

LA HEROICIDAD DE MANCO INCA EN LA TRADUCCIÓN TRANSATLÁNTICA DE PEDRO CIEZA DE LEÓN

MANCO INCA AS HERO IN THE TRANSATLANTIC TRANSLATIONS BY PEDRO CIEZA DE LEÓN

A HEROICIDADE DE MANCO INCA NAS TRADUÇÕES TRANSATLÂNTICAS DE PEDRO CIEZA DE LEÓN

Christian Elguera*

St. Mary's University, San Antonio-TX
celguera@stmarytx.edu

ORCID: 0000-0003-1209-9370

Recibido: 20/03/21

Aceptado: 30/06/21

* Profesor visitante en St. Mary's University (San Antonio-TX). Fue Lecturer de español en The University of Oklahoma (2019-2021). Asimismo, dicta clases en el Postgrado de Literatura de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Lima, Perú). Obtuvo su doctorado en Lenguas y Culturas Ibéricas y Latinoamericanas en The University of Texas at Austin (Agosto, 2020). En esta misma institución, realizó estudios en el programa de Native American and Indigenous Studies (NAIS). Su investigación se concentra en la producción y circulación de traducciones culturales sobre poblaciones originarias en Abiayala, y también producidas por ellas mismas, desde el siglo XVI al presente, especialmente en las áreas andinas y amazónicas. Ha editado las novelas de Julián M. del Portillo, escritor peruano del siglo XIX y promotor de un colonialismo liberal (Ediciones MyL 2021). En paralelo, investiga sobre las relaciones entre comunismo y la poesía peruana de vanguardia entre 1920 y 1930. Actualmente es parte del equipo editorial de la revista *Latin American Literature Today* como corresponsal de literaturas indígenas. Ha obtenido una mención honrosa en el Premio Copé de Cuento 2020.

Resumen

Manco Inca ha sido mencionado en diversas narrativas coloniales de los siglos XVI y XVII. Entre otros ejemplos, me propongo estudiar “Oración de Mango” de Pedro Cieza de León, incluida en su *Descubrimiento y Conquista del Perú* (Cap. XC, Ca. 1553). Propongo que este texto debe ser leído como una traducción intercultural que buscó desestabilizar el discurso dominante de la conquista mediante la representación heroica del inca. Para heroizar a este rey indígena ante las audiencias peninsulares, el traductor Cieza tuvo que adaptarse a convenciones o normas de su propia cultura. Así, utiliza códigos propios de los cantares de gesta, novelas de caballerías y la prédica lascasiana. De esta manera, sus traducciones buscaron encajar dentro de un modelo estético y cultural admisible en el sistema imperial y transatlántico del siglo XVI.

Palabras clave: Traducción cultural, Andes coloniales, Mundo Atlántico, Manco Inca, Pedro Cieza de León.

Abstract:

Manco Inka has been named in numerous colonial narratives throughout the 16th and 17th centuries. Among a variety of cases, I examine the “Manco’s Speech” by Pedro Cieza de León, included in his book *The Discovery and Conquest of Peru* (Chap. XC, 1553 aprox.). I contend that this text exemplifies the limits and complexities of cultural translations in the Spanish Atlantic Empire. Cieza de León, I observe, sought to problematize hegemonic discourses of the conquest, proposing an heroic representation of this Inka. In order to vindicate the honor of this indigenous chief, the translator employed a repertoire of conventions and norms stipulated in his own Spanish culture. In this venue, he chooses to use techniques and styles of *Cantares de Gesta*, chivalry romances, and the doctrines of Bartolomé de Las Casas. By doing so, Cieza de León produced a Manco Inka’s translation according to the rules and literary styles of the Spanish Crown in the 16th century.

Keywords: Cultural Translation, Colonial Andes, Atlantic World, Manco Inca, Pedro Cieza de León.

Resumo

Nos textos coloniais dos séculos 16 e 17 é possível encontrar muitas versões sobre a vida de Manco Inca. Neste trabalho, eu vou examinar a "Oração de Manco" de Pedro Cieza de León, incluído no seu livro *Descobrimiento e conquista do Peru* (cap. XC, 1553). Eu proponho que a "oração" mostra os limites e complexidades das traduções culturais

no Império Espanhol Transatlântico. Cieza de León confronta os discursos hegemônicos da conquista, apresentando para seu público uma imagem herônica do Inca. Tentando reivindicar os direitos deste rei indígena, o tradutor usou estrategicamente um repertório de normas e convenções próprias da sua cultura ibérica. Neste sentido, ele escolheu utilizar técnicas e estilos dos *Cantares de Gesta*, os romances de cavalaria, e a doutrina de Bartolomé de las Casas. Através dessa estratégia, Cieza de León procurou que suas traduções do Manco Inca fossem reconhecidas como produções culturais que respeitavam as leis da monarquia espanhola no século 16.

Palavras-chaves: Tradução cultural, Andes coloniais, Mundo Atlântico, Manco Inca, Pedro Cieza de León.

Introducción

En *Historia del origen, y genealogía real de los reyes ingas del Piru*, escrita por el mercedario Fray Martín de Murúa en 1590, encontramos una escena que describe el asesinato de Manco Inca a manos del español Diego Méndez (figura 1). Luego de haber sido reconocido como Inca por Francisco Pizarro en 1534 (Hemming, 1970, pp. 169-170), después de sufrir prisiones y organizar levantamientos en Cusco y Lima, Manco Inca decidió albergar en Vilcabamba a un grupo de españoles acusados de crímenes por la mesnada pizarrista (Garcilaso de la Vega, 1944, Libro IV, Cap. VI, p. 26; Betanzos, 2015 Cap. xxxii, p. 430). Convivió con ellos y gustaba de pasar horas a su lado, entretenido en el juego del herrón o los bolos. Pero una mañana, como las innumerables que pasaron juntos, los españoles tramaron su argucia. Voltijeante e ingrato el pecho de los hospedados en casa del inca. Hay un pasaje en la *Historia General del Perú*, donde el Inca Garcilaso dice que el asesino fue un tal Gomez Perez, quien “alçó el braço con la bola que en la mano tenía, y con ella le dio al inca un tan bravo golpe en la cabeça, que lo derribó muerto” (1944, Libro IV, Cap. VII, p. 27). En otro fragmento, Betanzos en *Suma y narración de los incas* cuenta que: “Gomez Perez sacó su daga y dióle al Ynga una puñalada

en los pechos” (2015, Cap. xxxii, p. 433). Más allá de los posibles cambios en estas descripciones, los tres autores coinciden en que Manco Inca, a pesar de su cortesía y hospitalidad, fue maltratado por los españoles, particularmente por los hermanos Pizarro.



Figura 1. Diego Méndez apuñala a Manco Inca. Imagen reproducida en *Historia y genealogía de los reyes incas del Perú del padre mercedario Fray Martín de Murúa*: Códice Galvin (edición facsimilar, 2004).

Manco Inca ha sido mencionado en diversas narrativas coloniales de los siglos XVI y XVII. Entre otros ejemplos, en este artículo analizo “Oración de Mango” de Pedro Cieza de León, incluida en su *Descubrimiento y Conquista del Perú* (Cap. XC, Ca. 1553)¹. Propongo que este texto debe ser leído como una traducción intercultural que buscó desestabilizar el discurso dominante de la conquista mediante la representación heroica del inca. Para heroizar a este rey indígena ante las audiencias peninsulares, el traductor Cieza tuvo que adaptarse a convenciones o normas de su cultura. Así, utiliza códigos propios de los cantares de gesta, novelas de caballerías y la prédica lascaiana. De esta manera, sus traducciones podrían encajar dentro de un modelo estético y cultural admisible en la España del siglo XVI. Al mismo tiempo, en un sentido político, construir una imagen positiva de Manco Inca significaba cuestionar la violencia de los conquistadores, pero sin poner en entredicho la soberanía del Imperio sobre sus dominios. Por esto prefiero hablar de traducciones “desestabilizantes” que buscaron remover una arista del sistema imperial (la conquista), considerada nociva por las órdenes religiosas, tal como se puede apreciar en las obras de Las Casas y José de Acosta. Finalmente, sostengo que la ideología de Cieza influyó en sus decisiones y disposiciones traductivas. Es decir, este traductor privilegia la heroicidad de Manco Inca para obtener un estatus y apoyar intereses concretos. Cieza remarcó las virtudes incaicas como una forma de adherirse a la doctrina de Las Casas (todavía en auge cuando escribiera sus páginas sobre el incanato) y ser protegido por Pedro de La Gasca.

Este trabajo busca explorar las agendas políticas y tradiciones literarias que Cieza de León adaptó y manipuló, negociando con las normas y expectativas culturales que se tenían sobre los incas en España. Profundizar en los códigos occidentales que influenciaron en las narrativas sobre Manco Inca, no significa negar la importancia de los mundos indígenas. Por el contrario, considero que entender la influencia de “una tradición clásica”

(Hampe, 1999) en la representación de este gobernante puede ayudarnos a comprender la agencia de la nobleza incaica. Por ejemplo, Titu Cusi Yupanqui reconoció que necesitaba de un traductor español (Marcos García) y un escribano (Martín Pando) para preservar su poder, exigir derechos y beneficios económicos². Por su parte, Pedro Cieza de León editó la información de sus informantes indígenas, adecuando la oralidad de acuerdo a estilemas literarios que pudieran ensalzar la voz de Manco Inca. En este sentido, el cronista tradujo prácticas culturales andinas siguiendo el repertorio de una tradición literaria española, intentando que un lector europeo pudiera entender que los incas eran como príncipes y caballeros europeos.

