona a dos entidades.

La segunda isotopía, “ayudar”, es, más bien, indígena, si se le toma como sinónimo de asistir, colaborar. En González Holguín aparece como una tergiversación española consciente, una identidad semántica proyectada, ya que se aprovecha la misma raíz *yana\_*, para darle otro contenido semántico, el de “servir”. Este significado es más acorde con la nueva situación indígena generada por la presencia de “amos” y “señores”, producto de la implantación colonial española. Si estos últimos términos significan, en castellano, “siervo, paje, criado”, no hay motivo semántico para que su propia raíz cambie de significar “ayudar” a “servir”. Se entiende que se ha trastocado el significado de “ayudar”, que denota un sentido indígena de horizontalidad y hasta de reciprocidad en la relación que ese verbo establece entre por lo menos dos personas o seres, y la verticalidad que implica el verbo ‘servir’ y que también relaciona a dos entidades, pero a distinto nivel, uno superior al otro. El significado ha corrido, de una isotopía de servicio sagrado, sacerdotal, de gran prestigio al interior del mundo indígena prehispánico, a uno de servidumbre perpetua o esclavismo, de connotaciones negativas en un contexto de colonialidad española<sup>18</sup>.

Para el color negro, la tercera isotopía, se cuenta con las entradas de Santo Tomás: “*Yana guarame*. Mujer negra; *Yana runa cari*.

Hombre negro; *Yanay*. Prieto, lo mismo que negro; *Yanayani*. Negrecerse, embazar<sup>19</sup>, hazerse bazo” (298). En la sección castellana (174), aparece: Negro. *Yanay runa*; Negra de guinea. *Yana guarame*; Negreguear [sic por Negrear]. *Yanayani*; Negro hacer otra cosa. *Yanayachini*; Negro hazerse a sí. *Yanayacuni*; Negror. *Yana* o *man-gayasca*.

El tercer campo semántico que aborda Valera es en parte indígena y en parte europeo: *Yana*, color negro o moreno; *Yana runa*, negro, Etyope; *Yana huarmi*, negra Etyopisa; *Yanayani*, pararse negro o moreno (164). Tal como se lee en el *Lexicon* de Santo Tomás y, como veremos más abajo, en el de González Holguín, el sentido más claramente indígena es el de la primer acepción, ya que se trata del nombre de un color, parte del léxico básico de cualquier lengua. Pero, el autor le añade las palabras “runa” y “huarmi”, volviéndolos términos compuestos. Este término compuesto sería un neologismo para el quechua en el que se utiliza un término del patrimonio lingüístico quechua y, al añadirle un segundo término, también patrimonial, se forma una frase que describe un hecho exógeno, foráneo. Es decir, se ha traducido “hombre negro” al quechua, formando, artificiosamente, “yana runa” que, por extensión o aferencia europea, son esclavos. Se incluye así una categoría social desconocida en el mundo indígena, creando una expresión que la describe. En estas frases “yana” pasa a ser un adjetivo que modifica a los sustantivos mencionados. Si existiera alguna ambigüedad al respecto, la aclaración añadida de “Etyope” y “Etyopisa” brinda el significado neto de la entrada.

González Holguín, como sus antecesores, incluye también la isotopía del color negro: “*Yana*. Negro, color moreno; *Yanayachini*. Hazer negro o tiznar o ensuziar o manchar; *Yana runa*. Los negros; *Yana huarmi*. Negras; *Yanayani*. Pararse negro o moreno; *Yana chani*. Tornarse negro lo de buen color” (364). Estas entradas son muy similares a las de Santo Tomás, quien utiliza de apelativo “de Guinea”, mientras que Valera, lo hace con “los etíopes” para graficar su propuesta de *yana runa* o *yana warmi*. González Holguín simplemente habla de negros esclavos, sin indicar su procedencia.

Marca sí su sentir hacia el color negro, pues lo carga de sentidos disfóricos al indicar el cambio de colores: “Tornarse negro lo de buen color.”

Cada uno de los lexicógrafos ha presentado tres isotopías a partir de los términos: siervo o criado, ayudar o servir, siervo o esclavo. Entre estas tres isotopías se pueden formar dos: una que reúna a siervo-esclavo y la otra representada por el verbo ayudar. En cuanto a la primera, que incluye el término “criado” y sus variantes como “esclavo” y “siervo” tienen como contraparte “amo, señor y dueño”, implícita en los vocabularios pero explícita en la realidad colonial. Los términos que conforman la isotopía pertenecen a un mundo ajeno al indígena americano. Más bien, traducen, adaptan e imponen la estratificación social española a la indígena andina. Los términos analizados son creaciones coloniales de significante quechua con significado europeo.

Una teoría de la traducción colonial, actualizada, basada en la semántica interpretativa puede dar cuenta de cómo se puede traducir lo enteramente “nuevo” (América andina) y cuánto de lo “antiguo” (Europa) entra en la traducción de esos “nuevos” hechos para los españoles. Con estos criterios, se observa y describe la semiosis colonial, inmersa en la dinámica interacción lingüística que tiene lugar en la América andina del siglo XVI, cuyos efectos continúan sintiéndose hoy en día.

## “GLOSAS CRONIQUESES”, EL ANTIARCHIVO COLONIAL

Frente a ese archivo, se presenta otro, el de *Glosas croniquenses*. En *Glosas croniquenses* no se ha elegido autores fundamentales del canon de las letras coloniales. Más bien, interesa incorporar a este archivo, además de los que se consideran estar escribiendo historia o crónicas, a los funcionarios que están dictando medidas, elevando quejas, proponiendo mejores administraciones, cobrando tributos, respondiendo a solicitudes de información, etc. Estos españoles no están escribiendo para ser publicados; están escribiendo

ISSN 2283-7949

GLOCALISM: JOURNAL OF CULTURE, POLITICS AND INNOVATION

2021, 2, DOI: 10.12893/gjcp.2021.2.4

Published online by “Globus et Locus” at <https://glocalismjournal.org>



Some rights reserved

para ser escuchados, para que se conozca la situación en la zona andina y se ejecuten acciones que la mejoren. Están en el terreno y desde allí solicitan cambios y mejoras, expresan sus quejas y reclamos. Al hacerlo, proporcionan información geográfica, demográfica, económica y cultural. Hay juristas que demandan el cumplimiento de normativas; hay sacerdotes que denuncian prácticas idólatricas; hay militares que reclaman mercedes. Todos ellos constituyen las voces que hablan en castellano desde Indias, desde la Nueva Castilla, describiéndola y describiendo la vida en ella. Se puede encontrar en *Glosas croniquenses* autores que respetan y admiran la administración indígena y autores que denigran su religiosidad e insultan a quienes la practican. No se debe olvidar que muchos de ellos son la fuente de la historia de España en América, la Historia con mayúscula, de la que quieren ser reconocidos como partícipes.

Muchos de los autores, llamados “cronistas” en general por los estudiosos del siglo XVI andino, forman parte del canon histórico, debido a que escribían con sentido histórico. Ahora son parte del canon de la historiografía andina, peruana, cuando antes lo fueron de la española. Es necesario dilucidar claramente la diferencia entre ambas historias. Asimismo, a algunos se les considera al interior del canon literario, como si fueran los primeros escritores peruanos. No se puede decir que fueran los primeros escritores españoles, pues la tradición escrituraria española es de más larga data, pero escritores sí podrían ser porque son los que escriben con caracteres fonéticos con tinta sobre papel los hechos que van protagonizando o que van ocurriendo. Más bien, se debe reconocer, como colonizados, que esos escritores usaron como fuentes a los *khipukamayuc*, personas que tenían registrado todo el pasado y el presente indígena y que contribuyeron con su información a que los españoles la registraran de otra manera.

