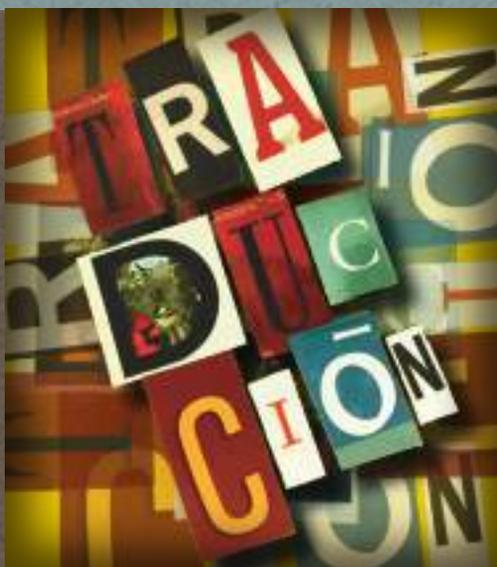


Gertrudis Payàs y
Danielle Zaslavsky (editoras)

Perspectivas traductológicas desde América Latina



T

de traducción



**BONILLA
ARTIGAS**
EDITORES



UNIVERSIDAD
CATÓLICA DE
TEMUCO

EDICIONES UCT
UNIVERSIDAD CATÓLICA DE TEMUCO
Y SOCIEDAD EDITORIAL

8

T
de traducción
8

Perspectivas traductológicas desde América Latina

Gertrudis Payàs y
Danielle Zaslavsky (editoras)

Perspectivas traductológicas desde América Latina



UNIVERSIDAD
CATÓLICA DE
TEMUCO

EDICIONES UCT
VICERRECTORÍA DE VINCULACIÓN
Y COMPROMISO PÚBLICO

Perspectivas traductológicas desde América Latina / Gertrudis Payás, Danielle Zaslavsky, editoras literarias. -- Ciudad de México : Universidad Católica de Temuco ; Bonilla Artigas Editores, 2023

352 pp. ; 15 x 23 cm. (T de Traducción ; 8)
ISBN 9786078918492 (Bonilla Artigas Editores) (impreso)
ISBN 9786078918447 (Bonilla Artigas Editores) (ePub)
ISBN 9786078918454 (Bonilla Artigas Editores) (pdf)
ISBN 9789566224068 (Universidad Católica de Temuco) (impreso)
ISBN 9789566224167 (Universidad Católica de Temuco) (ePub)
ISBN 9789566224143 (Universidad Católica de Temuco) (pdf)

1. Traducción e interpretación – América Latina.
 2. Traducción e interpretación – investigación.
- I. Payás, Gertrudis, ed.
II. Zaslavsky, Danielle, ed.

LC: P306 P
DEWEY: 418.02 P

Los derechos exclusivos de la presente edición quedan reservados para todos los países de habla hispana. Queda prohibida su reproducción, parcial o total, por cualquier medio conocido o por conocerse sin el consentimiento por escrito de los legítimos poseedores de derechos.

Primera edición: enero 2023

D.R. © 2023, a cada autor por su texto

D.R. © 2023, Bonilla Distribución y Edición, S.A. de C.V.
Hermenegildo Galeana 111, Barrio del Niño Jesús, Tlalpan, 14080, Ciudad de México
editorial@bonillaartigaseditores.com.mx
www.bonillaartigaseditores.com

D.R. © 2023, Universidad Católica de Temuco
Manuel Montt n°51, Temuco, Región de La Araucanía
ediciones@uct.cl
www.ediciones.uct.cl

ISBN: 978-607-8918-49-2 (Bonilla Artigas Editores) (impreso)
ISBN: 978-607-8918-44-7 (Bonilla Artigas Editores) (ePub)
ISBN: 978-607-8918-45-4 (Bonilla Artigas Editores) (pdf)
ISBN: 978-956-6224-06-8 (Universidad Católica de Temuco) (impreso)
ISBN: 978-956-6224-16-7 (Universidad Católica de Temuco) (ePub)
ISBN: 978-956-6224-14-3 (Universidad Católica de Temuco) (pdf)

Coordinación editorial: Bonilla Artigas Editores
Coordinadora de Ediciones UCT: Claudia Campos Letelier
Cuidado editorial: Nicolás Mutchinick
Diseño editorial y de portada: D.C.G. Jocelyn G. Medina

Impreso y hecho en México

CONTENIDO

PREÁMBULO.....	9
INTRODUCCIÓN. PERSPECTIVAS DE LA TRADUCCIÓN Y LA TRADUCTOLOGÍA DESDE LO LOCAL Gertrudis Payàs y Danielle Zaslavsky.....	11
YANACONAS: ¿TÉRMINO PATRIMONIAL INDÍGENA O ADAPTACIÓN ESPAÑOLA? Lydia Fossa.....	23
EL PAPEL DE LA TRADUCCIÓN EN LA INSTITUCIONALIZACIÓN DEL CABILDO EN LOS PUEBLOS MAYAS DE YUCATÁN (SIGLO XVI) Caroline Cunill.....	51
TRADUCIENDO LA PLEGARIA DE SEFARAD PARA LA DIÁSPORA JUDEO-PORTUGUESA: <i>EL LIBRO DE ORACIONES DE TODO EL AÑO</i> DE YOM-TOB ATIAS (FERRARA, 1552) Ignacio Chuecas.....	83
“LA ROCA INEXPUGNABLE DE LAS SAGRADAS ESCRITURAS”: UNA APROXIMACIÓN DESDE LAS IDEOLOGÍAS LINGÜÍSTICAS A LAS TRADUCCIONES BÍBLICAS DE LA MISIÓN ANGLICANA EN TERRITORIO MAPUCHE (1895-1918) José Miguel Ortiz.....	113