El contexto histórico determina las decisiones de los traductores. Cieza enuncia en un momento de amplios debates sobre la condición humana y civilizada de las poblaciones nativas del llamado Nuevo Mundo. Francisco de Vitoria en su *Relectio De Indis* (1539), desde las aulas de Salamanca, reconoce que los “indios”, como él los llama, son señores naturales de sus reinos. En su *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Las Casas (1552) defiende la humanidad de los indígenas, tildando de “tiranos” a los conquistadores y exigiendo el fin de las encomiendas. Desde Perú, el licenciado Polo Ondegardo recomendaba, en su “Informe sobre la perpetuidad de las encomiendas” (1561) preservar el orden económico de los incas. Entonces, las “Oración de Mango” se inserta dentro de un contexto donde se admitía que las civilizaciones indígenas eran incluso superiores a los imperios ibéricos (Murra, 1991). Posteriormente, durante el gobierno del virrey Francisco de Toledo, otra sería la ideología de la traducción cultural sobre los incas. Toledo comprendió, aun antes de su viaje a Perú, que era necesario forjar otro modelo traductivo. Por esto, a su llegada, no demoró en fomentar la representación de los incas como tiranos (Mumford, 2012). Pedro Sarmiento de Gamboa y Juan de Matienzo fueron patrocinados por este virrey para llevar a cabo esta nueva traducción. Finalmente, Toledo invadió Vilcabamba, ordenando la decapita-

ción de Tupac Amaru, el último hijo de Manco Inca. Se concluye entonces que durante el periodo toledano (1569-1580) hubiera sido inadmisibles presentar una imagen heroica de los incas, capaz de cuestionar la soberanía imperial. Entre 1553 (cuando Cieza publica la primera parte de su *Crónica del Perú*) y 1572 (fecha de la ejecución de Túpac Amaru en Cusco), asistimos a un cambio en las expectativas de la traducción intercultural: del inca heroico al inca tirano y asesino³.

En este artículo prefiero hablar de traducciones transatlánticas antes que usar términos como hibridez o invocar lo “propiamente” indígena en las crónicas coloniales⁴. Por un lado, los llamados incas de Vilcabamba (Manco Inca, Sayri Tupac, Titu Cusi Yupanqui) buscaron interactuar y negociar con las autoridades imperiales, ya sea brindando hospitalidad, escribiendo cartas al rey, pidiendo pensiones y encomiendas. Por otro lado, traduciendo a Manco Inca, Cieza de León tuvo que emplear conceptos y estilos de escritura producidos en Europa para lograr convencer al público que este inca y sus coyas habían sido maltratados y humillados por sus aliados españoles. Mi comprensión de la naturaleza transatlántica de los incas, y sus respectivas traducciones, se basa en los aportes de Gabriela Ramos y José Carlos de la Puente. En *Death and Conversion* (2012), Ramos demostró que diversos miembros de la nobleza incaica decidieron ser enterrados de acuerdo a las ceremonias católicas para afirmar su jerarquía social. De la Puente, en *Andean Cosmopolitans* (2018), analiza los viajes de nobles indígenas a España para solicitar la justicia de los reyes. En diálogo con estos historiadores, quiero subrayar que el mundo del traductor Cieza de León (que comprende la utilización de discursos heroicos, tópicos caballerescos y el lascasianismo) fue fundamental para denunciar la destrucción del mundo incaico. Finalmente, la comparación transatlántica de mi trabajo se inspira en recientes estudios sobre Cervantes y las Américas, principalmente el Perú virreinal (Elguera, 2009, 2020; Zavelata, 2009)⁵. De la misma manera que se rastrean las huellas cervantinas en el

llamado “Nuevo Mundo”, considero fundamental comprender la recepción, impacto y reescritura de las culturas indígenas en los traductores transatlánticos del siglo XVI. Así, mi posición equidista de aquellos estudios que se aproximan a los textos coloniales buscando “purezas” o “dicotomías” radicales⁶.

Cieza de León y los agentes imperiales de traducción

La obra de Antonio de Nebrija resaltó que la gramática castellana era una herramienta fundamental para promover la expansión imperial (Mignolo, p. 40). Esto se resume en su famosa frase: “siempre la lengua fue compañera del imperio”. Parafraseando a este autor, considero que la traducción (en un sentido intercultural) jugó un rol crucial para diseminar y cimentar el dominio español en sus colonias. Por lo tanto, entiendo por traducción a la operación mediante la cual un traductor enseña a sus receptores (pertenecientes a su propia cultura) a conocer las tradiciones, sistemas religiosos, económicos y políticos, de una sociedad extranjera. En un contexto imperial, la traducción debe entenderse a partir de una movilidad transatlántica en dos direcciones. Por un lado, las culturas indígenas son movilizadas hacia nuevos espacios y son re-inscritas en otros formatos y contextos. Esto confirma que “the translation marks the continued life of the [cultural] text at another moment in time” (Basnett, 1996, p. 22). Por otro lado, el traductor ha tenido que viajar a espacios ultramarinos para producir conocimientos sobre aquellas culturas. Quien viajaba lo hacía casi siempre siendo misionero, conquistador o burócrata. Esta era su condición de agente transatlántico al momento de arribar a tierras extranjeras. A partir de la interacción con otros sistemas semióticos comenzará a producirse una red de traducciones. Esta producción se materializó a través de textos escritos (la carta, la relación, la instrucción, etc.) y pretendió legitimar formas imperiales de conocimiento (Gentzler y Tymoczko, 2002, p. xxi).

A primera vista, estos agentes de traducción reescriben el original extranjero para que sea aceptado o bien recibido por el público de su época (Lefevre, 1992, p. 8). Sin embargo, en el temprano mundo moderno, traducir culturas no fue una empresa homogénea. Cada agente realiza su tarea de intermediación tratando de alcanzar un estatus en su campo de poder, buscando compatibilizar con discursos dominantes (Lefevre, 1992, p. 41) o también cuestionándolos en aras de proponer un nuevo modelo de traducción (Milton y Bandia, 2009, p. 2). Por lo tanto, resulta lógico que estos agentes hayan mantenido relaciones tensas entre sí o, mejor dicho, que sus ideologías, proyectos políticos y doctrinas religiosas entrasen en competencia.

Los debates entre jesuitas españoles sobre Oriente pueden iluminarnos sobre estas contraposiciones. En 1586, el padre Alonso Sánchez propuso una guerra contra China desde Las Filipinas. Para justificar esta invasión, este religioso se había esforzado en traducir a los miembros de estas culturas como gentiles. En 1587, el padre José de Acosta refuta los planteamientos (traducciones) de su compañero de orden. En “Parecer sobre la guerra de la China”, anota: “el Memorial del P. Alonso Sánchez refiera algunas y muchas cosas ciertas y notorias, otras no lo son tanto sino de oídas o de conjeturas, y algunas se escriben o refieren por otras personas con harta diversidad” (Web). En otras palabras, Sánchez era un traductor intercultural que carecía de orden y veracidad. A pesar de este debate, sin embargo, no podemos simplificar las prácticas traductivas de este jesuita como una simple imposición de conceptos occidentales sobre culturas orientales. Explorar cómo Sánchez tradujo China y Las Filipinas para Felipe III implica analizar, profundamente, su universo discursivo y los intereses políticos que defendía. Al respecto, es importante recordar las recomendaciones de John Felstiner para traducir el poema “Alturas de Macchu Picchu” de Pablo Neruda. De acuerdo a Felstiner (1980, p. 36), el traductor de Neruda debe conocer no solo el poema en cuestión, sino también sus obras anteriores, sus metáforas

recurrentes, con el objetivo de rastrear la génesis de dicho texto. De esta manera, estudiar el proceso de traducción implica desenredar enjambres de saberes, abrir umbrales inesperados y descubrir constelaciones ideológicas.

Milton y Bandia sintetizan la relación entre traducción cultural y poder como sigue: “the stylistic innovations are linked to the political” (2009, p. 2). Esto lo apreciamos también, nítidamente, en los primeros traductores de *Os Lusíadas* de Camões. Las traducciones del portugués al español de Benito Caldera (Alcalá de Henares, 1580), Gómez de Tapia (Salamanca, 1580) y Enrique Garcés (Lima, 1591) no fueron solo productos estéticos o traslaciones lingüísticas verso por verso. Cada uno transformó el original de Camões para fortalecer los lazos entre España y Portugal. En este sentido, los traductores actuaron como diplomáticos imperiales, resaltando, silenciando o tergiversando el original de acuerdo a los planes de expansión ibérica. Por esto, acierta Bassnett cuando indica que “the study and practice of translation is inevitably an exploration of power relationships within textual practice that reflect power structures within the wider cultural context” (1996, p. 21).