La acusación de ágrafos que esgrimieron con tanto entusiasmo los españoles en contra de los indígenas está basada en una falsa pero deseada deslegitimación. Los indígenas andinos sí eran ágrafos, pues no tenían grafías que representaran los sonidos de su lengua; pero no eran ágrafos cuando esas grafías, en textiles, cerámica,

piezas metálicas, representaban lo que ellos deseaban. Es decir, sus grafías no representaban los fonemas de su lengua: representaban las imágenes de sus creencias y convicciones. Si entendemos el registro escrito, en tinta sobre papel, como la base de la administración española, que cubría, a principios del siglo XVI, un territorio de aproximadamente 50,000 kilómetros cuadrados y a la que se le sigue acusando de “papelista”, debemos entender el registro en *kipu* como la base de la administración del Tawantinsuyu, con 250,000 kilómetros cuadrados. En este contexto, debemos resaltar que para las primeras dos décadas del siglo XVI, en la península española no más del 30% de personas eran alfabetas (De Tapia 1993), lo mismo sucedía en Indias (Lockhart 2012). En el Tawantinsuyu más del 50%, quizás hasta el 70%, de la población, masculina y femenina, sabía manejar los *kipu* que le correspondían a su nivel de responsabilidad. Este sistema de codificación y decodificación nunca fue aprendido por los europeos que lo consideraron muy complicado. Sorprende, entonces, que los andinos fueran calificados de ágrafos o analfabetos, de inoperantes en un sistema desconocido, en el que lograron notoria habilidad después, a no ser que se quisiera utilizar esta terminología para justificar la invasión que luego destruyó la minuciosa organización indígena construida sobre uno de los territorios más difíciles del planeta.

*Glosas croniquenses*, como la lengua misma, es un archivo abierto tan fluido como lo permita el tiempo y la sociedad, y tan estable como lo defina su consistencia y su permanencia. Está siempre dispuesto a recibir nuevos aportes, a incorporar nuevos “viejos” textos encontrados en otros archivos documentales o en otros archivos literarios e históricos. Queda por definir quién o quiénes serán los arcontes: siempre habrá criterios que dicten la pertinencia o no de algún autor. Este, como muchos otros, también será un archivo masculino: hasta ahora no encontramos ninguna mujer que haya escrito un texto sobre el mundo andino del siglo XVI. Estos aspectos permiten presentar una postura de interpelación frente a las obras “clásicas” de consulta que conforman archivos fijos o establecidos y aceptados para de allí elaborar proyectos de investigación que surgen

siguiendo los parámetros que marcan sus orígenes. La propuesta es que *Glosas croniquenses* ofrezca una visión más amplia que dé origen o apoye investigaciones innovadoras.

Desde 1994, con un *corpus* significativo ya formado, es posible hacer estudios a partir de él. El par bilingüe, equivalencias o pseudo equivalencias en lenguas indígenas y castellano, constituye la base del análisis de las técnicas de traducción empleadas. Quizás algunos autores usen los términos indígenas por exotismo más que por un afán descriptivo, pero si sus usos están acompañados de una traducción, explicación o explicitación, cuentan igualmente. Sin embargo, el principal objetivo que tienen quienes utilizan los términos indígenas en un escrito español son los que quieren transmitir una imagen, lo más precisa posible, de la situación que se vivía en la Nueva Castilla de las Indias Occidentales. No sorprende que las equivalencias se remitan a tiempos romanos (pre cristianos) y se hagan comparaciones atrevidas. También aparecen, y muchas, imágenes medievales, feudales, de facciones guerreras (castillos, fortalezas) y numerosas comparaciones, a veces con sorpresa, en las que las realidades indígenas son resaltadas: caminos, puentes, técnicas de construcción, irrigaciones, producción agrícola y ganadera.

No debe sorprender, asimismo, que se tenga que recurrir a los polémicos *Vocabularios* y *Lexicones*, con las reservas del caso y con ánimo comparativo, para procurar aclarar algunas entradas y sus equivalencias propuestas. Contamos con ellos como fuente de compulsa coetánea con las entradas recogidas en *Glosas croniquenses*. La sincronía es un factor clave en el estudio de una lengua dada; el paso del tiempo significa cambio y el cambio se refiere a cualquier aspecto que la afecte: léxico, semántico, morfosintáctico, etc. Por ello también se utiliza diccionarios del castellano de la época: Covarrubias (1611) y Alonso Pedraz, con su *Diccionario histórico* que se remonta al siglo XII. Consultamos con Corominas, que ayuda a identificar la procedencia de la palabra, su etimología. Altísima importancia tienen los estudios lingüísticos de las lenguas indígenas desarrollados en los últimos 30 años: Alfredo Torero, Rodolfo Cerrón, César Itier, entre otros.

La investigación en el área de la semántica ha logrado avances significativos en los últimos decenios. Considero que este campo es vital para estudiar y analizar situaciones de traducción colonial. Uno de los autores más influyentes es François Rastier, quien ha desarrollado la semántica interpretativa desde una perspectiva semiótica. Sus agudas observaciones me sirven de base para desarrollar la aproximación que hago al comparar el quechua y el castellano. Siguiendo a Rastier, (1987: 26), diré que aunque las lenguas lexicalizan directamente las experiencias compartidas, los semas siguen siendo relativos a cada lengua particular. Si existen universales de la experiencia, no se trata de unidades lingüísticas, sino de formaciones conceptuales.

En vista de que el análisis sémico describe separadamente cada lengua funcional (Rastier 1987: 34), nuestra tarea será contrastar los análisis correspondientes a cada lengua que participa en el proceso de traducción. Los espacios semánticamente vacíos que identifico en los textos estudiados no se debieron a errores de percepción sino al limitado conocimiento de las condiciones concretas, pragmáticas, tanto locales como globales, pertinentes al hecho descrito por el autor (Rastier 1987: 34). Este hecho ha llevado a los mismos autores y a sus investigadores a establecer relaciones de identidad entre el semema quechua y el contenido semántico castellano. El uso de los símiles castellanos para llenar espacios semánticos a los que se ven obligados a recurrir, tienen como objetivo comunicar con éxito lo “nuevo” a sus audiencias españolas, enfocando su discurso en lo ya conocido y en lo re-conocible. De esta manera, no solo se han perdido los significados y los rasgos del quechua (así como de otras lenguas vernáculos), sino que a los lexemas nativos se les ha atribuido rasgos semánticos que no son propios de las condiciones de comunicación andinas.

Estos principios han llevado a seleccionar el par bilingüe lengua indígena-castellano como la unidad de análisis de *Glosas croniquenses*. Ofrezco aquí ejemplos y sus respectivos comentarios para ver, más en detalle, la envergadura de la colonización lingüística. Presento ejemplos de Pedro de Cieza de León (ca. 1550-1555) y de



Juan de Betanzos [1551], seleccionados por su antigüedad y la calidad de sus contenidos referidos al Tawantinsuyu.

La Segunda parte de la Crónica de Pedro de Cieza, “El Señorío de los Yngas” ([1555] 1985), contiene información semántica perteneciente a términos quechuas que debe tomarse en consideración para dar cuenta de por lo menos dos estrategias de traducción utilizadas. Una de ellas es la “reducción” y la otra es la transferencia de rasgos sémicos del castellano al quechua. En ambos casos se trata de “domesticar” la lengua y la cultura quechuas para que sean asequibles a los lectores españoles. El sentido de la transmisión va del castellano al quechua. La presentación de lo “nuevo” exige una reducción, simplificación de rasgos sémicos quechua para poder realizar la equivalencia con la palabra española con mayor naturalidad: se reduce la carga semántica en la lengua origen para la comprensión en la lengua meta. Si era una palabra polisémica perderá algo o todo de su multiplicidad de significados; si se refería a realidades del culto indígena; se le vaciará de todo ello. De cualquier modo, el contenido sémico original en quechua se verá disminuido. En cuanto a la transferencia de semas, estos tienen un sentido inverso al anterior: pasarán de la lengua meta, el castellano, a la lengua de origen, el quechua, para facilitar su comprensión y asimilación. Ambas técnicas son llamadas hoy *estrategias de domesticación* (Schleiermacher 1992; Pym 2000) que facilitan la comprensión en la lengua dominante en detrimento de la lengua dominada.