CONTENIDO

LA EXOTIZACIÓN COMO PROCESO EN LA TRADUCCIÓN LITERARIA Andréa Cesco y Marie-Hélène Torres.....	145
<i>SUR</i> , UNESCO Y DESPUÉS: REDES DE LA CULTURA OFICIAL EN LOS ÚLTIMOS PROYECTOS DE VICTORIA OCAMPO EN TORNO A LA TRADUCCIÓN Alejandrina Falcón.....	163
ROBERTO FERNÁNDEZ RETAMAR Y DAVID CHERICIÁN: TRADUCTORES DE LA LITERATURA ANGLOCARIBEÑA EN <i>CASA DE LAS AMÉRICAS</i> Thomas Rothe.....	195
TRADUCCIÓN Y BIBLIOGRAFÍA: UNA BIBLIOTECA LATINOAMERICANISTA PARA LA GUERRA FRÍA (1945-1971) Nayelli Castro.....	223
DIFERENCIA DE ENFOQUE EN LA DENOMINACIÓN ORNITOLÓGICA INGLÉS-ESPAÑOL DE AVES CHILENAS María Eugenia Poblete Poblete.....	245
FORMACIÓN DE INTÉRPRETES EN CHACO: EL PERFIL DEL TRADUCTOR-INTÉRPRETE EN LENGUAS ORIGINARIAS Georgina Fraser.....	269
DEL POEMA EN CASTELLANO AL CANTO EN MAPUZUGUN, LA VOZ DE MARÍA HUENUÑIR DEVUELTA A SU VUELO Javier Aguirre.....	295
FILOSOFÍA INTERCULTURAL, TRADUCCIÓN, JUSTICIA COGNITIVA Ricardo Salas.....	317
ACERCA DE LOS AUTORES.....	341

PREÁMBULO

Como parte de la organización del III Congreso Bienal de la Red Latinoamericana de Estudios de Traducción e Interpretación (Relaeti) que ha dado origen a esta publicación, permítaseme ofrecer una breve retrospectiva del interés de la Universidad Católica de Temuco, institución anfitriona, por la enseñanza de la traducción. En 1995 se creó nuestro programa de licenciatura, que se sumó a los de literatura, lingüística, lenguas, antropología, artes y diseño, que ofrecía la entonces Facultad de Artes y Humanidades. Aunque de orientación profesionalizante, incluyó desde sus inicios la reflexión traductológica, principalmente vinculada al carácter intercultural de nuestra región, de fuerte impronta mapuche.

A diez años de creado dicho programa, organizamos el V Congreso anual de estudiantes de traducción e interpretación de Chile. En aquella oportunidad, a fin de compartir con los jóvenes nuevas perspectivas de la traducción distintas al ejercicio interlingüístico tradicional, invitamos a académicos que, desde otras especialidades y lugares, estaban interesados en el diálogo interdisciplinar que la traducción estaba suscitando. A partir de entonces, surgieron y se fortalecieron interesantes líneas de trabajo tanto en docencia como en investigación, que forman parte de los programas de posgrado en Estudios Interculturales, y Estudios del Lenguaje y la Comunicación.

Hoy, transcurridos más de 25 años desde la incorporación de los estudios de la traducción en nuestra Universidad, podemos dar cuenta del impulso que dieron aquellas primeras conversaciones. Paulatinamente, se han sumado al ejercicio riguroso y creativo del aula y de las prácticas profesionales escenarios más amplios y complejos, que han requerido la formación de equipos de trabajo multidisciplinario en armonía con el avance experimentado por la traducción y la traductología. Estar presentes y

vigentes en esta materia es una responsabilidad a la que no es posible renunciar, más aún en este tiempo en que la mediación intercultural e interlingüística se han vuelto una necesidad compleja y urgente.

En la primavera austral del año 2020, a meses de iniciada la pandemia que nos ha tenido reclusos y que aún sigue activa en el mundo, fuimos sede del Tercer Congreso Bienal de la Red Latinoamericana de Estudios de Traducción e Interpretación (RELAETI), con el tema “La traductología latinoamericana: miradas locales”. En este Congreso, cuyo énfasis iba a estar en lo local, como bien lo anunciaba su nombre, no solo se habló acerca de lo local, sino que, además, irónicamente, debimos compartir en solitario, cada quien desde su localidad. Y la ciudad de Temuco, en cuyas calles y antejardines explotaban las flores de la primavera, no pudo acoger a tantos investigadores, traductores e intérpretes de diversos países de América Latina y más allá, quienes debieron permanecer en sus casas, conectar sus computadoras y disponer las pantallas, cambiando con ello quizá para siempre la modalidad de participar en congresos.

Para el Departamento de Lenguas de la Universidad Católica de Temuco fue un honor haber acogido este Tercer Congreso Bienal, algunos de cuyos trabajos se recogen en este volumen. Agradecemos a Gertrudis Payàs, profesora de nuestra universidad, y Danielle Zaslavsky, de El Colegio de México, A.C., la cuidadosa edición del manuscrito, y damos también las gracias a los investigadores e investigadoras que pusieron a disposición sus comunicaciones. Sin duda, esta publicación, que se suma al prestigioso sello de la colección T de Traducción, de Bonilla Artigas Editores, será un aporte a la discusión y difusión de nuevo conocimiento traductológico.

Carmen Gloria Garbarini
Departamento de Lenguas
de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades
Universidad Católica de Temuco

Temuco, Chile, 2022

INTRODUCCIÓN.

PERSPECTIVAS DE LA TRADUCCIÓN Y LA TRADUCTOLOGÍA DESDE LO LOCAL

Gertrudis Payàs y Danielle Zaslavsky

Los textos que componen este volumen son fruto de comunicaciones presentadas en el *Tercer Congreso Bienal de la Red Latinoamericana de Estudios de Traducción e Interpretación* (RELAETI). Este tuvo como sede de organización la Universidad Católica de Temuco, en Chile, aunque por las restricciones de la pandemia se tuvo que llevar a cabo en modalidad virtual, en sesiones consecutivas a lo largo de septiembre y octubre de 2020. Dos congresos RelaeTi le antecedieron: el primero, organizado por la Universidad Autónoma de Zacatecas, México, en junio de 2016, y el segundo, por la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina, en 2018. Del congreso de Zacatecas salieron dos publicaciones: *Los estudios de traducción en América Latina; Una mirada a la región*, editado por Nayelli Castro, Ana María D'Amore y Paula Andrea Montoya,¹ y dos números especiales de *Mutatis Mutandis. Revista latinoamericana de traducción*, a cargo de las mismas autoras.² Con la actual compilación damos continuidad al registro de los trabajos que surgen de estos fructíferos encuentros.