Al respecto, las formas de poder se manifiestan claramente cuando el traductor transatlántico hace hablar a los miembros de una cultura extranjera en la lengua del imperio. Este gesto, en primer lugar, remarca el público para el cual se traduce. En algunos casos se trataba de una audiencia letrada, aunque por lo general el destinatario final siempre fue el rey español. En segundo lugar, el traductor establece jerarquías entre lenguas, culturas y modos de expresión. Al respecto, recordemos que traducir “is not the production of one text equivalent to another text, but rather a complex process of rewriting that runs parallel both to the overall view of language and the ‘Other’ people have throughout history; and to the influences and the balance of power that exist between one culture and another” (África Vidal y Álvarez, 1996, p. 4). Exploremos algunos ejemplos concretos sobre las ligazones entre poder y traducción. En su segunda

carta-relación del 30 de 1520, Hernán Cortés tradujo las palabras de Moctezuma para el rey Carlos V. No podemos aseverar si Moctezuma pronunció aquel discurso, tampoco podemos sopesar los alcances de una posible traducción lingüística (del náhuatl al español). El monarca español recibió la información que el traductor había editado y escrito. Las palabras de Moctezuma cumplían una función clave para la conquista. De acuerdo a Cortés, fue voluntad del propio Moctezuma convertirse en vasallo de Carlos V. Leemos así: “E por tanto vos sed cierto que os obedecerémos y ternémos por señor en lugar de ese gran señor que decis, y que en ello no habra falta ni engaño alguno; é bien podéis en toda la tierra, digo en la que yo en mi señorío poseo, mandar á vuestra voluntad” (1866, p. 86). Más allá de la fidelidad del traductor, me interesa comprender qué formas textuales utilizó para legitimar jerarquías entre culturas. Cortés se esfuerza por estilizar las declaraciones del señor azteca. Los estilemas utilizados por el traductor buscan demostrar que estamos ante un poderoso gobernante. El exceso de las descripciones sobre Tenochtitlán, las comparaciones con Venecia, y las palabras actuadas de Moctezuma, son estrategias que permiten a Cortés elogiarse a sí mismo por haber logrado el control de una alteridad radical. Este traductor necesita hiperbolizar o exotizar a Moctezuma para afirmar su poder: es él quien ha conquistado tan maravilloso reino, quien comparte la escena con ese linajudo señor. Cortés comprende que su mejor arma política es la traducción, ya que a través de esta transferencia cultural puede demostrar sus méritos a la corona española y legitimar representaciones y formas de conocer/controlar lo extranjero. En este sentido, “translation participates (...) in the fixing of colonized cultures” (Niranjana, 1992, p. 3). Entonces, la representación de un Moctezuma elocuente nos permite vislumbrar cómo el traductor trata de legitimar un sistema de poder imperial.

Casi un siglo después de este evento, seguiremos observando el interés peninsular por traducir sujetos indígenas como

actores en escena. En el Siglo de Oro encontramos algunos ejemplos estudiados por Moises R. Castillo en *Indios en escena* (2009). Quisiera destacar *La aurora de Copacabana* (1564) de Pedro Calderón de la Barca. En esta obra de teatro, el escritor español hace hablar a los incas con un estilo barroco, de tal manera que esta pieza pueda ser leída como una forma de conocer lo indígena según el marco cognitivo y literario en la España del siglo XVII. Sin embargo, como señalé respecto de las traducciones de Alonso Sanchez, *La aurora de Copacabana* no puede reducirse a la imposición de categorías eurocéntricas. El dramaturgo nunca viajó a los Andes y, si bien sus fuentes fueron librescas, produce un ensamblaje de flujos transatlánticos que relocalizan prácticas e ideas sobre el culto de la virgen de Copacabana. No estamos ante el arribo del cristianismo al “Nuevo Mundo”, sino ante la movilidad inversa de un catolicismo andino y sincrético dentro de la metrópolis española. Los parlamentos de los sujetos indígenas, que Calderón traduce con énfasis performativo, tratan de enfatizar estas fricciones transatlánticas. Las palabras de los incas no solo revelan un trasfondo católico, sino una poética literaria barroca, donde las mezclas de códigos culturales son la norma y no la excepción. Calderón nos aproxima a los sujetos indígenas, que para él son lejanos y extranjeros, con el objetivo de afirmar la posibilidad de encuentros culturales en un mundo barroco.

Los ejemplos de Cortés y Calderón de la Barca nos permitirán entender las traducciones producidas por Pedro Cieza de León (ca. 1554). Nuestro cronista se centra en los largos parlamentos pronunciados por Manco Inca con un claro interés reivindicativo. Cieza se contrapone a las traducciones de Hernán Cortés en sus cartas de relación. Cortés manifiesta una ansiedad por hacer hablar al otro-indígena para dominarlo, buscando enfatizar su superioridad cultural y política. Por el contrario, el cronista recurre a la imitación de un modelo literario español para intentar visibilizar las virtudes de Manco Inca. De esta manera, Cieza configura una identidad indígena que desesta-

biliza catalogaciones como “bárbaro” o “infiel”, dominantes en aquel periodo. En contraste, la “Oración de Mango” visibiliza el comportamiento del inca como ejemplo de heroísmo y valores caballerescos. En este punto, podemos hablar del talante “transatlántico” de la traducción de Cieza, es decir, su posición tensa entre dos sistemas culturales. Sin dejar de posicionarse dentro de las normas imperiales, este traductor heroiza al inca y busca desestabilizar el poder de los conquistadores. Es importante reconocer que las decisiones y prácticas “desestabilizantes” de los traductores se rigen por agendas políticas específicas, que bien atacan a los conquistadores o bien justifican el dominio administrativo-religioso del Imperio sobre sus nuevos territorios.

La “Oración de Mango” desestabiliza y afianza, simultáneamente, las estructuras del poder imperial. Esto se observa claramente cuando consideramos las fuentes del traductor. Lee una traducción escrita que ha sido producto de un proceso de edición y manipulación. Cieza de León reescribe la historia de Manco Inca a partir del testimonio de Alimache, “de buena memoria y agudo juicio” y quien fuera criado de este rey (1984, Cap. XC, p. 345). Se sabe que Cieza utilizó intérpretes para realizar sus preguntas y recopilar datos de sus informantes indígenas⁷. El diálogo con Alimache no debió ser la excepción. Así, la cadena de traducción se expande: hablando en quechua, Alimache traduce la historia de su señor; los “lenguas” traducen sus recuerdos del quechua al castellano; Cieza organiza esta información, la escribe en la lengua hegemónica y la imprime en la metrópoli con venia de Felipe II. Indiquemos, además, que el cronista no solo utilizó traducciones del quechua al castellano, de la oralidad a la escritura, sino también traducciones de quipus⁸. En *El señorío de los incas*, Cieza confiesa que el señor Guacorapora, de la provincia de Xauxa, “me dijo que, para que mejor lo entendiese, que notase que todo lo que por su parte había dado a los españoles (...) estaba allí [en los quipus] sin faltar nada; y así vi la cuenta del oro, plata, ropa que habían dado con todo el maíz y ganado y otras cosas” (2005, p. 324)⁹. En

este proceso traductivo intercultural, que fluye entre Cusco y España, se pierde la huella oral y la materialidad de la sociedad incaica. Sin embargo, al mismo tiempo, el traductor Cieza logra reivindicar el honor de Manco Inca y cuestionar la violencia de los conquistadores.

Para Cieza, sancionar a la conquista no significa poner en duda los derechos del rey sobre sus colonias. Por esto, al final de la “Oración de Mango” leemos: “la causa principal era para hacer liga o junta de gente para mover junta contra los cristianos” (Cap. XC, p. 346). Vemos aquí que el talante desestabilizante de este texto tiene un límite: no puede quebrantarse la soberanía del Imperio. A esto se suman otros detalles en las traducciones de Cieza que intentan amoldarse a los modelos normativos del cristianismo, resaltando los pecados de los sujetos indígenas, como la sodomía y la idolatría. No obstante, la investigación sobre cómo el traductor Cieza albergó una cultura incaica que le era lejana no puede detenerse ante conclusiones apresuradas, como decir que escribió únicamente desde una perspectiva europea (Pease, 1986, p. 139; Fossa, 2006, p. 123). No cabe duda que la obra de Cieza puede ser entendida como una ficción imperial de traducción en la cual “the other [the Inca] is translated into the term of the self [the Spaniards] in order to be alienated from those terms” (Cheyfitz, 1991, p. 15). Sin embargo, debemos sobrepasar este punto evidente y analizar las semiósferas donde negocian y se posicionan los traductores transatlánticos, donde se producen las operaciones traductivas. Al respecto, recordemos esta acotación de Tymoczko y Gentzler en *Translation and Power* (2002): “Translation thus is not simply an act of faithful reproduction but, rather, a deliberate and conscious act of selection, assemblage, structuration, and fabrication -an even, in some cases, of falsification, refusal of information, counterfeiting, and the creation of secret codes” (p. xxi). Es decir, se hace necesario explorar ideologías, proyectos políticos, universos discursivos, preguntarnos quienes auspiciaron estas traducciones, explo-

rar las normas sociales que rigieron su producción. Solo analizando estos factores, podremos entender que traductores transatlánticos como Cieza promovieron relaciones y movimientos tensos e inestables entre culturas antes que una simple aneji3n (Meschonnic, 1981, p. 38).