La metodología traductológica de Cieza, observable en *Glosas croniquenses*, hace el siguiente recorrido: primero ofrece una descripción del término seleccionado. Se obtienen así los primeros rasgos sémicos de su interpretación onomasiológica: el equivalente perifrástico que resulta será utilizado para identificar los contenidos sémicos. Luego ofrece la descripción del hecho o del objeto en el contexto de la crónica. A partir de ello establece una equivalencia por comparación, ya que desea que sus lectores peninsulares comprendan los términos indígenas que utiliza.

Presento ejemplos que nos ilustrarán acerca de los procesos de reducción semántica asimétrica a los que recurre. Algunas veces las

entradas se repiten, pero cada vez que esto sucede, el cronista le añade información semántica al término en cuestión. El formato de *Glosas croniquenses* permite apreciar esta diversidad de manera inmediata: “Y a la luna [llaman en esta lengua] *quilla*” ([1555] 1985: 72); “y al mes [llaman] por el consiguiente [de luna]” ([1555] 1985: 72). En este caso, tenemos un término monosémico en quechua referido a una doble equivalencia en castellano. Es decir, en castellano tenemos dos palabras distintas para expresar sendas realidades. La palabra en quechua no requiere de una diferenciación semántica: el contexto resolvería la ambigüedad. Para los europeos, la luna y el mes son dos entidades diferentes, expresadas en dos conceptos distintos, mientras que en los Andes, los movimientos de la luna marcan la duración del mes. Por lo tanto, cada vez que aparece la luna cambia el mes. En quechua no existe la necesidad de hablar de “mes” como abstracción para medir el tiempo; la aparición del cuerpo celeste indica, de manera concreta, que se inicia un nuevo periodo. No se trata de polisemia en el caso del quechua, sino de monosemia basada en el movimiento lunar. Esto constituye un ejemplo de las variadas formas con que cuenta cada lengua para expresar sus vivencias. Con este ejemplo se observa que la percepción del paso del tiempo ligado a las evoluciones planetarias es propio de las culturas andinas, mientras que en Europa el año Juliano está gobernado por otros criterios. El ejemplo también habla de la multiplicidad de maneras en que se puede dar la asimilación de elementos lingüísticos de una lengua a otra.

En cuanto a la semántica del quechua, se observa numerosas identidades interlingüísticas en las que similitudes parciales o equívocas han sido tomadas por identidades totales. Ejemplos de ello, en Cieza, son: “chicha ques vino hecho de mayz” ([1555] 1985: 18); “chicha que es el vino que beven” ([1555] 1985: 80) y “açua ques su vino” ([1555] 1985: 125). *Chicha*<sup>20</sup> es el término *kuná*, lengua hablada en la región panameña que sirve de puente entre el quechua y el castellano por su temprana inclusión en el vocabulario castellano. Desde la perspectiva léxica y sin percatarse de ello, Cieza incluye palabras indígenas que no son quechua: *chicha* que



pertenecería al *kuná*, lengua localizada desde Panamá hasta Colombia, en las costas del Mar Caribe. Este término fue introducido al área andina no solo por los españoles (Zárate 1555)<sup>21</sup> sino posiblemente por el mismo Cieza, quien vivió la mayor parte de su estancia en Indias en la zona norte del subcontinente. *Açua*<sup>22</sup> o *aka* son términos quechuas que denominan la bebida en los Andes. Ambas, *açua* y vino, tienen semas en común: son bebidas alcohólicas producidas por fermentación vegetal y son utilizados en ceremonias religiosas. Difieren en el tipo de vegetal (maíz<sup>23</sup> y uva), en el tipo de ceremonia religiosa y en la deidad o deidades a quienes celebran. El consumo de *açua* está limitado al uso ceremonial; el vino, además del ceremonial donde prácticamente no hay consumo, se bebe en cualquier otra ocasión que se desee. La preparación del *açua* es un ritual asociado a las *acllas*. Entendemos que la actividad cültica relacionada con esta bebida se inicia con la selección de la semilla, su siembra, su cuidado y su cosecha y almacenamiento. Existen diferentes tipos y colores de maíz que producen diferentes *açua* que se beben en diferentes circunstancias. El sembrío y la selección de la uva para el caso del vino no tienen estas connotaciones rituales sino, en todo caso, de calidad. Vemos que en este caso, también, el conjunto de semas que conlleva el término quechua se ha visto reducido en el ejemplo del vino.

La intención de Cieza fue comunicar una cultura con los términos propios a otra, sobre la base de la construcción de nuevas representaciones mentales. Consiguió su objetivo, pero solo parcialmente, ya que cargó con significado occidental expresiones que eran semánticamente válidas, consistentes y coherentes al interior de la cultura andina. Los rasgos con los que inviste de significado a los términos quechuas pertenecen a la cosmogonía española. Podemos decir, entonces, que los lexemas que Cieza utiliza en sus crónicas: *castillo*, *fortaleza*, *vestido*, *heredades*, *virgines*, *vino*, describen la realidad factual europea, más que la andina. Cieza las usa como información referencial, pero se convirtieron en información factual, en equivalentes en los lexicones y hasta diccionarios posteriores, quizás debido al escaso conocimiento de la realidad andina, y a

la percepción que de ella se puede tener, plena de opacidades. Y es allí únicamente, en esa realidad, que los términos quechuas exhiben su contenido semántico pleno. Como es evidente en todos los equivalentes en castellano, estos términos pertenecen a representaciones de la Europa medioeval: culturales, políticas, religiosas. Son imágenes referenciales extranjeras, extrañas a los Andes que no permiten establecer relaciones de identidad con los contenidos semánticos quechuas, más allá de transmitir imágenes comprensibles para españoles, pero distorsionadas, del mundo andino. Distraen nuestra atención hacia ideas o constructos occidentales con los que coinciden sólo en parte. Esta interacción lingüística refleja, parcialmente, la dramática interacción cultural del periodo colonial: la apropiación de lo “nuevo” indígena, que pasa así a formar parte del mundo conceptual español.

Es interesante dar cuenta de la naturalización, tanto fonética como morfológica que Cieza realiza en las palabras quechuas. Por naturalización se entienden las diversas formas de asimilar los elementos lingüísticos de una lengua a otra, adaptando la lengua naturalizada, el quechua, a la lengua naturalizante, el castellano. El sonido /wa/ del quechua, solo pudo ser representado por /gua/ en los textos de Cieza ya que el castellano del Siglo XVI no tenía en su repertorio el grafema /w/: guata [año] por *wata*; guanaco por *wanaku*; guarme [mujer] por *warmi*. Este procedimiento tuvo bastante éxito pues hasta ahora ha permitido la interinteligibilidad. En lo que concierne al aspecto morfológico, el cronista no utilizó el sufijo *\_kuna* o uno similar para marcar el plural de las palabras en quechua, sino que recurrió a los sufijos *\_s*, *\_es*, *\_is* para pluralizarlas, como lo exige la gramática del castellano: *mitmaq* > mitimaes; *pukara* > pucaras, pucaraes, pucarais. Algo diferente sucedió con *mamaconas* y *anaconas*. Cieza mantuvo la partícula pluralizadora *\_kuna*, fundiendo el sufijo pluralizador a la raíz. En vista de que no cumplía con las reglas de la pluralización española, le añadió la *\_s* castellana. Estas palabras muestran, pues, una doble pluralización: la primera en quechua naturalizado a *\_cona* y lexicalizado en *mamacona* y *anacona*, y la segunda en castellano, *\_s*.