La constitución de la Red Latinoamericana de Estudios de Traducción e Interpretación, la organización de sus congresos, la

¹ Nayelli Castro, Ana María D'Amore y Paula Andrea Montoya, *Los estudios de traducción en América Latina. Una mirada a la región* (México: Bonilla Artigas y Universidad de Antioquia, 2018).

² Nayelli Castro, Ana María D'Amore y Paula Andrea Montoya, *Los estudios de traducción e interpretación en América Latina I y II, Mutatis Mutandis*, 2017 y 2018, vols. 10-2 y 11-1.

publicación y difusión de sus investigaciones responden a varios objetivos. Por una parte, y en un marco muy general, se busca dar a conocer los estudios que se producen en la región; por otra, dada la diversidad lingüística y étnica que distingue a la mayoría de nuestros países, se trata de dar visibilidad a sus lenguas, tanto hegemónicas como minorizadas, y a las relaciones de traducción que les son propias. Nuestro mercado lingüístico se caracteriza por una doble desigualdad y una doble alteridad, interna y externa, endógena y exógena: la del español respecto de las lenguas originarias que se hablaron y se siguen hablando, y la del español respecto de las demás “grandes lenguas” (en el sentido whorfiano) del mundo occidental. En esta doble alteridad se inscriben gran parte de los trabajos alrededor de la traducción producidos en América Latina. Varios buscan describir y subrayar las fluctuaciones de las desigualdades lingüísticas a lo largo de los siglos, haciendo hincapié en la mediación lingüística de antaño o en la interpretación de hoy entre comunidades indígenas y el Estado; otros se centrarán más en las modalidades de circulación del conocimiento mediante la traducción, entre los países centrales y los países periféricos, describiendo las redes de los actores implicados en los procesos de traducción y la circulación de bienes culturales, con lo cual se pondrán de manifiesto la desigualdades del mercado lingüístico internacional. En el primer caso el investigador se ubicará más cerca de la historia, en el segundo el enfoque adoptado será más literario y generalmente más sociológico.

Nuestra insistencia en lo local, regional, continental, no es fortuita. Por las razones antes expuestas, la reflexión traductológica en América Latina se ha orientado hacia la comprensión de lo histórico, social y político, más que al desarrollo de la teoría de la traducción propiamente dicha. Como lugar en que la experiencia colonial pone fecha a la aparición de la escritura alfabética y sirve de parámetro explicativo de los hechos sociales, América Latina está desarrollando los estudios de traducción de manera vinculada a su experiencia. Así, pues, en nuestros países, la traducción ha sido posibilidad y condición de la dominación, claro está, pero también ha generado otras expresiones, incluso formas de resis-

INTRODUCCIÓN

tencia. La imposición de la hegemonía lingüística de las lenguas imperiales (español y portugués, principalmente) para asentar un poder político e ideológico en regiones que seguían siendo plurilingües, y la enseñanza de una lengua escrita asociada a las lenguas dominantes determinaron en el periodo colonial la aparición de ciertas prácticas de traducción escrita y oral en las que podemos discernir los intereses tanto de la corona como de las élites indígenas. Pasados dos siglos y medio, el período de las independencias, que fueron casi simultáneas en el continente, y que toman impulso en los idearios revolucionarios europeos, produjo una oleada de traducciones que no se puede disociar de la construcción de los nacionalismos políticos y las culturas nacionales, con sus particularidades y sus coincidencias. Tratar de pensar la traductología desde lo local implica indudablemente hablar de estos temas.

Mientras, en el ámbito europeo, la traducción y la traductología parecen haberse consolidado definitivamente en su madurez disciplinar, tanto por el desarrollo dentro de su ámbito propio como por haberse aventurado a la posibilidad de proporcionar explicaciones y respuestas a las grandes preocupaciones de la sociedad actual. Así, pues, en los últimos años se ha configurado conceptualmente una eco-traducción –una ecología de la traducción– que llegaría a sustituir el concepto inicial de comunicación y permitiría aprehender todas las relaciones que los hablantes tienen entre sí, con la naturaleza y todo ente vivo.³ Paralelamente a esta ecología de la traducción, se ha postulado de parte de varios antropólogos un giro epistémico de la traducción,⁴ definida como un fenómeno multidimensional, en el que se incluiría por supuesto una traducción lingüístico-discursiva de lo dicho con palabras, y una traducción de lo que se expresa sin palabras, presente en el paso de un sistema cultural a otro, o de un sistema de signos a otro. Si bien esta forma de incluir la “traducción no lingüística” entre todas las modalidades que puede adoptar la

³ Michael Cronin, *Eco-Translation: Translation and Ecology in the Age of the Anthropocene* (Milton Park, Abingdon, Oxon: Routledge, 2017).

⁴ William F. Hanks y Carlos Severi, *Translating Worlds: The Epistemological Space of Translation* (Chicago, Hau Books, 2015).

traducción no puede sino evocar los tres tipos de traducción propuestos por Jakobson en su tiempo,⁵ lo que proponen algunos autores, fuertemente inspirados por el pensamiento de Kuhn, es asimismo una ampliación considerable del concepto de traducción, que se acerca más a lo que conocemos como mediación lingüístico-cultural. Tanto el caso de la eco-traducción de Cronin, como el del sesgo epistémico adoptado por Hanks y Severi, o como el tempranamente adoptado por Jakobson, hacen que las fronteras disciplinarias de la traductología se hayan vuelto porosas y permitan repensar el lugar de la traducción. Por su parte, la filosofía latinoamericana, en especial la línea de filosofía intercultural ha encontrado también en el concepto de traducción,⁶ una metáfora de la justicia intercultural y una expresión de las teorías del reconocimiento,⁷ problematizando de alguna manera la concepción un tanto pragmática o neutral de las relaciones interculturales que prevalece en algunos ámbitos de la traductología. En cualquier caso, esta nueva centralidad de nuestra disciplina ha enriquecido considerablemente los campos posibles de estudio y ha llevado a una nueva interdisciplinariedad, pensada menos en términos de dependencia que en términos de complementariedad, sin por ello abandonar, por supuesto, los campos en los que los estudios de traducción se han desarrollado tradicionalmente.