Las traducciones de Manco Inca en la maquinaria imperial transatl3ntica

Partiendo de las ideas de Deleuze y Guattari en *One Thousand of Plateaus*, propongo entender las traducciones sobre Manco Inca como l3neas o vectores que circulan dentro de una maquinaria imperial transatl3ntica, desestabilizando o fortaleciendo determinados estratos pol3ticos que componen este sistema. Esta maquinaria est3 constituida por ensamblajes de cronistas, informantes nativos, religiosos, escribanos, mecenas y traductores que permitieron la movilidad o traslaci3n de representaciones incaicas desde Cusco a la metr3polis. Dentro de este campo, los traductores interculturales adaptaron sus trabajos tratando de encajar con las tendencias est3ticas e ideol3gicas de su contexto. Por lo tanto, traducir culturalmente la historia de Manco Inca no fue un acto mec3nico o neutral, sino que cada participante busc3 legitimar nuevas formas de interpretar, mejorar su estatus o defender intereses de patronazgo.

Dentro de la historia andina, la “Oraci3n de Mango” se enuncia cuando este rey inca decide rebelarse contra los conquistadores reci3n llegados. Cieza enfoca las justificaciones de esta guerra: el inca y sus vasallos han sido maltratados y traicionados por aquellos a quienes ayudaron. A la saz3n, la causa de esta insurgencia se debe a que los espa3oles, a pesar de la hospitalidad brindada, han deshonorado a Manco Inca. En *The Conquest of the Incas*, Hemming echa luces sobre este agitado contexto:

In the autumn of 1535 Manco Inca reached the momentous decision to oppose the Spaniards, to try to lead his people

in driving the conquerors out of Peru (...) Manco's first movement was to summon a secret meaning of native chiefs, particularly those of the southern Collao. He expounded the provocation suffered by him and his people. (1970, p.183)

Manco Inca pronunció sus quejas luego de que Almagro iniciara su expedición a Chile. La oración se inserta entonces en un periodo de sublevación que contó con el apoyo de Villac Umu (autoridad religiosa incaica) y de Paullo Inca (hermano de Manco). Cieza describe este momento histórico como sigue: “Antes que Almagro saliese del Cuzco, platicaron lo que ya tengo contado, este Mango y Villahoma y Paullo con otros principales. Y habiéndose pasado algunos días que Almagro era partido, el inca secretamente mandó llamar a muchos de los señores naturales de las provincias de Condesuyo, Andesuyo, Collasuyo y Chinchaysuyo” (1984, Cap. XC, p. 344). Es fundamental percibir que la oración es un discurso oral que tiene que ser escuchado por los seguidores del inca. Prescott recuerda que para Manco era indispensable reunirse y hablar con su pueblo, tal como leemos en este pasaje: “To carry their plans into effect it became necessary that the Inca Manco should leave the city [Cuzco] and present himself among his people” (1963, p. 342). Considerando este circuito comunicativo, el traductor Cieza remarca las palabras del inca con una dicción exaltada, dolorosa y trágica que denuncia la deslealtad y crueldad de los conquistadores.

Pero este cronista no intenta remediar las injurias contra Manco Inca solo por un deseo de justicia o un acercamiento solidario. Por un lado, quiso Cieza alianzas con el pacificador de Pedro de La Gasca. Un buen día de 1547, Cieza llegó a Lima para empuñar sus armas a favor de La Gasca, y todo lo dio en su lucha contra Gonzalo Pizarro. En vuelta a su lealtad, fue nombrado “cronista” por esta autoridad virreinal en aquel año de 1549. En *El señorío de los incas*, Cieza resalta el favor recibido: “llevava del presidente La Gasca cartas para todos los corregidores que me diessen favor para saber y inquirir lo notable de

las provincias” (2005, Cap. XCV, p. 247). Por otro lado, nuestro traductor reescribe la historia incaica para afianzar sus vínculos con los dominicos. Es una medida táctica ya que, luego de las guerras civiles en el virreinato del Perú, La Gasca favoreció notablemente a esta orden religiosa, siendo el dominico fray Domingo de Santo Tomás uno de los religiosos más influyentes de aquel entonces. No en vano, en la primera parte de la *Crónica del Perú*, Cieza ha de mencionar sus lazos con fray Domingo. Al respecto, el cronista apunta: “es uno de los que bien saben la lengua, y que ha estado mucho tiempo entre estos indios, doctrinándolos en las cosas de nuestra santa fe católica”. Asimismo, menciona que su información sobre Trujillo, Lima y Arequipa se basa en “la relación que tengo de fray Domingo” (2005, Cap. LXI, p. 175). Luego, hablando sobre la sodomía en los Andes, nos dice: “Y para que entiendan los que esto leyeren (...) pondré una relación que me dio de ello en la ciudad de Los Reyes el padre fray Domingo de Santo Tomás. La cual tengo en mi poder” (2005, Cap. LXIV, p. 182). Es sabido que este dominico fue uno de los colaboradores más cercanos a Las Casas. Por lo tanto, resulta lógico que antes de morir, Cieza pidiera que su obra fuese enviada al autor de *Brevísima Relación de la Destrucción de las Indias*. Tanto La Gasca como los dominicos consideraban que los conquistadores solo habían producido caos y destrucción, impidiendo cimentar el gobierno del Perú. Como puede contemplarse, Cieza tradujo “La oración de Mango” para fortalecer una ideología específica (opuesta a la violencia de la conquista) y obtener beneficios (estatus, protección, valor simbólico) de quienes, para inicios de 1550, comenzaban adquirir poder en los dominios ultramarinos y la metrópolis. En el capítulo XII de *El señorío de los incas*, Cieza expone su ideología de traducción como sigue: “Y es de saber otra cosa, que tengo para mí por muy cierto, según han sido las guerras largas y las crueldades, robos y tiranías que los españoles han hecho en estos indios que si ellos no estuvieran hechos a tan grande orden y concierto totalmente se hubieran todos consumido y acabado”

(2005, p. 322). Así las cosas, la “Oración de Mango” fue compuesta por un traductor que buscaba cuestionar la tiranía de los conquistadores y elogiar a los reyes indígenas.

Es importante remarcar que, en el periodo colonial, cada traductor de Manco Inca se acopló a diversos discursos políticos y estéticos. En 1542, Collapiña, Supno y otros quipucamayocs traducen, oralmente, la memoria de los incas registrada en sus cordones o quipus. En la última parte de su relato hablan sobre Manco Inca, a quien atacan y acusan de haberse levantado contra los españoles. Su interés por traducir esta versión para Cristóbal Vaca de Castro fue legitimar la figura de Paullu Inca, otro de los hijos de Huayna Capac y hermano de Manco. Tiempo después, en *Suma y narración de los Incas* (concluida en 1551), Juan de Betanzos nunca menciona las humillaciones que sufrió Manco Inca ante los españoles. Para él se trata de un “ynga alçado” que no supo retribuir la confianza de los Pizarro. Asimismo, este cronista nos detalla que Manco Inca, temiendo que uno de sus hermanos usurpara su poder, decidió asesinarlo (2005, Cap. xxviii, pp. 415-416). Aquí Betanzos trató de deslegitimar la autoridad de este rey para favorecer al linaje de Atahuallpa, al cual pertenecía su esposa Cuxirimay Ocllo (luego bautizada como Doña Angelina Yupanqui)¹⁰. Por su parte, Guaman Poma, en *Nueva corónica y buen gobierno* (ca. 1615) propone una narrativa visual que cuestiona las virtudes y el poder de Manco Inca: lo representa prendiendo fuego a una iglesia durante la toma de Cusco; su rebelión es derrotada gracias al apoyo de la virgen María y Santiago el apóstol (figura 2). Este traductor intenta así encajar dentro de los discursos de evangelización cristiana y extirpación de idolatrías, principalmente jesuita (Lamana, 2019, pp. 88-89).



Figura 2. Manco Inca incendia un templo cristiano. Imagen reproducida en *Digital Research Center of the Royal Library*, Copenhagen, Dinamarca.

En *Historia general del Piru* (circa 1616), Fray Martín de Murúa ofrece una traducción cultural que explica los levantamientos del inca a partir de códigos universales del bien y del mal. Por un lado, resalta: “Nadie me podra negar que la rebellion y alçamiento de Mango Inga Yupanqui fue forçado y mouido de los agravios y opresiones de Hernando Pizarro y sus hermanos que de propia voluntad porque un animo generoso y noble [el de Mango Inga] siente mas las injurias quanto menos oçassion da para ellas” (fol. 149r). Por otra parte, en contraste con la ingratitud y violencia de los invasores, el religioso subraya la hospitalidad del inca. Describiendo el complot de los asesinos del rey indigena, Murú indica:

Manco Inca (...) se quedo con los españoles a los quales en todo hacia muy buen tratamiento y cortesia porque en su presencia les hacia poner la messa y alli les daba de comer y beuer abundantemente haciendoles mucho regalo como si estubieran en sus pueblos donde eran naturales y ya los españoles parece que estaban enfadados de tanto regalo y hartos de estar alli y quisieran bolverse al Cuzco (...) trataron entresi una grandissima traycion de que matassen a Manco Inga de la manera que mejor pudiesen (fol. 165r).