Otra forma de castellanizar el quechua lo encontramos en conjugaciones del castellano en palabras quechua: a raíces quechua se le posponen sufijos verbalizadores del castellano. Cieza escribe el verbo quechua *muchay* y lo transforma en *mochar* como un infinitivo castellano y lo traduce por reverenciar. Añade la flexión *mochavan*, copiando la conjugación del verbo reverenciar y la adhiere a la raíz verbal quechua *muchay*. De esta forma, el cronista está añadiendo los sufijos verbales del castellano *\_r*, *\_ar* para los infinitivos y *\_avan* (*\_aban*) para el imperfecto, sufijos ajenos al quechua. Traslada así este término indígena al acervo castellano desde el quechua.

Se sabe que la ignorancia o el conocimiento limitado de las condiciones concretas de una realidad cultural puede afectar el reconocimiento de los rasgos semánticos que le son propios. Asimismo, un contexto lingüístico parcial puede impedir el reconocimiento de los rasgos semánticos correspondientes, aun cuando se pueda aislar los morfemas. Por otra parte, aun si se identifica el semema, la reconstitución de las isotopías necesarias para establecer la cohesión del texto es muy improbable cuando no se cuenta con los contextos pragmáticos o lingüísticos (Rastier 1987: 35). No solo se necesitan las lenguas para comprender y traducir: también se requieren el conocimiento de la realidad de donde surgen los términos, así como la familiaridad con el contexto en los que el discurso original se expresa, si uno va a comprender el sentido con que han sido cargadas las palabras, y que impregna todo el texto. Esto queda condicionado por decisiones políticas o ideológicas imperantes en una sociedad colonizadora: deslegitimar al colonizado, banalizar sus costumbres, demonizar sus creencias.

Juan de Betanzos nos ofrece este ejemplo: “Ynga Guauquin que dice el hermano del Ynga” ([1551] 1987: 220). De acuerdo con Enguita, el procedimiento de traducción utilizado por Betanzos sería el de la Definición, “fácil y exacta percepción del concepto correspondiente a las voces que las originan. En su construcción destaca la brevedad” (1979: 288). Es necesario ver si efectivamente este *dictum* se cumple en el ejemplo. Comenzaré por los aspectos gramaticales de la frase en quechua. Uno de los posesivos, cuando se

le requiere, lleva dos marcas sufijales, una en el poseedor, *\_p*, y otra en lo poseído, *\_n*. En el presente ejemplo, lo poseído lleva la marca sufijal *\_n*, no así el poseedor, que carece de marca. La forma correcta, utilizando las grafías de Betanzos, sería: Yngap Guauquin. Esta omisión se debe probablemente a la influencia de la fonética castellana, en la que es inusual que una palabra finalice en una oclusiva labial; o, puede estar actuando el sustrato morfosintáctico del castellano, que no exige una indicación gráfica en el objeto poseído. La estructura sintáctica del quechua antepone el poseedor (*Yngap*) al objeto poseído (*guauquin*). En castellano, la posesión requiere de un elemento lexical: la preposición “de” o “del” es suficiente para indicar posesión o pertenencia; en cuanto a la sintaxis: el objeto poseído antecede a la preposición y el sujeto poseedor la sigue.

Observando su aspecto semántico, el significado quechua de *guauque* /*wawqi*/, no es simplemente “hermano”<sup>24</sup>. También quiere decir pariente y aliado, según Domingo de Santo Tomás (1951: 289)<sup>25</sup>. Para Valera, esta palabra tiene aún más significados y más complejos, además de los de vínculos sanguíneos o amicales: “Huauque dezían a la estatua o ydolo particular que tenía cada nación” (1951: 50). Nótese que registra un uso del culto indígena, seguramente para alertar a otros extirpadores de la existencia de estos objetos sacros. En la frase del ejemplo: “Ynga Guauquin que dice el hermano del Ynga”, *guauque*, desde el castellano, se podría referir tanto a un ser humano vivo, un hermano del Inka. Desde el quechua, se refiere, más bien, a su representación<sup>26</sup> en la forma de un objeto (piedra o bulto, báculo, estandarte, tocado). *Guauque* tenía un significado que abarcaba los objetos con que se identificaba a la autoridad, estuviera esta viva o que habitara en otra dimensión. Su significado estaba más cerca de *alter ego* que de “hermano” de sangre o de orden. En castellano se pierde el aspecto simbólico de esa representatividad que se asociaba a una instancia de lo sagrado indígena, la de la sacralidad de la persona del Inka, la Coya, de otros altos funcionarios y de sus restos. Barraza ha acuñado una frase que describe mejor lo que era *guauque*, *guauqui* o /*wawqi*/ o, en todo caso, de un tipo de /*wawqi*/. Se trata de “sustitutos corpóreos”. Lo



utiliza en su tesis de maestría al describir las funciones de las *aklla*: “A través de un breve párrafo consignado por Betanzos, sabemos que las *acllas* encargadas del cuidado de los sustitutos corpóreos (*guauqui*) de las momias reales y del culto ancestral en torno a las mismas, solían manipular este tipo de artefactos [bultos] como parte de sus actividades rituales” (2012: 201). Añade esta explicación para la comprensión del término “bulto”<sup>27</sup> que tanto utilizan los escritores españoles, sin dar muchos detalles de su forma o tipo: “el soterrado del cuerpo del individuo fallecido [el inka] junto a sus bienes suntuarios y, finalmente, acaso lo más importante, la elaboración de un sustituto corpóreo con parte de sus restos, ‘bulto’ que recibía el nombre quechua de *guauqui* ‘hermano’” (Barraza 2012: 209). Es así como, cuando fallecía el inka, su sucesor debía hacer “de su cuerpo un bulto y lo tuviese en su casa, do todos lo reverenciasen y adorasen, porque con las ceremonias e idolatrías, que ya habéis oído, era canonizado y tenían que era santo” (Barraza 2012: 210).

El rico campo semántico que cubre la palabra */wawqi/* en el quechua queda reducido al del castellano, restringido a vínculos de sangre o de orden. Las dos palabras, *guauque* y ‘hermano’ comparten algunos rasgos de significado; el problema es que una vez que el término ha sido traducido al castellano no se ha explicado la reducción semántica que ha sufrido el quechua, ni se le ha añadido una paráfrasis que la compense. *Guauque /wawqi/* se admite, para los hablantes de castellano, como un perfecto sinónimo de “hermano”, perdiendo así tanto rasgos inherentes que conforman el núcleo semántico básico, como aferentes, que remiten a aspectos culturales, ideológicos, cúltricos, en el proceso de traducción o adaptación al castellano. En general, los ítems del léxico indígena, y, en particular, las palabras en quechua vinculadas al culto, pierden una parte importante de su contenido semántico además de casi todo su contenido simbólico en el proceso de traducción de Betanzos. Utilizando la terminología de Itier, que explica mejor que Enguita<sup>28</sup> lo sucedido en una traducción colonial: lo que ha tenido lugar en este caso es una equivalencia interlingüística del significante con reducción del ámbito del significado quechua; esto es, una adaptación del quechua al castellano.

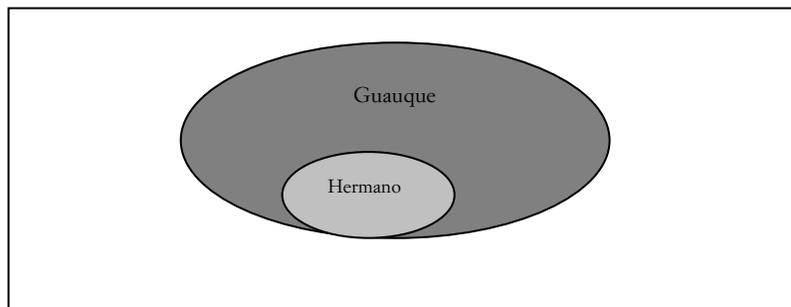


Imagen 1. Gráfico donde se ve que *guaunque* cubre y excede ampliamente el campo semántico de “hermano”.