Aunque en la mayoría de nuestros países la traductología rara vez logra constituirse como disciplina autónoma, y si bien suele considerarse que su entorno “natural” sigue siendo la literatura, la lingüística o la enseñanza de lenguas extranjeras, son cada vez más numerosos los estudios que vuelven a plantear las relaciones entre traducción y otras disciplinas como la antropología, la historia o la filosofía, por ejemplo, para mostrar lo que un enfoque traductológico podría aportar a la comprensión de las dinámicas ideológicas y políticas cuando se trata de relaciones de alteridad

⁵ Roman Jakobson, “En torno a los aspectos lingüísticos de la traducción”. *Ensayos de Lingüística General* (Barcelona: Seix Barral, 1975 [1959]).

⁶ Raúl Fonet Betancourt, *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana* (San José de Costa Rica: DEI, 1994).

⁷ Boaventura De Sousa Santos, *Justicia entre saberes. Epistemologías del Sur contra el epistemicidio* (Madrid: Morata, 2017).

INTRODUCCIÓN

o de poder entre colectivos hablantes de distintas lenguas. A las preguntas de corte histórico-político que, como hemos dicho, han interesado a la traductología latinoamericana, se suman las derivadas de las condiciones mismas de trabajo, en mayor o menor contigüidad intelectual o social con estas otras disciplinas, condiciones que imprimen su sello a problemáticas traductológicas específicas. Además, la traducción en nuestro continente se piensa tanto en instituciones de educación superior muy reconocidas, donde goza de autonomía, como en instituciones periféricas, donde subsiste insertada en departamentos ajenos a sus intereses. También se piensa desde la diáspora, pues varios de nuestros estudiosos tienen domicilio fijo en otras latitudes, así como los hay que de otras latitudes se han implantado aquí. Por último, también la piensan otros y otras que no vienen del campo mismo de la traducción, cosa, por demás, que no debe extrañar en estos tiempos de cruces de las fronteras disciplinares. Todos estos factores son condiciones que caracterizan, entonces, los distintos contextos enunciativos que conviene tener en cuenta para comprender el universo de la traductología latinoamericana, que ha logrado consolidarse a lo largo de los últimos veinte años gracias a múltiples congresos, revistas como *Mutatis Mutandis*, de la Universidad de Antioquia, en Colombia, o la Colección T de la editorial Bonilla Artigas Editores, que hoy acoge este volumen.

Los trabajos que aquí reunimos son reveladores de algunas inquietudes locales sobre la traducción, las cuales atañen a épocas y lugares diversos, y descansan en objetos y metodologías también muy distintas. Algunos se orientan hacia una historia de la mediación conflictiva entre lenguas en contacto en la época colonial, otros se sitúan en el siglo XX, mostrando como los datos que proporcionan la traducción literaria, la traducción bíblica o de ciencias sociales arrojan luz sobre las complejas relaciones políticas y culturales que se establecieron entre países hegemónicos y América Latina, y un tercer grupo de trabajos se sitúa en nuestro siglo XXI para abordar desde la terminología, la interpretación, la literatura y la filosofía las implicaciones de una auténtica interculturalidad.

Siguiendo este orden, el artículo de Lydia Fossa –“*Yanaconas*: ¿término patrimonial indígena o adaptación española?”– se sitúa en el mundo andino de mediados del siglo XVI para analizar, a partir de los informes de Vicente Valverde, Pedro de Cieza de León, Juan de Betanzos y Bartolomé de Segovia, el paso accidentado del término quechua *yanacona/anacona* al español. En su estudio semántico-discursivo del *Vocabulario y phrasis de la lengua general de los indios de Perú*, de mediados del siglo XVI, y mediante un análisis isotópico, la autora muestra la apropiación y modificación morfosintáctica del término quechua por el castellano, que permitió convertir a los “sacerdotes al servicio de una deidad” en esclavos de los españoles.

Sobre el mismo período, en la Nueva España, el trabajo de Caroline Cunill, “El papel de la traducción en la institucionalización del cabildo en los pueblos mayas de Yucatán (siglo XVI)”, se centra en las equivalencias que se crearon entre el español y las lenguas autóctonas en el ámbito político-jurídico, mostrando como la traducción de leyes a lenguas autóctonas fue una preocupación constante por parte de los representantes de la corona en las primeras décadas de la colonia. Los documentos meticulosamente analizados –ordenanzas, relaciones geográficas, vocabularios– revelan tanto las estrategias de dominación por la vía de apropiación de ciertos términos provenientes del maya o del náhuatl para designar a las autoridades españolas, como las estrategias de resistencia por parte de los pueblos que intentaban dar continuidad a sus propias estructuras prehispánicas.

Contemporánea de la primera conquista americana fue la expulsión y dispersión de los judíos sefardíes. El texto de Ignacio Chuecas “Traduciendo la plegaria de Sefarad para la diáspora judeo-portuguesa: el *Libro de oraciones de todo el año* de Yom-Tob Atias (Ferrara 1552)”, nos lleva así al mundo judeo-ibérico de mediados del siglo XVI. A la luz de un conjunto de traducciones bíblicas, y mediante un minucioso cotejo entre la traducción al español *de verbo ad verbum* del original hebreo del *Libro de oraciones de todo el año* de Yom-Tob Atias, lusitano radicado en la ciudad italiana de Ferrara, Chuecas llega a la conclusión de que los innumerables calcos observados acaban por producir una

INTRODUCCIÓN

lengua hebraizante, que podría ser el índice de una estrategia de resistencia por parte de esa comunidad amenazada.

En comparación con los estudios sobre la evangelización católica, ha sido mucho menor la atención recibida por otras denominaciones religiosas, que llegaron al continente después de las independencias. El trabajo de José Miguel Ortiz: “La roca inexpugnable de las Sagradas Escrituras: una aproximación desde las ideologías lingüísticas a las traducciones bíblicas de la misión anglicana en territorio Mapuche (1895-1918)” se centra en el proyecto de traducción bíblica del pastor evangélico Charles Sadleir en el sur de Chile, en lo que había sido hasta entonces territorio mapuche autónomo. El texto de Ortiz no solo es la narración del encuentro de Sadleir con la lengua mapuche (a partir del descubrimiento de una antigua gramática jesuita en una librería inglesa), sino que relata las relaciones que logró tejer el pastor con la gente y la cultura indígena. Analiza como el proyecto de traducción bíblica llevado a cabo por la misión anglicana –anticipando el concepto de “equivalencia dinámica” que creará cincuenta años después el lingüista y traductor de la Biblia Eugene Nida– fue indisociable de un proceso de lecto-escritura en las comunidades mapuche, seguido por una paulatina inserción de varios de sus representantes en la vida política chilena.