Entender la narrativa sobre Manco Inca, dentro la maquinaria imperial transatlántica, nos deja vislumbrar la decisión de los traductores por visibilizar o silenciar un texto original. Por ejemplo, en la “Oración de Mango”, este señor afirma que los españoles: “Atabalipa mataron sin razón, hicieron lo mismo de su capital general Chalacuchima; Ruminabi, Zopezozagua, también lo han muerto en Quito en fuego” (1984, Cap. XC, p. 345). No obstante, es necesario precisar que Manco Inca, en aras de asegurar su autoridad, fue uno de los principales oponentes de su hermano Atahualpa (“Atabalipa”). En especial, debido a motivaciones enraizadas con los rituales incas de la guerra (Lamana, 2008, p. 102), él mismo lideró los ataques contra Quizquiz, otro de los generales de Atahualpa. Posiblemente, Alimache, el informante de Cieza, no quiso brindar esta

información o, acaso, el mismo Cieza decidió no traducir ese conflicto, prefiriendo manipular el texto original en línea con el lascasianismo¹¹. En contraste, Titu Cusi Yupanqui, hijo de Manco Inca, afirmó que su padre fue quien ordenó quemar a Chalacuchima: “my padre como lo vio, mando que luego fuese quemado a vista de todos” (2005, p. 30). Asimismo, resalta que Manco Inca apoyó a los españoles en la derrota de Quizquiz: “determino (...) dar alcance e perseguir al traidor de Quisquis” (2005, p. 30). Mediante estas referencias, Titu Cusi manipuló una narrativa histórica para reivindicar los derechos de su familia y justificar sus propios pedidos económicos a Felipe II. Esta diversidad de traducciones culturales deja en claro cómo cada traductor buscó manipular información de acuerdo a interés propios. Al respecto, Larissa Brewer-García, estudiando el caso de traductores africanos en la Colombia del siglo XVII, señala la posibilidad de que “Black interpreters regularly employed the scenes of evangelical linguistic translation to address their own need” (2020, p. 146).

Dichas manipulaciones pueden apreciarse *in extenso* en la *Instrucción* de Titu Cusi Yupanqui. Este texto fue compuesto en 1570 en condiciones políticas y escriturales que develan la complejidad de los circuitos transatlánticos. Titu Cusi es quien produce el original, un testimonio oral en lengua quechua con intención jurídica. Dicho testimonio es luego traducido por el agustino fray Marcos García y transcrito por el escribano Martín Pando. La traducción debía ser enviada a Lope García de Castro antes de su retorno a España. Finalmente, el inca solicitaba, encarecidamente, que su testimonio fuera entregado por García de Castro al rey Felipe II. Teniendo en cuenta que el rol de los traductores nunca es pasivo, debemos analizar con mucha atención esta anotación que, el escribano Martín Pando, insertó al final de la *Instrucción*: “relató y ordenó el dicho padre”. Estas palabras nos dejan vislumbrar que el agustino Marcos García no realizó una traducción literal, sino que manipuló la información oral del inca, por lo cual también ha sido conside-

rado autor de este texto (Jákfalvi-Leiva, 1993; Benoist, 2007; Cattan, 2016). Sus intereses como traductor fueron muy concretos: demostrar el cristianismo de Manco Inca y resaltar el importante rol de la orden de San Agustín en la evangelización del estado neo-inca de Vilcabamba¹². Por su parte, Titu Cusi, quien a su vez traduce la historia de su padre para el agustino, buscó obtener beneficios específicos con su testimonio. Ya que Lope García de Castro había cambiado sus ofertas iniciales de 1565 (Nowack, 2004) y en vista de que el Tratado de Acobamba de 1566 había demorado en ser ratificado por Real Cédula hasta 1569 (Cattan, 2011, p. 39), Titu Cusi concibió la *Instrucción* para asegurar legalmente el cumplimiento de sus pedidos: ser reconocido como el único sucesor incaico; recibir las tierras productivas del valle de Yucay; ser beneficiado con una renta de cinco mil pesos; tener encomiendas en Arancalla, Vilcabamba y Bambacona; asegurar el matrimonio de su hijo Quispe Tito con Beatriz Coya, hija de su hermano Sayri Tupac. En resumen, la *Instrucción*, entendida como traducción intercultural, fue motivada por intereses ideológicos y económicos (Lefevre, 1992, p. 16), tanto de la nobleza incaica y la orden agustiniana en 1570.

El modelo del héroe: novelas de caballerías y el Cid

Los lectores nos aproximamos a un texto original mediante las formas utilizadas por el traductor. Por lo tanto, “what never should be forgotten or overlooked is the obvious fact that what we read in a translation is the translator’s writing” (Grossman, 2011, p. 31). En este sentido, los receptores perciben la heroicidad en la “Oración de Mango” gracias al traductor Cieza, cuya escritura ha convertido al inca en un héroe medieval. Partiendo de los trabajos de Irving Leonard (1992), es plausible afirmar que Cieza fue un autor informado sobre el imaginario de los caballeros medievales. Así, en su narrativa sobre los incas se aprecia un interés por compararlos con príncipes europeos, llegando incluso a mencionar que ordenaban caballeros. Al respecto, los traductores al inglés de *Descubrimiento y conquista*

del Perú, Alexandra Parma Cook y Noble David Cook, critican a Cieza por hablar de caballeros, resaltando: “in the case of the horseless incas [it] was quite inappropriate” (1998, p. 316). No obstante, tales atributos buscaban demostrar que los incas tenían un alto grado de civilización y que eran señores naturales de sus tierras. Teniendo en consideración estos factores quiero subrayar que la “Oración de Mango” es un parlamento que pone de relieve la importancia socio-política del inca. No se trata de un simple enunciado, sino de un monólogo dirigido a sus súbditos. Desde las primeras líneas, Cieza quiere mostrarnos la autoridad de este gobernante indígena. Para conseguirlo, tiene que recurrir a una teatralización del héroe, es decir, a la auto-presentación del protagonista, quien explica sus vicisitudes y proyectos. La traducción cieciana entonces “individualiza” a Manco Inca, acentuando su “yo” señorial. Por esto, en un sentido formal, la oración se conecta con un tópico de la literatura española, a saber: el consejo sabio de los gobernantes. En este sentido, las palabras del inca evocan los “Castigos del Rey de Mentón” (en el *Libro del Caballero Zifar*, ca. 1300) o los ejemplos de *El Conde Lucanor* (1335).

Ciertamente, son notorias las diferencias cronológicas entre ambas publicaciones. No obstante, me interesa subrayar que la figura de un rey sabio, heroico, en la tradición literaria medieval española, es una de las fuentes de Cieza y que proseguirá incluso en años posteriores. Apelando al estudio de Mikhail Bakhtine sobre Rabelais (1970, p. 211), quiero plantear que Cieza absorbió un sistema tradicional de imágenes del honor heroico/caballeresco, recreando dicho sistema en su propio contexto histórico y en sus traducciones incaicas. La comparación trasatlántica que sugiero se basa en la ejemplaridad del rey indígena. Manco Inca se ha comportado como un señor leal y bondadoso, pero ha sido traicionado y maltratado por aquellos a quienes ayudó. En la primera parte de su traducción, Cieza hace que Manco Inca elogie el orden y justicia de su cultura. Ese pasado sistema político se contrapone con el caos y la vio-

lencia provocados por los conquistadores. De esta manera, los gobernantes incaicos poseen las virtudes tan anheladas por la literatura española. A través de la traducción de Cieza oímos que Manco Inca nos dice: “Acordaos que los incas pasados (...) no robaban ni mataban, sino cuando convenia a la justicia (...) Los ricos no cogian soberbia, los pobres no sentian necesidad, gozaban de tranquilidad y paz perpetua” (1984, Cap. XC, p. 344). Este modelo ideal de gobierno evoca aquellos consejos escritos en el *Libro del Caballero Zifar*, donde leemos: “amigos fijos, avedes a saber que en las buenas costunbres ay siete virtudes, e son estas: umiltdat, castidat, paciencia, abstinencia, franqueza, caridat, en dezir amor verdadero” (1982, p. 239). Mientras Manco Inca pone en práctica estos valores, los conquistadores se comportan de una manera opuesta o fingen tenerlas en apariencia. Atendamos a este pasaje en la “Oración de Mango”: “predican uno y hacen otro” (1984, Cap. XC, p. 344). Considerando este panorama, el reclamo de Manco Inca es justo y su decisión de organizar una resistencia ha sido forzada por la ignominia de sus agresores. Su rebelión en Cusco y Lima se justifica a partir de una explicación de lo que ha padecido: fue encarcelado, encadenado, tratado como un perro y sus mujeres han sido violadas. Observemos el siguiente fragmento: “donde los conocimos, que les debemos, o cual de ellos injuriamos para que con estos caballos y armas de hierro nos hayan hecho tan guerra” (1984, Cap. XC, p. 344).