Pym nos proporciona un modelo de “intersección” (2000: 6) que muy bien podría ilustrar esta situación de “equivalencia” traductológica colonial. En el ejemplo, la dimensión del contenido de “hermano” es similar al de “guaunque”. Pero, al considerar la significación de representatividad simbólica, estamos ante un hecho de diferencia de la cantidad de contenido semántico. Todo el ámbito de significado de “*guaunque*” que excede el de “hermano” escapa a la “equivalencia” *guaunque* = hermano; es decir, la equivalencia con el término español se basa solamente en los rasgos semánticos inherentes de la palabra castellana que intersectan el contenido semántico inherente y aferente del término quechua, sin considerar los rasgos semánticos aferentes indígenas que exceden la intersección.

Al dibujar las formas intersectantes de Pym para ilustrar el resultado de esta pretendida equivalencia, la que representa a *guaunque* resulta ser significativamente mayor de la que representa la palabra “hermano”. En el gráfico se ve que *guaunque* cubre y excede ampliamente el campo semántico de “hermano” (imagen 1).

Todo ese “exceso” de significado, excesivo desde la perspectiva española, se pierde en la versión de Betanzos. Este sería un caso en que “las realidades concebidas por los andinos antiguos se

encuentran sustituidas, a través del lenguaje, por realidades europeas”<sup>29</sup> (Itier 1995: 325).

Otros autores, desde una perspectiva poscolonial, han elaborado teorías sobre hechos de traducción similares. Mary Louise Pratt describe hechos interlingüísticos semejantes como “tráfico” y no como traducción (2002)<sup>30</sup>. Para mí ha tenido lugar una “reducción”, una banalización<sup>31</sup> y simplificación de los términos y conceptos en quechua, creando la situación para la subducción (Niranjana 1992)<sup>32</sup>, y no para la traducción, con la consiguiente subalternización de la cultura a través de la lengua. Venuti estudió la problemática de la traducción en contextos coloniales y enfatiza lo que es “el poder de la traducción para reconfigurar y rebajar los textos extranjeros, para trivializarlos y excluir las culturas foráneas”<sup>33</sup> (1993: 208). Asimismo, observamos que Betanzos le retira toda connotación sacra al término */wawqi/*, lo que oblitera su adscripción al sistema cáltico indígena, que sí recoge Valera con el objetivo de resaltar su identificación y extirpación, en este contexto específico de colonización.

Esto resulta en una disminución del contenido semántico intrínseco, propio, y una superabundancia de significado añadido, extrínseco<sup>34</sup>. Para Enguita, esto es una explicación, y para Itier, una perífrasis con transformación de sintagma por semejanza en los contenidos interlingüísticos. En palabras de Payàs:

Uno de los efectos de la traducción es la disolución de las fronteras culturales. Ejercida etnocéntricamente, arrasa con las diferencias, nos devuelve otro igual a nosotros mismos. Y una lengua fuerte y llena de vitalidad como el castellano puede deglutir estas literaturas minoritarias y regurgitar un producto homogéneo y trivializado (2010: 282).

*Glosas croniquenses*, como archivo de terminología indígena y sus equivalentes en castellano, facilita esta confrontación con los Vocabularios para de allí proceder a realizar propuestas conceptuales que enriquezcan la catalogación de hechos traductológicos al interior de un contexto colonial específico como el español en el Tawantinsuyu.

## CONCLUSIONES Y PROPUESTAS

Según mi definición inicial de trabajo, la traducción colonial es una traducción de lenguas de valor y prestigio desiguales, en la que la lengua colonizada queda explicada y asimilada a la lengua colonizadora, sin intervención activa de la colonizada. Más que traducción colonial se trata de colonización lingüística en un contexto colonial. Considerada así, la terminología propia de la teoría de la traducción, no es apta para describir la traducción colonial, ni para definir el tráfico de contenidos. Una de las formas que adquiere este tráfico es conservar el significante en quechua insuflándolo de un significado castellano, ajeno y reducido. No hablamos de “transacciones” interlingüísticas, puesto que, como vemos, el español impone su visión del mundo y la descripción de ese contenido. Puede servir la idea de reescritura colonial de una lengua colonizada para difundir un discurso colonizador.

El archivo eclesiástico quechua-castellano está compuesto por los *Vocabularios* y *Lexicones* impresos entre 1560 y 1608. La versión de Domingo de Santo Tomás, casi treinta años anterior a la de Blas Valera, y al “quechua misionero” que resultó del Tercer Concilio Limense de 1583-1584, representan dos etapas de la manipulación lingüística religiosa realizada en los Andes. Desde el punto de vista de la política lingüística en los Andes, este Concilio es un *divortium aquarum*. Propongo como hito de estabilización lingüística relativa del quechua y su difusión como lengua general, el año 1586, cuando se imprime el *Vocabulario* de Blas Valera. Con todas estas reservas, los *Vocabularios*, como archivos de la colonización lingüística iniciada en el siglo XVI andino, nos son útiles para acercarnos, aunque indirectamente, al sustrato cultural que aún persiste en ellos. Son muestrarios de las técnicas traductológicas utilizadas para cumplir con su objetivo de evangelizar erradicando la ideología andina.

Otro tipo de archivo lingüístico del siglo XVI lo constituyen los textos tempranos escritos por españoles con otros fines. En ellos describen el mundo andino recogiendo palabras patrimoniales de las lenguas nativas, mayormente del quechua y del aimara, y



brindando sus equivalencias en castellano para explicarle a su lectoría europea esa realidad nueva, desconocida. Esas descripciones tempranas de los andinos y de los Andes, reunidas en *Glosas croniquenses*, conforman un archivo idóneo para el estudio de la civilización Inka y de las expresiones narrativas que se utilizaron para transmitir esos nuevos conocimientos. Estas formas de expresarse deben ser reconsideradas tomando en cuenta los márgenes de distorsión que los procesos de intermediación lingüística (transcripción, traducción, impresión) generaron para adaptarlos a la lectoría e historiografía europeas.

El archivo *Glosas croniquenses* se ofrece como una contraparte al archivo lingüístico eclesiástico, como un archivo lingüístico principalmente laico. Su existencia nos permite establecer comparaciones, enriquecer contenidos semánticos, corroborar expresiones léxicas, incorporar terminología excluida de los lexicones y vocabularios. A partir de su estudio es posible verificar la calidad de la traducción quechua-castellano realizada en los textos recogidos en *Glosas* y estudiar las formas y modalidades que esas traducciones tomaron. De estos análisis surge un nuevo enfoque en el abordaje de la traducción colonial, es decir, el de la colonización lingüística.

La unidad de análisis en *Glosas croniquenses* es el “par bilíngüe”. Este nos ha llevado a indagar con más profundidad en las características de la traducción colonial. En el caso de las equivalencias identificadas en *Glosas croniquenses*, la direccionalidad lingüística es inversa a la de los lexicones y vocabularios: los españoles explican la terminología indígena a lectores españoles que no conocen la realidad andina; es decir, la explicitación parte del léxico indígena y va hacia el discurso español.

Mis análisis me han permitido identificar las siguientes estrategias traductológicas a partir del archivo eclesiástico:

Desde el léxico: *a)* apropiación de términos de la lengua quechua por el castellano; *b)* imposición de términos en castellano en discursos en lenguas indígenas para expresar contenidos sensibles.

Desde la morfosintaxis: *a)* modificación morfológica del quechua para adaptarse al castellano; *b)* reestructuración sintáctica del

quechua (aglutinante) al castellano (sintético) con pérdida de contenidos.