Desde el contexto brasileño, Andrea Cesco y Marie Hélène Torres, en “La exotización como proceso de exotismo en la traducción literaria”, indagan las relaciones entre el exotismo, noción promovida por el literato y viajero francés Victor Segalen a principio del siglo XX, y la exotización, como proceso de traducción. Las autoras confrontan la noción de exotización con varios conceptos elaborados por la traductología descriptiva como la naturalización-domesticación, la adecuación/adaptación, la figura y la ética del traductor, la antropofagia. A partir de un corpus constituido por varias traducciones de literatura brasileña al francés, Cesco y Torres centran su atención en palabras de la cultura brasileña no traducidas y en las notas al pie destinadas a explicitarlas, mostrando como el traductor literario, intercultural por definición, permite a través de estos fragmentos un verdadero acercamiento a la otredad.

Alejandrina Falcón explora en “*Sur*, Unesco y después: redes de la cultura oficial en los últimos proyectos de Victoria Ocampo en la traducción (1975-1980)”, las complejas relaciones que se tejieron entre Victoria Ocampo, la dictadura cívico-militar argentina y la Unesco en torno a la problemática de la traducción, ampliamente visibilizada en los últimos números de la revista *Sur*. El análisis minucioso de la correspondencia de Ocampo con diversas personalidades y organizaciones del mundo literario internacional revela tanto las ambigüedades de la escritora respecto de la dictadura como de la propia Unesco respecto de la situación política argentina y el exilio. La perspectiva sociológica adoptada por Falcón muestra como las redes de diversa índole creadas por la propia Ocampo entre el mercado editorial, los organismos internacionales, las asociaciones y los congresos internacionales de traductores permitieron poner a la orden del día la profesionalización del traductor y de la traducción, tarea emprendida por la revista desde mucho antes de la dictadura, y de la que la cultura oficialista de esos años buscó sacar provecho.

El trabajo de Thomas Rothe –“Roberto Fernández Retamar y David Chericián: traductores de la literatura anglo-caribeña en *Casa de las Américas*”– se centra en la política de traducción de la revista cubana en los años 1970 y 1980, mostrando el papel que desempeñó en ella la traducción de textos anglocaribeños llevada a cabo principalmente por dos de sus principales figuras, Fernández Retamar y David Chericián, ambos traductores-escritores, que convirtieron a *Casa de las Américas* en una de las grandes revistas traductoras del continente. Mediante el cotejo de los textos originales con sus traducciones, apoyándose a veces en los intercambios epistolares de los traductores con los autores caribeños, Rothe logra insertar las estrategias traductoras que afloran en los poemas traducidos dentro del contexto más amplio de la traducción intracaribeña, y la integración de este mundo en el contexto latinoamericano de esos años.

La investigación de Nayelli Castro –“Traducción y bibliografía: una biblioteca latinoamericanista para la Guerra Fría (1945-1971)”– aborda un tema poco tratado, al menos en lengua española, que atañe a la confluencia entre traducción e historiografía

INTRODUCCIÓN

en el contexto de la Guerra Fría. Al estudiar detenidamente el contenido de tres de las bibliografías constituidas en torno a Latinoamérica en Estados Unidos durante ese periodo, Castro observa como las traducciones al inglés, aunque relativamente pocas, muestran un desplazamiento lingüístico que tiende a dar al inglés cierta preeminencia. Generalmente acompañadas de introducciones y comentarios, las entradas analizadas esbozan las representaciones que circulaban sobre el continente latinoamericano y el control ideológico que buscaron ejercer sobre ellas las autoridades intelectuales encargadas de las bibliografías.

En la tercera parte de la compilación, y fuera del ámbito propiamente historiográfico, el trabajo de María Eugenia Poblete –“Diferencia de enfoque en la denominación ornitológica inglés-español de aves chilenas”– de corte terminológico, plantea la presencia de la subjetividad en el campo de la zootaxonomía. El análisis de las equivalencias dadas en inglés para los nombres vernáculos de las aves chilenas arroja resultados que contrastan con la representación positivista y objetivista que se tiene de la terminología más clásica. La evidencia de un relativismo cultural en este ámbito incita a indagar en otros campos de aplicación de la herramienta de análisis propuesta en este texto.

Dos trabajos relativos a lenguas indígenas en el presente muestran la vigencia de problemas que tienen su origen hace más de quinientos años sea la injusticia lingüística que se trata de compensar mediante la formación de intérpretes de lenguas indígenas, sean los esfuerzos de literatos y poetas indígenas por desembarazarse del castellano en sus creaciones. De esta manera, Georgina Fraser, en su trabajo “Formación de intérpretes en Chaco: el perfil del traductor-intérprete en lenguas originarias” describe dos instancias de formación argentinas (el Centro de Estudios Judiciales, dependiente del Poder Judicial, y la Subsecretaría de Interculturalidad y Plurilingüismo, dependiente del Poder Ejecutivo), indagando en el perfil del traductor-intérprete que subyace a ambas propuestas. Fraser sitúa este perfil en un contexto de conflicto lingüístico y social, discriminación histórica, demandas de reparación y políticas públicas de empleo, haciendo una revisión de la legislación, los planes de estudio y des-

cripciones de propuestas de formación en la que toman en cuenta entrevistas a actores clave y el registro de talleres dictados en ambas instancias. En su análisis de contenido y del discurso normativo, la autora aboga por una sociolingüística de perspectiva etnográfica en el marco de la reflexión sobre los roles de los intérpretes comunitarios.

En el capítulo “Del poema en castellano al canto en mapudungún, la voz de María Huenuñir devuelta a su vuelo”, Javier Aguirre Ortiz compara varias versiones del poema “Mujer Mapuche”, de Huenuñir y muestra cómo este, creado originalmente en castellano, pasa progresivamente de una versión bilingüe a una versión exclusivamente en mapudungun, sin traza del original en castellano. Las ediciones bilingües mapudungun-francés y mapudungun-inglés del mismo tampoco hacen mención de la versión original en castellano. En el nivel textual, el cotejo de las versiones arroja modificaciones en el léxico que, junto con la diversidad de decisiones ortográficas adoptadas, apuntan a potenciar la cultura indígena y a la vez a consolidar un canon ortográfico. Un buen ejemplo de la variedad de estrategias que caracterizan la traducción de lenguas indígenas.