Esta tonalidad del texto me permite establecer vínculos con otra isotopía de la literatura medieval española: los sufrimientos del caballero. Al respecto, uno de los ejemplos más sobresalientes es el exilio de Rodrigo Díaz de Vivar en el *Poema del Mio Cid* (1307). Falsamente acusado por sus enemigos, el Cid es desterrado por el rey Alfonso. Las primeras líneas de este poema épico remarcan el dolor del héroe: “De los sos ojos tan fuertemente llorando, / tornava la cabeça i estávalos catando” (1960, p. 123). Por su parte, en la “Oración de Mango” leemos: “No tienen temor de Dios ni vergüenza, tratannos como a

perros, no nos llaman otros nombres” (1960, p. 344). En ambos casos se aprecia la representación del caballero sufriente que, según afirma Harney, es “a commonplace of chivalric ideology and its literary manifestations” (2015, p. 150). La “Oración de Mango” se conecta entonces con las quejas del Cid, quien en el “Cantar del destierro” se lamentaba como sigue: “grado a ti, señor padre, que estás en alto! / Esto me an buolto mios enemigos malos” (1960, p. 124)

Cieza cuestiona la ingratitud de los conquistadores con gran ahínco. Sin embargo, el traductor también conoce los límites de su acercamiento o solidaridad con el mundo incaico. En primer lugar, Manco Inca tiene que hablar en castellano y no en quechua. En segundo lugar, sus palabras y comportamiento tienen que acoplarse a la estética dominante de la época. Finalmente, para enfatizar sus críticas a la conquista, Cieza debe usar códigos propios del imaginario heroico y caballeresco en España. Estas decisiones evidencian que este traductor reconocía que sus lectores europeos podrían no entender el honor de un inca vencido, sobre todo comprender que ese extranjero hablase con donaire y autoridad. Para evitar desencuentros radicales, el traductor realiza su tarea en diálogo con su tradición histórica y las expectativas españolas sobre culturas extranjeras. Los modelos que estaban a la mano para este traductor eran los caballeros y héroes medievales. Sin embargo, precisemos, a Cieza no le interesan los aspectos maravillosos de las novelas de caballería. Dispuesto a narrar una historia verídica, descarta imitar exageraciones o acontecimientos sobrenaturales. Más bien, siente predilección por la heroicidad de los personajes, por sus códigos de honor y lealtad. El inca se comporta como un señor que obra con el ejemplo ante sus vasallos, mientras sus enemigos nunca practican los valores que profesan. Manco Inca resalta que “todas las amonestaciones que nos hacen lo obran ellos al revés” (1984, Cap. XC, p. 344). El traductor configura el tono heroico de la oración en clara conexión con la ideología del orden político en la España del medioevo. Al respecto, Michael

Harney explica que el Cid tiene que actuar ejemplarmente para mantener su propia autoridad: “As a man with vassals of his own, the Cid must, first of all, show exemplary behavior toward his own lord. To deny Alfonso incites his own mesnadas to deny him” (Harney, 1993, p. 78). De modo semejante, Manco Inca actúa ejemplarmente, hospedando a los conquistadores, dándoles oro, plata, mujeres y siervos. Por lo tanto, son los propios españoles quienes quiebran estas políticas caballerescas. Ellos invierten las relaciones entre señores y vasallos.

Como he indicado arriba, Cieza resalta la jerarquía del inca. A pesar de su rango, este rey ha sido degradado y humillado por los recién llegados. Además, quienes eran sus vasallos, como los mitimaes y los yanaconas, le faltan el respeto “porque aprenden de los ladrones con quienes andan” (1984, Cap. XC, p. 344). De esta manera, el traductor ataca duramente el comportamiento e influencia de los conquistadores. Ellos son la antítesis de los caballeros y héroes medievales. En otras palabras, los invasores no han respetado los valores de su propia cultura: ni el honor, ni la fama, ni la hospitalidad. Así, Manco Inca, como un caballero deshonrado lamenta que sus huéspedes estén corrompidos por la ambición, a tal punto que no son leales con quien tanto les dio y solo quieren satisfacer sus deseos desmesurados: “su codicia ha sido tanta que no han dejado templo ni palacio que no han robado” (1984, Cap. XC, p. 355). En este pasaje late una ambición que todo ignora, un ánimo saqueador que busca solo conquistar sin importar honor o medida, un impulso casi automático que no acoge súplica alguna ni ninguna consideración por los suelos sagrados.

La tiranía de la conquista: el lascasianismo del inca

La traducción de Cieza no solo dialoga con repertorios literarios españoles, sino también con la obra de Bartolomé de las Casas. De acuerdo a Lydia Fossa (2006), Cieza de León fue próximo al lascasianismo, criticando la violencia y los abusos de los

conquistadores. Para cuando nuestro autor publica la primera parte de su *Crónica del Perú* en 1553, la influencia de Las Casas es todavía notoria en los círculos intelectuales y políticos de España (Castro, 2007, p. 117). A pesar de sus tensiones con Felipe II, a quien no duda en criticar, su obra sigue siendo discutida y divulgada. Asimismo, su poder dentro de la corte aún está vigente (Someda, 1981). Para cuando Cieza fallece tempranamente en 1554, Las Casas ha publicado *Treinta proposiciones muy jurídicas* (1547), *el Confesionario o Avisos y reglas para los confesores de españoles* (1552), *La Brevisima relación de la destrucción de las Indias* (1552) y ha sostenido un ardoroso debate con Juan Ginés de Sepúlveda en Valladolid (1550). En cada una de sus intervenciones, cada vez que se refiere a soldados y encomenderos, Las Casas usará el término “tiranos”, remarcando el carácter injusto y sanguinario de la invasión española. No es de extrañar que, en su testamento, Cieza haya indicado que, de no encontrar editores, sus obras fueran enviadas a este dominico. ¿Pero cómo surgieron las relaciones entre el príncipe de los cronistas y el defensor de los indios? Leoncio López-Ocón (p. 117) argumenta que, en 1547, durante su viaje a Lima, Cieza comenzó a conocer la prédica de los dominicos, guiado por fray Domingo de Santo Tomás. Esta influencia lo llevaría a re-escribir su crónica-traducción siguiendo las propuestas de Las Casas, caracterizadas por un proyecto de “peaceful colonization and the protection of the Indians” (Castro, 2004, p. 117). En la “Oración de Mango” el inca caballeresco sufre las afrentas de los españoles crueles e ingratos. Esta traducción heroica de Manco Inca, que quiere desestabilizar el discurso de la conquista, trata de encajar con el pensamiento político de Las Casas. Siguiendo al dominico, Cieza representa a los conquistadores como agentes de la tiranía. El exceso de la violencia y la ambición de los conquistadores, específicamente de los hermanos Pizarro, en detrimento de las poblaciones indígenas, se resalta en este pasaje: “Pretendian tenernos tan sojuzgados y avasallados que no tengamos más cuidado que de les bus-

car metales, proveerlos de nuestras mujeres y ganado” (Cieza p. 344). Precisemos que Las Casas no solo utiliza el concepto de tiranía en diálogo con *La Política* de Aristóteles (Mumford, 2012, p. 101). Otra de sus fuentes fue *Las Siete Partidas*, texto escrito por Alfonso X en el siglo XIII. En este código medieval leemos la siguiente definición de “tirano”: “tanto quiere decir como señor cruel que es apoderado de algun regno o terra por fuerza, o por engano o por traicion: et estos tales son de tal natura, que despues que son bien apoderados en la tierra, aman mas de facer su pro” (1807, Ley X, p. 11). En la obra de Cieza, el tirano es considerado un ser desalmado, maligno en demasía. En *El señorío de los incas*, los indígenas comienzan a llamar “sopays” o “demonios” a los “barbudos” recién llegados. Basado en la relación que escuchó de los orejones (soldados incaicos) en Cusco, Cieza transcribe: “Y como la soltura de los españoles haya sido tanta y en tan poco hayan tenido la honra ni honor de estas gentes, en pago del buen hospedaje que les hacían y amor con que los servían (...) dijeron luego que la tal gente no eran hijos de Dios sino peores que “sopays” que es nombre de diablo” (2005, Cap. V, p. 308).

Este pasaje es verdaderamente digno de mención, prueba irrefragable de la crueldad del conquistador. Concluimos entonces que, dentro de la maquinaria espacial transatlántica, los invasores europeos fueron interpretados como agentes vitandos y destructivos. Quiero resaltar el término “maquinaria espacial transatlántica” ya que la expresión “peores que ‘sopays’” refleja interacciones tensas entre sistemas culturales incaicos e ibéricos. “Sopays” es un índice que revela relaciones inestables a nivel ontológico, que no pueden reducirse a conceptos como “mezclaje” o “hibridez”. El mundo de Cieza y el mundo de Manco Inca no se amalgaman ni generan un “tercer espacio” (Bhabha, 1994), sino que se yuxtaponen o friccionan conflictivamente: en la cultura incaica el supay es un agente no-humano con quien se establecen negociaciones arriesgadas, que bien puede provocar daños o beneficios; en la cultura del traductor, el supay

es traducido desde una perspectiva cristiana y se convierte en símbolo de los conquistadores (Elguera, 2019). La decisión de Cieza por preferir el sentido católico no inferioriza a los incas, sino que, por el contrario, es una estrategia para defenderlos ante los abusos de la conquista. Así, el “sopay” andino/peninsular propuesto por Cieza se relaciona con el sentido político de “tirano” en la obra de Las Casas. En este sentido, el lascasianismo anima la escritura de Cieza sobre los conquistadores. Asimismo, “La oración de Mango” en 1553, aproximadamente, parece intuir el tono de las críticas de Las Casas a la corona española en sus últimos años de vida. Por un lado, Manco Inca en la traducción de Cieza nos dice: “su codicia ha sido tanta que no han dejado templo ni palacio que no han robado, mas nos les hartaran aunque todas las nieves se vuelvan oro y plata” (1984, Cap. XV, 344). Por otro lado, en *De Thesaurus* (1561), Las Casas “exploited the extensive documentation of grave looting in Peru to expose the insurmountable debt of the Spanish Empire, which had been accumulating material obligations to the peoples of the Indies from its very inception as a series of venture capital funds” (Legnani, 2020, p. 174). En ambos casos, Cieza y Las Casas fueron conscientes de que producían traducciones para reforzar diferentes roles e identidades entre las culturas de los incas y los conquistadores (Venuti, 2005, pp. 180-181), es decir, entre una cultura extranjera que había sido violentada y una cultura propia caracterizada por la crueldad y la injusticia.