Desde la semántica: *a)* eliminación de la carga semántica, toda o en parte, del término indígena para reemplazarla por una hispánica; *b)* sobrecarga de contenidos semánticos hispánicos en términos indígenas, forzando equivalencias; *c)* inserción forzada de la terminología existente en el quechua a la nueva situación social-colonial, trastocando su significado y sentido.

Estos procedimientos que no son propiamente técnicas de traducción, se utilizaron para facilitar la castellanización; es decir, para imponer la lengua castellana y sus contenidos a la población indígena hablante de otras lenguas. La direccionalidad va desde el castellano hacia las lenguas indígenas, desde la colonizadora a las colonizadas. Los objetivos son claros: la apropiación de términos indígenas para resignificarlos llenándolos de contenidos que satisficieran las motivaciones sacro-político-económicas hispanas.

Los ejemplos de *Glosas croniquenses* hablan de excesos y mermas en los contenidos semánticos de los términos “traducidos”: se les ha extraído gran parte de su contenido semántico y la totalidad de su contenido simbólico, o se les ha investido de significados adicionales que reenvían a campos semánticos ajenos e, inclusive a otras realidades en tiempo y en espacio. Opino que la manipulación semántica ha sobrepasado el concepto de *tergiversación* y pasa al de *reconstitución semántica* en una forma de domesticación extrema, propia de la conciencia colonizadora.

Como resultado de estos análisis comparativos, las estrategias traductológicas identificadas hasta sugieren la necesidad de una aproximación más sofisticada, más compleja, a la problemática de la traducción colonial. Esta debe verse como una situación de colonización lingüística pues la terminología traductológica actual no abarca ni en amplitud ni en profundidad, lo que se observa en la traducción colonial hispano-indígena. Los casos andinos son destacables porque al no encontrar escritura o no querer interpretar al *kipu* como una forma de registro, los españoles se dan con la fortuna de poder escribir sobre el mundo andino lo que les convenga.

A esto se le suma otro aspecto, el de la inteligibilidad del castellano por parte de los indígenas. Esto generó una necesidad de enseñar algo de castellano y, a la vez aprender algo de las lenguas indígenas, para lograr la comunicación, siempre direccionada y vertical, de amo a siervo, agudizando aun más el estatuto de colonizador a colonizado.

## NOTAS

<sup>1</sup> “Tahuantín suyo. Todo el Peru, o las quatro partes dél que son Antesuyu, Collasuyu, Contisuyu, Chinchaysuyu” (González Holguín [1608] 1989: 336). “En tiempos de la invasión europea, el estado Inka del Tawantinsuyu ocupaba el territorio que iba desde la parte más sureña de Colombia hasta el norte de Chile y Argentina” (Mannheim 1991: 16). Mi traducción de: “At the time of the European invasion, the Inka state Tawantinsuyu occupied a territory from the southernmost portion of Colombia to northern Chile and Argentina” (Mannheim 1991: 16). Este territorio cubría un área aproximada de 250,000 kilómetros cuadrados.

<sup>2</sup> “Puesto que ay en ella [aquella tierra] otras muchas lenguas particulares que quasi en cada provincia ay la suya, pero esta [la quechua] es la general y entendida por toda la tierra” (Santo Tomás [1560] 1951: 8).

<sup>3</sup> “Más usada de los señores y gente principal y de muy gran parte de los demás indios” (Santo Tomás [1560] 1951: 8)

<sup>4</sup> “Uno que save bien la lengua de alguna provincia aymara, especialmente de la provincia Lupaca, sabra sin falta la de toda la nacion aymara, exepto algunos vocablos particulares” (Bertonio [1612] 1879: A2)

<sup>5</sup> Ha sido más difícil establecer, tanto la existencia como la extensión de la lengua puquina debido a su extinción en el siglo XIX. Estudios recientes la asocian con la civilización Tiahuanaco que se desarrolló a orillas del lago Titicaca. Se extendió por zonas aledañas de los actuales Chile, Bolivia y Perú actuales durante el Periodo Formativo 1,550 aC a 200dC. Convivió con el aimara y, como sustrato, pasó tanto a esa lengua como al quechua. No está emparentada con ninguna de las dos lenguas mencionadas; más bien, parece derivar del arahuaco, una lengua amazónica (Cerrón 2016: 173-179).

<sup>6</sup> Para más detalles sobre su gestación y desarrollo, véase Fossa, Lydia [https://www.academia.edu/45337109/Glosas\\_croniquenses\\_Viaje\\_al\\_pasado\\_I%C3%A9xico\\_del\\_Antiguo\\_Per%C3%BA](https://www.academia.edu/45337109/Glosas_croniquenses_Viaje_al_pasado_I%C3%A9xico_del_Antiguo_Per%C3%BA) 2020 y Fossa 2006. También: “Proyecto Glosas croniquenses: El mundo andino en lenguas nativas y castellano”, en <https://www.degruyter.com/document/doi/10.31819/9783964564825-008/html> 2000.

<sup>7</sup> “La lengua, el corazón en el cuerpo de la cultura, refleja y articula sus valores”. Mi traducción de: “Language, the heart in the body of culture, reflects and articulates the values of its culture” (Basnett 2014: 46).

<sup>8</sup> “[...] matriz de prácticas y adaptaciones discursivas”, mi traducción.

<sup>9</sup> Solo contamos con los referidos al quechua y al aimara. Los del puquina, que se atribuyen al jesuita Alonso de Barzana, no han podido ser encontrados aun (Cerrón 2016: 175).

<sup>10</sup> No se tiene conocimiento de la existencia de gramáticas, vocabularios o lexicones de la lengua puquina.

<sup>11</sup> “Ganapán. Este nombre tienen los que ganan su vida y el pan que comen (que vale sustento), a llevar a cuestras y sobre sus hombros las cargas, hechos unos atlantes. Son ordinariamente hombres de muchas fuerzas, gente pobre y de ninguna presunción, viven libremente y va comido por servido, y aunque todos los que trabajan para comer podrían tener este nombre, éstos se alzaron con él por ganar el pan con excesivo trabajo y mucho cansancio y sudor... en algunos lugares los llaman los de la palanca, porque con ellas suelen entre dos llevar un gran peso” (Covarrubias [1611] 1995: 577-578).

<sup>12</sup> Entre paréntesis se indica el número de página de la edición facsimilar de 1951.

<sup>13</sup> “El sufijo verbal *\_pa*: Señala que la acción se debe volver a realizar con el propósito de rectificación. El sufijo verbal *\_paya*: Indica que la acción se realiza con frecuencia para lograr un propósito” (Gálvez 1990: 133).

<sup>14</sup> Pedro de Cieza ([1555] 1985) presenta dos aspectos de *yana*: *anacona*/criado perpetuo y *yanacona*/asistente del culto del sol. En Juan de Betanzos, tenemos: *Yanaconas* o *anaconas*/botín de guerra y *Yanaconas* o *anaconas*/sirvientes, asistentes del culto. Los dos autores hablan de servidores en un ambiente sagrado; una especie de sacerdotes del sol, *waka*, *mallki* y otras deidades.

<sup>15</sup> Nótese que no ha traducido “Señora”, existiendo *mama* o *mamacona*; tampoco “sancta” por no hallar equivalente adecuado. Lo mismo sucede con “dios”, pues ningún término indígena dejaría de referirse a los ídolos o a los dioses paganos.

<sup>16</sup> Para 1560 ya se ha consolidado el término *yanacuna*, en plural, con el significado de “siervo”. El autor explica que se usa “*yanacona*” aún en el singular, sabiendo que la partícula *\_kuna* es el pluralizador quechua. Entendemos que es el español el que usa el término así, porque se le encuentra en textos españoles desde el siglo XVI hasta hoy. Para cumplir con la sintaxis española, al término *yanacuna*, se le añade la “s” final del plural castellano; quedando así, doblemente pluralizado, en “*yanaconas*”.