En “Filosofía intercultural. Traducción, justicia cognitiva”, Ricardo Salas –importante referente latinoamericano de la filosofía intercultural– cierra el volumen echando el ancla en su propia trayectoria de estudios europeos y en el diálogo que desde hace años despliega con otros filósofos latinoamericanos, para debatir sobre el lugar del modelo de traducción en la comprensión de interacciones socioculturales y sociopolíticas asimétricas. Dicho de otra manera, sobre el lugar de la traducción como metáfora en los contextos latinoamericanos de asimetrías que caracterizan las relaciones entre lenguas, pueblos y culturas y en la tensión entre un universalismo abstracto, que anula las diferencias, y un particularismo radical que desemboca en la imposibilidad de comunicación. En una “amistosa discusión”, como él la llama, con Marc Maeschalck, cuestiona las posibilidades de la ética intercultural y la búsqueda de una simetría forzada y se afilia con la noción de traducción intercultural de Boaventura de Sousa San-

INTRODUCCIÓN

tos, en la medida en que esta integra las tensiones y conflictos ineludibles en toda relación asimétrica.

Con su heterogeneidad de perspectivas y métodos, y a la vez con una unidad de propósito, estos trabajos son muestra, creemos, de que la traducción y la traductología ayudan a comprender lo social, lo histórico y lo político, además de lo lingüístico y lo literario. Al mirar las traducciones, rastrear a sus autores, interrogar a las instituciones, editoriales, juzgados, iglesias y escuelas, cada investigador o investigadora, desde su lugar de adscripción, temporal o permanente, busca, a través del enfoque adoptado, explicar de qué maneras la traducción y la interpretación actuaron y siguen actuando en nuestra región.

Para concluir esta presentación, las editoras de este volumen queremos agradecer a los autores y autoras su colaboración y el interés con que han atendido las evaluaciones, comentarios y sugerencias del equipo editorial. Agradecemos también a Melissa Sepúlveda y Julieta Vivar su apoyo en la preparación de los textos, y a los pares evaluadores la atenta lectura de los manuscritos. Por último, agradecemos a la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo (ANID) el apoyo brindado por medio del Proyecto Fondecyt N° 1170419, así como el respaldo de la Universidad Católica de Temuco y El Colegio de México, A.C.

YANACONAS: ¿TÉRMINO PATRIMONIAL INDÍGENA O ADAPTACIÓN ESPAÑOLA?

Lydia Fossa

INTRODUCCIÓN

El avance de la lingüística andina permite ahora adentrarse en investigaciones léxicas de mayor envergadura, como la que realizaremos al término 'yanaconas'. Los estudios morfosintácticos en situaciones de contacto de lenguas en contextos de violencia colonial son imprescindibles para establecer la dinámica de adaptación de una lengua indígena al castellano. En el ambiente andino del siglo XVI, de tres lenguas indígenas preponderantes, el quechua, el aimara y el puquina, analizaremos el paso accidental del quechua al castellano.

Con la brusca aparición de los conquistadores se produce otro tipo de invasión, la lingüística, en la que el castellano trastoca no solo las formas sino los contenidos de las lenguas andinas, obedeciendo a las necesidades de comunicación de los invasores primero (conquista) y de la implantación de la cultura hispana por los grupos dominantes después (colonia temprana).

Vicente Valverde, O.P., Pedro de Cieza de León,¹ Juan de Betanzos y Bartolomé de Segovia son las fuentes con las que iniciamos esta investigación. Tanto Valverde y Cieza como Betanzos y Segovia son españoles que se asentaron en el Perú entre 1532 y 1560. Unos como soldados letrados y otros, como sacerdote y clérigo,

¹ Pedro de Cieza de León, *Crónica del Perú. Segunda Parte: El señorío de los Yngas*, ed., pról. y notas de Francesca Cantú (Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, [1553] 1985).

escribieron tempranamente sobre los hechos que vivieron. Valverde estuvo con Pizarro en los hechos de Cajamarca en 1532 y fue nombrado Protector de Indios en 1536, cargo que ejerció en el Perú desde 1539; Cieza contó con los papeles de Pedro de la Gasca y de otros funcionarios para cumplir con tareas de cronista entre 1548 y 1550; Betanzos accedió a los más antiguos informantes que le dieron noticias a Cristóbal Vaca de Castro en 1543; Segovia, presbítero, recoge información cuando llega al Perú con Alvarado en 1534, está en el Cuzco en 1535 y desde allí se une a la milicia que lidera Diego de Almagro para hacer la entrada a Chile, donde se encuentra hasta 1537.² Para esta investigación del léxico empleado importa más cuándo recogieron la información que cuándo tuvieron terminado su texto. Destaco el aspecto sincrónico pues la lengua y su uso varían con el tiempo: no solo cambia el léxico sino también los contenidos, especialmente en un contexto de colonización en el que las lenguas tienen un rol decisivo.

LOS PRIMEROS USOS DE ‘YANACONAS’:
SINTAXIS Y SEMÁNTICA

Las palabras ‘anacona’ y ‘yanacona’ registradas tanto en el texto de Vicente Valverde y Pedro de Cieza como en el de Juan de Betanzos son variantes gráficas del mismo término. Para los oídos españoles, la falta de la “y” (yod) no impide su comprensión, especialmente cuando aparece en el texto de Juan de Betanzos: “haziéndoles graçia e merced [el Inka] de todo el despojo que en la guerra obiesen de ganado, ropa e oro e plata e mugeres e otras pieças e anaconas que ansí en la guerra oviesen”.³ Y, en el ejemplo de Cieza: “estando los reyes en el *Cuzco*, ellos tenian sus anaconas –que es nonbre de criado perpetuo–, y tantos que bastavan

² Véase Bartolomé de Segovia, *Conquista y población del Pirú, fundación de algunos pueblos [1552-1558]*, ed. y trans. Pilar Rosselló de Moya (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2009), 29-31. En noviembre de 1547, Bartolomé de Segovia estaba con La Gasca en Jauja y en 1553 en Arequipa. Véase Segovia, *Conquista*, 30.