Conclusiones

En este trabajo estudié la “Oración de Mango” transcrita/traducida por Pedro Cieza de León en el capítulo XC de su *Descubrimiento y conquista del Perú*. Traté de comprobar la influencia de los cantares de gesta, novelas de caballería y el lascasianismo en la configuración heroica del inca. En este sentido, quiero resaltar cómo Cieza de León, desde la lógica caballeresca y el lascasismo, tuvo como principal objetivo enfatizar la crueldad de los españoles y elogiar las virtudes del inca. Ciertamente,

el cronista utilizó modelos peninsulares para hablar sobre el incanato. Como respuesta a esta tendencia europeizante de las crónicas, diversos estudios han buscado identificar las huellas y continuidades de tradiciones incaicas en dichos textos. No obstante, percibo aquí una ansiedad académica por rescatar un mundo indígena todavía puro, lo cual impide entender cómo la élite incaica, y sus posibles aliados, concibieron las negociaciones de poder a escala transatlántica. Cuando Titu Cusi decide hablar sobre Manco Inca, cuando Marcos García traduce/manipula su historia, estamos ante un ejemplo de cómo el uso de códigos extranjeros sirve para defender una cultura propia. Es decir, estudiar el entramado de flujos transatlánticos entre Perú y España nos permite visibilizar y reconocer la agencia incaica (ya sea producida por sujetos indígenas o traductores). En este sentido, he analizado cómo las traducciones interculturales de Cieza, producidas en conexión con la tradición religiosa y literaria europea, enfatizaron los valores, el orden y el heroísmo de los señores indígenas.

Es importante entender las traducciones de Cieza dentro de un entramado dinámico, donde códigos culturales están moviéndose entre registros orales, escriturales y materiales, donde la información está trajinando y atravesando geografías ultramarinas. Luego de escuchar a Alimache, probablemente entre 1547 y 1550, Cieza editó dicha información para demostrar a sus lectores que los reclamos del inca eran justos. Dichos reclamos cuestionaban el comportamiento de los conquistadores: ellos habían destruido el mundo incaico, humillando a los nativos, violando a sus mujeres, faltando el respeto a sus gobernantes. Esta perspectiva comprueba que nuestro cronista trató de adherirse a los discursos de Pedro de La Gasca y Bartolomé de Las Casas en contra de los conquistadores. Por lo tanto, La “Oración de Mango” no buscó “inferiorizar” o “exotizar” al rey indígena, sino heroizarlo. No obstante, el único momento en que Cieza cuestiona a Manco Inca es cuando sopesa las dimensiones de su levantamiento: atentar contra el dominio imperial.

Cieza es un traductor que desestabiliza el poder de los conquistadores, pero que se amolda a los grupos dominantes de la metrópolis, respetando la soberanía del rey en sus colonias y el derecho de la evangelización cristiana. Asimismo, comprendió que debía acoplar sus traducciones a los modelos culturales de su contexto. Solo así podría legitimar sus críticas a la conquista. Por ejemplo, sus constantes alusiones a Carlos V son una estrategia para legitimar su obra dentro de un campo letrado ibérico. Percibió además que usar conceptos europeos, y publicar en la metrópoli, permitiría que sus receptores comprendieran las virtudes del orden incaico.

En conclusión, las decisiones del traductor son motivadas por los debates, leyes y políticas que se producen en el sistema imperial. Considerando su posición dentro de esta maquinaria, debemos profundizar en la importancia de su movilidad ultramarina. Luego de arribar a Popayán, de ser conquistador y encomendero, Cieza llegó a Lima en 1547. Ha arribado como uno de los soldados que debían apoyar a La Gasca. Su estadía en Lima cambió los proyectos de escritura. Durante aquellos años, el dominico Santo Tomás se convirtió en uno de sus amigos más cercanos. Luego de su temporada en Perú, vemos a Cieza viajando de regreso a España, llevando consigo una oración/traducción escrita y compuesta por testimonios en quechua. Ya aposentado en la ciudad española de León re-escribió su *Crónica del Perú* influenciado por el lascasianismo, editando las historias de sus informantes como Alimache. Estas travesías no son anecdóticas, sino que otorgan un sentido socio-político y físico a la tarea de los traductores transatlánticos y sus reivindicaciones de los incas.

Notas

- 1 Quiero expresar mi gratitud a las y los estudiantes de mi curso “Traducciones interculturales y fricciones transatlánticas en Perú y México” (2020-II, Tercer módulo), el cual enseñé en la Maestría de Literatura Peruana y Latinoamericana en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. El grupo leyó una versión preliminar de este trabajo durante nuestras clases. Sus comentarios me ayudaron a profundizar en definiciones y contextos.
- 2 Asimismo, contemplando las rivalidades entre las órdenes católicas, Titu Cusi decidió inclinarse por los agustinos. No en vano fue bautizado el 28 de agosto, día celebratorio de San Agustín de Hipona.
- 3 Una vez preso, Túpac Amaru fue culpado por el asesinato del agustino Diego Ortiz. Luego del arribo de Marcos García a Vilcabamba, fue Diego Ortiz el segundo misionero de la orden de San Agustín en esta zona. Luego, García decidió volver a la ciudad del Cusco, quedándose Ortiz a cargo de la prédica católica. Poco tiempo después ocurrirá la muerte de Titu Cusi Yupanqui, en circunstancias misteriosas. Según afirma Calancha, la *coya* de Titu Cusi acusó a Ortiz de haber envenado al inca, provocando la ira de los pobladores. Esta muerte era el pretexto ideal que esperaba Toledo para atacar Vilcabamba. Finalmente, cabe indicar que la crónica moralizada de Calancha está plagada de animadversiones contra los incas. Este tono no es en vano, pues el objetivo de su “traducción” es demostrar que Diego Ortiz murió como un mártir cristiano.
- 4 Este es un defecto que percibo en Chang-Rodríguez (1984) y Lienhard (1991).
- 5 En su “Canto de Calíope”, Cervantes ofreció alabanzas a numerosos poetas en las Américas, entre ellos Alonso de Ercilla y Enrique Garcés (Toribio Medina, 1926; Elguera, 2021).
- 6 Por ejemplo, Husson (1985), Horswell (2012), y Peña Nuñez (2018) hablan de una poesía y épica incaica que ha sobrevivido intacta en la obra de Guaman Poma, Titu Cusi Yupanqui y Juan de Betanzos. En este sentido, los tres autores son leídos como receptáculos de conocimientos indígenas que no fueron “hispanizados” por el contacto.
- 7 Este método también fue utilizado por Titu Cusi Yupanqui. Julien sugiere que sus informantes pudieron ser los capitanes incas que aparecen como testigos al final de su *Instrucción* (p. xxi). Los nombres de estos capitanes son: “Suta Yupanguí e Rimache Yupanguí y Sullca Varac” (p. 162).
- 8 Es conocido el caso de los quipucamayocs en 1543. Convocados por Cristóbal Vaca de Castro, ellos tradujeron oralmente los datos registrados en estos cordones. Los “lenguas” escuchaban la narración en quechua, traduciendo al español. El traductor fue el indígena Pedro Escalante. Por su parte, el cronista Juan de Betanzos fue uno de los transcritores del texto (Fossa, 2006, p. 134). Después, los escribanos darían forma escrita al texto que las autoridades virreinales debían leer y archivar. Finalmente, este

texto fue transcrito por un tal fray Antonio entre 1603 y 1608. Sería publicado en forma impresa por Marcos Jiménez de la Espada en 1892.

- 9 En 1559, Polo Ondegardo, siendo corregidor del Cusco, reunió a los ancianos indígenas en la plaza de esta ciudad. Su objetivo era recopilar información fidedigna para escribir/traducir las costumbres incaicas, para lo cual utilizó “Inca rulers as well as the priest and *quipu camayocs* or Inca historians” (Cobo, Cap. 2, p. 99).
- 10 Las manipulaciones del traductor Betanzos resaltan los méritos de la familia incaica de su esposa para obtener beneficios económicos (Fossa, 2006, pp. 139-142).
- 11 Una característica del discurso de Las Casas fue negar cualquier tipo de agencia a los pueblos nativos del “Nuevo Mundo”. Para este dominico, se trataban de víctimas, sujetos nobles, ingenuos. Un detalle a destacar es cuando detalla la matanza en Cholula (2006, p. 56), pero omite hablar de las alianzas entre Cortés y la dinastía cholulteca. En contraste, Francisco de Vitoria, en su *De Indis*, reconoció las alianzas entre peninsulares e indígenas, verbigracia los Tlaxcaltecas.
- 12 Por un lado, hay quienes prefieren leer la historia y parlamentos de Manco Inca, transcritos en la *Instrucción*, como una “épica incaica” (Lienhard, 1991). Por mi parte, inspirado por los trabajos de Margueritte Cattán (2014, 2016), sostengo que debemos ahondar en los códigos culturales, religiosos y políticos del traductor agustino. Considero que solo comprendiendo la noción del mal en las *Confesiones* de San Agustín y la tradición de una épica cristiana de raíz agustina, podremos descifrar por qué Manco Inca es representado como un señor noble que da hospitalidad a su prójimo, que a pesar de los tormentos y tradiciones no duda en confiar en sus verdugos.