<sup>17</sup> “[...] algunos de nuestros súbditos de cualquier calidad o condición que sea [...] que tuvieren algunos indios por esclavos sacados y traídos de sus tierras y naturaleza injusta e indebidamente, los saquen de su poder [...] los pongan en aquella libertad o encomienda que [...] hubiere lugar [...] que sean tratados como libres y no como esclavos”. La cita se extrae del documento denominado *Ordenanzas para el buen tratamiento de los indios*, Granada, 1526 (Morales Padrón 1979: 376).

<sup>18</sup> Vicente Valverde le ruega al Rey que lo acompañe en esta acción, para descarga de la conciencia real, y le dice: “no permita que [a los extravagantes y yanaconas] se los haga tan gran daño, sino que a todos se les guarde la libertad que antes tenían y, pues dan sus tierras y sus haciendas e sirven con sus personas, no sean hechos esclavos, pues no ay por que” (Porras 1959: 321).

<sup>19</sup> “Baza. Vale en arábigo cosa llana. 2. Color baza. Es color pardilla que tira a negra, porque el bazo tiene esa color [...] 3. Embazar, pasmarse, turbarse [...] y así embazar valdrá tanto como no poder decir uno lo que querría [...] Bazo [...] 2. Color baza, la que tiene el bazo que tira entre pardillo y negro, cual la suelen tener los mestizos, hijos de blanco y negra” (Covarrubias [1611] 1995: 174-175).

<sup>20</sup> “Chicha: [...] bebida alcohólica usada en América y resultante de la fermentación del maíz y de otros granos y frutos en agua azucarada. Hacia 1521. Parece ser voz de los indios cunas de Panamá” (Corominas 1983: 194).



<sup>21</sup> “En todas las provincias del Perú auía señores principales que llamauan en su lengua curacas, que es lo mesmo que en las Islas solían llamar caciques porque los españoles que fueron a conquistar el Perú, como en todas las palabras y cosas generales y más comunes yuan amostrados de los nombres en que las llamauan de las yslas de Santo Domingo y Sant Iuan y Cuba, y Tierra Firme, donde auían biuido, y ellos no sabían los nombres en la lengua del Perú, nombráuanlas con los vocablos que de las tales cosas trayan aprendidos; y esto se ha conseruado de tal manera que los mismos indios del Perú, quando hablan con los christianos, nombran estas cosas generales por los vocablos que han oydo dellos, como al cacique, que ellos llaman curaca, nunca le nombran sino cacique, y aquel su pan de que está dicho le llaman maíz, con nombrarle en su lengua çara, y al breuaje llaman chicha, y en su lengua, açua; y assí de otras muchas cosas” (Zárate [1557] 1995: 55).

<sup>22</sup> “Azua. Chicha (chin)”. “Aka. Chicha”. (Valera [1586] 1951: 14). Si seguimos la anotación (chin) del autor, la forma *azua* o *açua* se utilizaría en el quechua hablado en la zona Chinchaysuyu.

<sup>23</sup> “Maíz. 1500. De *mabís*, nombre que le daban los taínos de la isla de Haití” (Corominas 1983: 374).

<sup>24</sup> En castellano, los significados de “hermano” están limitados al campo del parentesco (legítimo o ilegítimo), y al de las órdenes religiosas (el segundo como una extensión del primero) (Covarrubias [1611] 1995: 629, DLE 2005: 813).

<sup>25</sup> “Guauquine, hermano generalmente. Guauquine, primo hermano o pariente cercano. Guauquine ayollo, cercano en sangre. Guauquinchacuni, gui, hacerse hermanos o amigos. Guauquinacoc, aliados en amistad assi” (Santo Tomás 1951: 289).

<sup>26</sup> La cita completa dice así: “teniendo esta nueva y se viese señor mando luego hacer un bulto de sus mismas uñas y cabellos el cual imitaba a su persona y mando que se llamase este bulto Ynga Guauquin que dice el hermano del *Ynga* y este bulto ansi hecho mando que fuese puesto en unas andas y mando a un criado suyo que se decia *Chima* que dando a este bulto que le sirviese y que tuviese cargo de guardarle y mirarle y dando a este bulto otros muchos mozos y servicio mando que luego fuese...llevado en sus andas por la posta a do sus capitanes estaban *Chalcuchima* y *Quizquiz* para que las provincias y gentes que sujetasen diesen obediencia a aquel bulto en lugar de su persona y así fue [...] llevado y dado a los capitanes los cuales [...] hicieron [...] muy grandes sacrificios y ansi servian y respetaban a este bulto como si fuera allí en persona el mesmo *Atagualpa* [...]” (Betanzos [1551] 1987: 220).

<sup>27</sup> “En otro capítulo de su obra, Betanzos aclara que ‘mientras estos señores vivían, eran acatados y reverenciados como a hijos del Sol, y después de muertos sus bultos eran acatados y reverenciados como dioses’ (2004 [1551]: 203), para ello resultaba fundamental llevar a cabo la *Purucaya* ‘que significa casi a canonizar, con la cual tenían ya al tal muerto por santo’ (2004 [1551]: 203)” (Barraza 2012: 210). “De forma similar, el cronista pontevedrés Pedro Sarmiento de Gamboa coloca en boca del Inca Pachacuti la siguiente prescripción que, una vez muerto, su hijo Tupac Inca tendría que cumplir: ‘Harás mi bulto de oro en la Casa del Sol, y en todas las provincias a mí sujetas harás los sacrificios solemnes, y al fin la fiesta de Purucaya, para que vaya a descansar con mi padre el Sol (Sarmiento 1947 [1572]: 219)” (Barraza 2012: 210).

<sup>28</sup> Enguita describe situaciones en las que las lenguas estudiadas están en igualdad de condiciones, lo que no sucede en situaciones de colonización.

<sup>29</sup> Mi traducción de: “[...] les réalités pensées par les anciens péruviens qui se trouvent ici substituées, à travers la langue, par des réalités européennes” (Itier 1995: 325).

<sup>30</sup> “Translation is a deep but incomplete metaphor for the traffic in meaning. It is probably not in the long run an adequate basis for a theory of crosscultural meaning making and certainly not a substitute for such a theory. But exploring that metaphor may be a productive way of clarifying what such a theory might look like. Translation can be our constant reminder that the study of cultural mediation will be both a science and a poetics” (Pratt 2002: 35).

<sup>31</sup> “En este contexto, la traducción tiene una definición especial, tal como lo explica Tejaswini Niranjana, que refleja la lucha por el poder en la que tiene lugar. Así, sería más apropiado referirse a la traducción como ‘sub-ducción’ (sublation en inglés). Por sub-ducción me refiero al proceso de simplificación, reducción y banalización de los significados y de los contenidos semánticos que tiene lugar cuando se traducen lenguas colonizadas a la lengua del colonizador. Así, la sub-ducción también confirma el menor prestigio que el colonizador le atribuye a las lenguas nativas ya que éstas no pueden expresar sus ideas ‘exactamente’” (Fossa 1998: 163).

<sup>32</sup> Niranjana define la traducción en un contexto colonial como si ésta fuera un proceso de ‘sublation’, esto es, literalmente, como una sub-traducción. Con ese término ella identifica el proceso de simplificación, reducción de contenidos semánticos, así como la banalización de los significados que tiene lugar al traducir lenguas colonizadas a la lengua del colonizador.

<sup>33</sup> Mi traducción de: “[...] the power of translation to (re)constitute and cheapen foreign texts, to trivialize and exclude foreign cultures [...]” (Venuti 1993: 208).

<sup>34</sup> “De esta manera, no sólo se han perdido los significados y los rasgos del quechua (así como de otras lenguas vernáculas), sino que a los lexemas nativos se les ha atribuido rasgos semánticos que no son propios de las condiciones de comunicación y de pragmáticas andinas” (Fossa 1998:10 en mi ms).