³ Juan de Betanzos, *Suma y narración de los Inca*, eds. Francisco Hernández Astete y Rodolfo Cerrón-Palomino (Lima: Fondo editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, [1551] 2015), 136.

a labrar sus heredades y chácaras y senbrar tanto mantenimiento que bastase”.⁴ Seguimos con otro ejemplo de Betanzos, en el que sí escribe “yanaconas”: “mandó que allí fuesen traydos doçientos moços casados, a los quales mandó [el Inka] que fuesen y [sic] yanaconas, moços de serviçio del sol; y ansimismo en aquella ora señaló çiertas tierras para el sol en que senbrasen estos doçientos yanaconas”.⁵ La siguiente cita de Cieza también representa la palabra ‘yanaconas’: “Mucho ganado tenia este templo [Coropona] y chácaras y serviçio de yndios yanaconas”.⁶ La definición de Valverde, en su carta al Rey de marzo de 1539, dice:

los indios extravagantes, que andan por los pueblos y por la provincia, ansi como yanaconas, que llaman [los españoles] a los indios que sirven de moços a los cristianos, que no han de tener libertad, sino que el gobernador o sus tenientes los pueden encomendar por una cedula a quien les pareciere y que los tales son obligados a servir a aquel a quien se encomendaren por cedula.⁷

En las citas de estos autores se encuentra el término en plural, marcado por el sufijo -cona o -kuna, uno de los pluralizadores del quechua. Los hablantes de esta lengua rara vez sienten la necesidad de pluralizar algún sustantivo o verbo, pues el contexto es suficiente para aclararlo.

Este hecho morfosintáctico podría haber llevado a los hablantes del castellano conocedores de algunos aspectos del quechua a traducir -cona por -s. Pero, el pluralizador quechua “cona” > *kuna*, quedó fijado a la raíz verbal *yana-* y fue considerada como un sustantivo singular (en castellano).⁸ En cambio, el castellano requiere no solo de la marcación del número en sustantivos y verbos, sino

⁴ Cieza, *Crónica*, 52.

⁵ Betanzos, *Suma*, 163.

⁶ Cieza, *Crónica*, 85.

⁷ Raúl Porras Barrenechea, *Cartas del Perú (1524-1543)* (Lima: Sociedad de bibliófilos peruanos, 1959), 319-320.

⁸ “*Yanacuna*, los criados, tómake en singular por el criado, como mamacuna. E las mamacunas, matronas, y en singular por cada una dellas”. Valera, Blas, *Vocabulario y phrasis de la lengua general de los indios del Perú, llamada quichua y en la lengua española* (Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, [1586] 1951), 90.

de su concordancia con todos los términos de la oración. En castellano, la presencia del sufijo -s es inexcusable cuando se trata de pluralizar algún término. Por ello, y a pesar de que autores como Cieza y Betanzos sabían algo de quechua cuando registraron su información, sienten la necesidad de añadir el sufijo -s –el pluralizador del castellano al plural del quechua– especialmente para facilidad interpretativa de sus lectores españoles. Así, tenemos la palabra ‘yanaconas’ que exhibe esta reduplicación, quechua y castellana, del pluralizador –cumpliendo las exigencias morfosintácticas del castellano– presente en los textos escritos por españoles alrededor de 1550 y destinados a lectores españoles.

Las descripciones del término ‘yanacona(s)’ presentan rasgos semánticos que van delineando sus definiciones. Surgen los rasgos comunes que dan lugar a las isotopías o espacios de significado donde confluyen. Una isotopía, en el campo de la semántica, es, según François Rastier, “el efecto de la recurrencia sintagmática de un mismo sema. Las relaciones de identidad entre las ocurrencias del sema isotopante inducen las relaciones de equivalencia entre los sememas que los incluyen”.⁹ La agrupación de sememas, es decir, de términos que contienen semas o rasgos semánticos con características similares o de cuasi equivalencia, una vez identificados, nos permiten proponer isotopías a partir de su recurrencia. Esos rasgos semánticos conforman una entidad significativa de contenidos sémicos semejantes y recurrentes, los semas inherentes, de manera que constituyen un conjunto. Este tipo de semas puede ser compartido por dos o más lenguas, pues recogen los tributos básicos de la realidad o connotativos, en cambio, los semas aferentes recogen los contenidos sémicos relacionados con la cultura que los crea y cobija, añadiendo contenido simbólico, denotativo. Los contenidos sémicos semejantes inherentes se identifican como semas isotopantes;

⁹ “Isotopie sémantique: effet de la récurrence syntagmatique d’un même sème. Les relations d’indentité entre les occurrences du sème isotopant induisent des relations d’équivalence entre les sémèmes qui les incluent” (traducción nuestra). François Rastier, *Sémantique interprétative* (París: Presses Universitaires de France, 1987), 274. “Isotopant: se dit d’un sème dont la récurrence induit une isotopie”. Rastier, *Sémantique*, 274.

son los que caracterizan el conjunto y permiten relacionarlos a partir de una carga significativa similar.

Siguiendo este criterio, identificamos los rasgos del significado castellano en las citas anteriores: el término 'yanaconas' se refiere a /personas masculinas/, a /indígenas/, a /indios de servicio/, a /moços de servicio/. Estos serían los semas isotopantes. En el caso de Valverde, se trata claramente de personas que "sirven" a los cristianos. Tanto en Cieza como en Betanzos, se trata de hombres cautivos en guerra contra los españoles por un lado, y por otro, de hombres encargados de realizar un servicio para el sol o para el Inka. En los primeros casos, serían "personas que sirven", es decir, sirvientes o esclavos, como se deduce al describir la función que cumplen y por la que se les identifica. Además, se les enumera en orden de valor descendente, y los "yanaconas" ocupan el último lugar después de "pieças", que en ese tiempo significaba "esclavos negros". Pero, para Cieza y Betanzos, también se trata de sirvientes de una deidad: "criados perpetuos de los reyes" y "moços de serviço del sol" respectivamente. En todos los casos presentados se observa un sentido de dependencia de españoles o de deidades en cuanto a la calidad de estas personas.