Referencias bibliográficas

- Alfonso X. (1807). *Las siete partidas del rey Don Alfonso El sabio*. Tomo II. Partida segunda y tercera. Madrid: Imprenta Real.
- Anónimo. (1982). *Libro del caballero Zifar*. Barcelona: Editorial Castalia.
- . (1966). *Poema de mio Cid*. Edición, introducción y notas de Ramón Menéndez Pidal. Madrid: Espasa-Calpe.
- Acosta, J. de. (1999). Parecer sobre la guerra de la China. *Escritos menores*. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Web. Recuperado de:
http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/escritos-menores--0/html/fee5cdd8-82b1-11df-acc7-002185ce6064_4.html#I_22_

- Alvarez, R. y Vidal, A. (1996). *Translation, Power, Subversion*. Clevedon: Multilingual Matters.
- Bassnett, S. (1996). The Meek or the Mighty: Reappraising the Role of Translator. Alvarez, R. y Vidal, A. (eds.) *Translation, Power, Subversion. Multilingual Matters* (pp. 10-24). Clevedon: Multilingual Matters.
- Bassnett, S. y Trivedi, Harish. (1998). *Postcolonial Translation. Theory and Practice*. London: Routledge.
- Bauer, R. (2005). Introducción. Titu Cusi Yupanqui. *An Inca Account of the Conquest of Peru*. Translated, Introduction, and Annotated by Ralph Bauer (pp. 1-56). Colorado: UP Colorado.
- Betanzos, J. (2015). *Juan de Betanzos y el Tahuantinsuyo*. Lima: Fondo editorial PUCP.
- Bakhtine, M. (1970). *Loeuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Age et sous las Renaissance*. París: Gallimard.
- Bhabha, H. (1994). *The Location of Culture*. Londres: Routledge.
- Brewer-García, L. (2020). *Beyond Babel: Translations of Blackness in Colonial Peru and New Granada*. Cambridge: Cambridge UP.
- Calderón de la Barca, P. (2018). *La Aurora en Copacabana (una comedia sobre el Perú)*. Madrid: Iberoamericana-Vervuert.
- Cattan, M. (2011). En los umbrales de la Instrucción de Titu Cusi Yupanqui. *Histórica*. 35, 2, 7-44.
- . (2014). Cuestiones de género y autoría: La retórica clásica en la Instrucción de Titu Cusi Yupanqui. *Revue Romane*. 49, 1, 120-46
- Castro, D. (2007). *Another Face of the Empire. Bartolome de Las Casas, Indigenous Rights, and Ecclesiastical Imperialism*. Carolina del Norte: Duke UP.
- Cieza de León, P. (2005). *Crónica del Perú. El Señorío de los Incas*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- . (1984). *Obra completa*. Vol. I. Madrid: CSIC
- . (1998). *The Discovery and Conquest of Peru*. Carolina del Norte: Duke UP.

- Cortés, H. (1866). *Cartas y relaciones de Hernán Cortés al Emperador Carlos V*. Madrid: Imprenta Central de los Ferrocarriles.
- Cheyfitz, E. (1997). *The Poetics of Imperialism. Translation and Colonization from The Tempest to Tarzan*. Philadelphia: U of Pennsylvania P.
- De la Vega., I. G. (1944). *Historia general del Perú*. Tomo II. Argentina: Emecé.
- De la Puente, J. C. (2018). *Andean Cosmopolitans. Seeking Justice and Reward at The Spanish Royal Court*. Texas: Texas UP.
- Elguera, C. (2009). *Cervantes y el Perú*, de Carlos Eduardo Zavaleta, *Letras* 80, (115), pp. 223-229.
- . (2019). Del Supay peores: violencia colonial en las quejas de Manco Inca. *El Hablador. Revista virtual de literatura*, 23. Recuperado de: https://www.academia.edu/42717804/_Del_Supay_peores_violencia_colonial_en_las_quejas_de_Manco_Inca_seg%C3%BA_n_Titu_Cusi_Yupanqui_y_Pedro_Cieza_de_Le%C3%B3n.
- . (2020). Carlos Eduardo Zavaleta: Motivos para andinizar a Cervantes. *Quehacer. Revista de DESCO*, 5. Recuperado de: <http://revistaquehacer.pe/n6#carlos-eduardo-zavaleta-motivos-para-andinizar-a-cervantes>
- Felstiner, J. (1980). *Translating Neruda: The way to Macchu Picchu*. Stanford: Stanford UP.
- Fossa, L. (2006). *Narrativas problemáticas. Los inkas bajo la pluma española*. Lima: Fondo Editorial PUCP, IEP.
- Hemming, J. (1970). *The conquest of the Incas*. Londres: Macmillan.
- Gentzler, E.; Tymoczko. M. (2002). *Translation and Power*. Amherst: University of Massachusetts.
- Grossman, E. (2010). *Why Translations Matters*. Londres: Yale UP.
- Harney, M. (1993). *Kinship and Polity in The Poema de Mio Cid*. Indiana: Purdue UP.
- . (2015). *Race, Caste, and Indigeneity in Medieval Spanish Travel Literature*. Londres: Palgrave Macmillan.
- Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 37, 259-277.

- Julien, C. (2005). Introduction. *History of How the Spaniards Arrived in Peru*. Indianapolis: Hackett Publishing.
- Lamana, G. (2008). *Domination without Dominance. Inca-Spanish Encounters in Early Colonial Peru*. Carolina del Norte: Duke UP.
- . (2019). *How “Indians” Think: Colonial Indigenous Intellectuals and The Question of Critical Race Theory*. U of Arizona P.
- Las Casas, Bartolomé de. (2006). *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Alicante: Fundación Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes y Universidad de Alicante.
- Lefevere, A. (1992). *Translation, Rewriting, and the Manipulation of Literary Fame*. Londres: Routledge.
- Legnani, N. D. (2005). Introduction. *Titu Cusi. A 16th Century Account of the Conquest* (pp. 1-72). Cambridge: Harvard UP.
- . (2020). *The Business of Conquest: Empire, Love, and Law in the Atlantic World*. Notre Dame: U of Notre Dame P.
- Leonard, I. A. (1949). *Books of The Brave. Being and Account of Books and of Men in the Spanish Conquest and Settlement of the Sixteenth-Century New World*. Cambridge: Harvard UP.
- Lienhard, M. (1991). *La voz y su huella: escritura y conflicto étnico-social en América Latina 1492-1988*. México: Ediciones del Norte.
- MacCormack, S. (1991). *Religion in the Andes. Vision and Imagination in Early Colonial Peru*. New Jersey: Princeton UP.
- Meschonnic, Henri. *Jona et le signifiant errant*. Paris: Gallimard, 1981.
- Millones Figueroa, L. (2001). *Pedro Cieza de León y su Crónica de Indias. La entrada de los incas en la Historia Universal*. Lima: IFEA-Fondo editorial PUCP.
- Mignolo, W. (2003). *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality and Colonization*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Milton, J.; Bandia, P. (Ed.). (2009). *Agents of translation*. John Benjamins.
- Mumford, J. R. (2012). *Vertical Empire. The General Resettlement of Indians in the Colonial Andes*. Carolina del Norte: Duke UP.

- Murra, J. (1991). "Nos Hazen Mucha Ventaja": The Early European Perception of Andean Achievement". Kenneth J. Andriend and Rolena Adorno (ed.), *Transatlantic Encounters. Europeans and Andeans in the Sixteenth Century* (pp. 73-89). California: California UP. 73-89.
- Murúa, M. (2004). *Códice Murúa: Historia y genealogía de los reyes incas del Perú del padre mercedario Fray Martín de Murúa*. Códice Galvin. Madrid: Testimonio Compañía Editorial.
- . (2008). *Historia general del Piru: Facsimile of]. Paul Getty Museum*
- Ms. Ludwig XIII 16*. Los Angeles: Getty Research Institute.
- Peña Nuñez, B.C. (2018). *Los incas alzados de Vilcabamba en la primera Historia (1590), de Martin de Murúa*. Navarra: Ediciones Universidad de Navarra.
- Prescott, W.H. (1963). *History of the Conquest of Peru*. Londres: Everyman's Library.
- Someda, H. (1981). Fray Bartolomé De Las Casas y el problema de la perpetuidad de la encomienda en el Perú. *Histórica*, 5(2), pp. 263-294.
- Venuti, L. (2005). Local contingencies: Translation and National Identities. Sandra Bermann and Michael Wood (ed.), *Nation, Language, and the Ethics of Translation* (pp. 177-202). New Jersey: Princeton UP.
- Vitoria, F. (1963). *Las elecciones De Indis y De Iure Belli*. Washington: Union Panamericana
- Yupanqui, T. C. (2005). *An Inca Account of the Conquest of Peru*. Translation, Introduction, and Annotated by Ralph Bauer. Colorado: Colorado UP.
- Zavaleta, C.E. (Ed.). (2009). *Cervantes en el Perú*. Lima: BNP.