## REFERENCIAS

- M. Alonso-Pedraz (1958), *Enciclopedia del idioma: diccionario histórico y moderno de la lengua española (Siglos XII al XX) etimológico, tecnológico regional e hispanoamericano* (Madrid: Ed. Aguilar).
- S. Bassnett (2014), *Translation* (London, New York: Routledge).
- S. Barraza-Lescano (2012), *Acllas y personajes emplumados en la iconografía alfarera inca: una aproximación a la ritualidad prehispánica andina*. Tesis para obtener el título de Magister en Arqueología con mención en Estudios Andinos (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú).
- L. Bertonio ([1612] 1879), *Vocabulario de la lengua Aymara* (Leipzig: Teubner).
- J. Betanzos de ([1551]1987), *Suma y narración de los Incas*, María del Carmen Martín R. (ed.), (Madrid: Atlas).
- J. Betanzos de ([1551] 2015), *Suma y narración de los Incas*, Francisco Hernández Astete y Rodolfo Cerrón-Palomino (eds.) (Lima: Fondo editorial Pontificia Universidad Católica del Perú).
- R. Cerrón-Palomino (1987), *Lingüística Quechua* (Cuzco: CERA Bartolomé de las Casas y GTZ).
- R. Cerrón-Palomino (1994), *Quechumara. Estructuras paralelas de las lenguas quechua y aimara*, en “Cuadernos de investigación”, 42.

ISSN 2283-7949

GLOCALISM: JOURNAL OF CULTURE, POLITICS AND INNOVATION

2021, 2, DOI: 10.12893/gjcp.2021.2.4

Published online by “Globus et Locus” at <https://glocalismjournal.org>



Some rights reserved

- R. Cerrón-Palomino (2016), *Tras las huellas de la lengua primordial de los incas: evidencia onomástica puquina*, en "Revista Andina", 54, pp. 169-208.
- P. Cieza de León de (1985), *Crónica del Perú. Segunda Parte, El señorío de los Yngas*, Edición, Prólogo y Notas Francesca Cantù (Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú).
- E.E. Cortez (2018), *Biografía y polémica. El Inca Garcilaso y el archivo colonial andino en el siglo XIX* (Madrid: Iberoamericana-Vervuert).
- J. Corominas (1983), *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana* (Madrid: Gredos).
- S. Covarrubias de ([1611] 1995), *Tesoro de la lengua castellana y española* (Madrid: Castalia).
- S. Tapia de (1993), *Las primeras letras y el analfabetismo en Castilla. Siglo XVI* en "Actas del Congreso Internacional Sanjuanista", 11, pp. 185-220.
- J.M. Enguita-Utrilla (1979), *Indoamericanismos léxicos en el Sumario de la Natural Historia de las Indias*, en "Anuario de Letras", (México: Facultad de Filosofía y Letras, Centro de Lingüística Hispánica, UNAM), pp. 285-304.
- L. Fossa (2021), *Glosas cróniquenses*: <https://glosascroniquenses.github.io>
- L. Fossa (2020), *Viaje al pasado léxico del Antiguo Perú* en [https://www.academia.edu/45337109/Glosas\\_croniquenses\\_Viaje\\_al\\_pasado\\_l%C3%A9xico\\_del\\_Antiguo\\_Per%C3%BA](https://www.academia.edu/45337109/Glosas_croniquenses_Viaje_al_pasado_l%C3%A9xico_del_Antiguo_Per%C3%BA).
- L. Fossa (2006), *Glosas cróniquenses: A Synchronic Bilingual (American Indigenous Languages-Spanish) Set of Glossaries* in G.L. Bastin, P.F. Bandia (eds.), *Charting the Future of Translation History* (Ottawa: University of Ottawa Press), pp. 277-292.
- L. Fossa (2000), *Proyecto Glosas cróniquenses: El mundo andino en lenguas nativas y castellano*, en <https://www.degruyter.com/document/doi/10.31819/9783964564825-008/html> 2000.
- L. Fossa (1998), *La apropiación de lo "nuevo": la traducción*, en *Actas del II Congreso Nacional de Investigaciones Lingüístico-Filológicas* (Lima: Universidad Ricardo Palma, Facultad de Lenguas Modernas), pp. 161-170.
- I. Gálvez-Astorayme (1990), *Quechua Ayacuchano. Primer Curso* (Lima: Extramuros).
- D. González Holguín ([1608] 1989), *Vocabulario de la lengua Qquichua o del Inca* (Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos).
- C. Itier (1995), *La littérature quechua d'évangélisation (XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles) comme source ethnolinguistique* en "Amérindia. Revue d'ethnolinguistique amérindienne", 19/20, pp. 321-330.
- C. Itier (1992), *Wallpa. Una trayectoria semántica quechua en la época colonial*, en S.R. de Fuggle (ed.), *Foro Hispánico. Discurso colonial hispanoamericano* (Amsterdam: Brill), pp. 29-39.
- J. Lockhart (2012), *The Men of Cajamarca. A Social and Biographical Study of the First Conquerors of Perú* (Austin: Texas University Press).
- J. Lockhart (1999), *La formación de la sociedad hispanoamericana* en *Historia general de América Latina*, Vol. 2, F.M. Pons, F.P. García-Yrigoyen (eds.) (Madrid : Editorial Trotta), pp. 343-372.
- F. Morales-Padrón (1979), *Teoría y Leyes de la Conquist* (Madrid: Cultura Hispánica, Centro Iberoamericano de Cooperación).
- T. Niranjana (1992), *Siting Translation. History, Post-Structuralism and the Colonial Context* (Berkeley: University of California Press).
- G. Payàs-Puigarnau (2010), *El revés del tapiz. Traducción y discurso de identidad en la Nueva España (1521-1821)* (Temuco: Vervuert-Iberoamericana y Universidad Católica de Temuco).



R. Porras-Barrenechea (1959), *Cartas del Perú (1524-1543)*, Colección de documentos inéditos para la historia del Perú (Lima: Edición de la Sociedad de bibliófilos peruanos), pp. 309-335.

M.L. Pratt (2002), *The Traffic in Meaning: Translation, Contagion, Infiltration*, en "Profession" (Nueva York: Modern Language Association of America MLA), pp. 25-36.

A. Pym (2000), "On Method in Hispanic Translation History", V Jornadas Internacionales de Historia de la traducción, Universidad de León, 28-31 mayo,

V.L. Rafael (1993), *Contracting Colonialism. Translation and Christian Conversion in Tagalog Society Under Early Spanish Rule* (Durham and London: Duke University Press).

F. Rastier (1987), *Sémantique interprétative* (Paris: Presses Universitaires de France).

D. Santo Tomás de ([1560] 1951), *Lexicon o vocabulario de la lengua general del Perú* (Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos).

D. Santo Tomás de ([1560] 1995), *Gramática o arte de la lengua general de los indios de los reynos del Peru*, Introd. y notas, R. Cerrón-Palomino (Cuzco: Ed. Centro Bartolomé de las Casas).

F. Schleiermacher (1992), *From On the Different Methods of Translating* in R. Schulte, J. Biguenet (eds.), *Theories of Translation. An Anthology of Essays from Dryden to Derrida* (Oxford: University of Oxford Press).

B. Valera, ([1586] 1951), *Vocabulario y phrasis de la lengua general de los indios del Perú, llamada quichua y en la lengua española* (Lima: Instituto de Historia, Universidad Nacional Mayor de San Marcos).

L. Venuti (1993), *Translation as Cultural Politics: Regimes of Domestication in English*, in "Textual Practice", 7/2, pp. 208-223.

A. Zárate de ([1557] 1995), *Historia del descubrimiento y conquista del Perú* (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú).