Bartolomé de Segovia nos ofrece una descripción en castellano del término 'yanacona', sin mencionarlo: "asimismo, emponian los españoles a los yndios de servicio que llebaban, y a los negros que fuesen grandes rancheadores y robadores".¹⁰ En otra cita del mismo Segovia: "que se murieron en una noche en el puerto [paso de montaña] que es cinco jornadas de Copiapó LXX cavallos y grand cantidad de piezas de servicio de los naturales de frío",¹¹ Segovia no utiliza el término quechua *yanakuna* ni el castellano 'esclavos', sino "indios de servicio" y "piezas de servicio", frases explicativas de ambos términos. Ha preferido la explicitación castellana por consideración hacia su lectorado español. Aun así, Segovia nos da un uso indígena del término: "Vilaoma [Willac Umu]; este solo se intitulaba en la lengua de los yndios, Indivianan [Intip yanan], que quiere dezir siervo o esclavo".

¹⁰ Segovia, *Conquista*, 187.

¹¹ *Ibid.*, 189.

vo del sol; era éste la segunda persona del ynga porque el ynga se llamaba hijo del sol [Intip churin] y este esclavo del sol".¹²

El Vilaoma era el gran sacerdote: el *Intip yanan*. Esto es, en castellano, el que sirve/ayuda/atiende el culto al sol. En palabras de Segovia, era el "siervo o esclavo del sol", términos con alta carga disfórica. No usa la palabra 'sacerdote' o 'ministro' porque estaría estableciendo un símil peligroso con los miembros del clero católico. A pesar de ello, transmite la idea de que el término *yana* se utiliza en contextos ligados al ritual sacro indígena, en este caso, al del sol. El Inka viene a ser el *Intip churin*, el hijo del sol. Ambos están al servicio del sol, uno como sacerdote y el otro como su representante terrestre. Ambos son elementos básicos del culto solar.

Con estas definiciones podemos establecer la isotopía y configurar los semas inherentes y aferentes. Los semas inherentes¹³ son: /personas masculinas/ y /servir-atender-ayudar/. Los semas aferentes¹⁴ serán: /siervos de españoles/ y /ayudantes del culto indígena/. De las dos citas de Cieza extraemos dos pares bilingües como sendas unidades de análisis: *anacona*/criado perpetuo y *yanacona*/asistente del culto del sol. En Betanzos, tenemos: *Yanaconas* o *anaconas*/botín de guerra y *Yanaconas* o *anaconas*/sirvientes, asistentes del culto. Los tres autores –Cieza, Betanzos y Segovia– nos hablan de servidores en un ambiente sagrado; una especie de sacerdotes de Inkas (considerados sagrados), del sol, *waka*, *mallki* y otras deidades. Aquí el par bilingüe es *yana*_/sacerdote indígena, asistente del culto. Para igualar la carga semántica se le añade rasgos exógenos, como el sentido extremo de esclavitud: "esclavo del diablo" o "esclavo del sol".

Hasta el momento tenemos dos isotopías formadas a base de semas inherentes respectivamente: la del indígena siervo-escla-

¹² *Ibid.*, 160-161.

¹³ Sema inherente: rasgo o rasgos semánticos que definen el significado nuclear de la raíz. Su recurrencia induce a la conformación de isotopías. Véase Rastier, *Sémantique*, 274.

¹⁴ Sema aferente: el que infunde un contenido sémico proveniente de una isotopía diferente, generalmente del contexto cultural. Contiene las particularidades específicas que cada cultura le asigna a términos determinados. Contribuye a asignarle especificidades privativas al semema que lo acoge. Véase *ibid.*, 274-275.

vo de españoles (en general) y la del indígena al servicio de sus deidades (inka, sol). Ambas isotopías quedan delimitadas a la esfera cultural española; la primera lo hace a partir de términos que contienen rasgos semánticos aferentes como: /moços de cristianos/, /sirvientes de españoles/, /criado perpetuo/. La segunda isotopía contiene los siguientes rasgos aferentes: /esclavos de deidades/, /moços de servicio del sol/. Obsérvese que todos los rasgos aferentes identificados tienen carga disfórica. Con el objetivo de consolidar estas isotopías, incorporamos otras opiniones, como las de lexicógrafos tempranos y funcionarios reales.

Asimismo, observamos una marca temporal implícita: los *yanakuna* fueron, primero, ministros-servidores o acólitos de deidades indígenas. Se convierten en siervos de españoles a la llegada de estos a la zona andina.

LAS FUENTES LEXICOGRAFICAS RELIGIOSAS

Domingo de Santo Tomás O.P., que escribió su *Lexicon* en 1560 listo para la imprenta en 1560, es el lexicógrafo más antiguo del Perú. El dominico recoge la variante *yunga* del quechua, conocida como quechua central.

Aquí presentamos sus entradas relacionadas con “*yana-*” en la edición facsimilar de 1951: “*Yanacyani*. Servir, como sirve el criado. *Yananc*. Page o criado generalmente. *Yanapacoc*. Ganapan”.¹⁵ “Siervo. *Yananc*”.¹⁶ “Criado que sirve. *Yana*”.¹⁷ La

¹⁵ Domingo de Santo Tomás, *Lexicon o vocabulario de la lengua general del Perú* (Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, [1560] 1951), 298. “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 [...]”. Sebastián de Covarrubias Orozco, *Tesoro de la lengua castellana y española*, ed. Felipe C.R. Maldonado, rev. Manuel Camarero (Madrid: Castalia, [1611] 1995), 577-578.

¹⁶ Santo Tomás, *Lexicon*, 210.

¹⁷ *Ibid.*, 87.

isotopía 1 queda conformada por los términos siervo, criado, paje. Comparten los siguientes semas: /persona masculina/, /siervo/.

El *Vocabulario y phrasis en la lengua general de los indios del Perú, llamada quichua, y en la lengua española*, del jesuita Blas Valera,¹⁸ aunque estuvo en uso antes de 1586 en copias manuscritas, recién salió a la luz como parte del conjunto¹⁹ de los textos que se imprimieron en Lima entre 1584 y 1586 por encargo del Tercer Concilio Limense.²⁰ La obra, en palabras de Valera es “de mucho provecho [para] el que comienza en la lengua yndica, para los que oyen confesiones porque con él podrán atreverse a oyr los penitentes con medianos principios, y el que comienza en la lengua española, servirá a los que hazen platicas y sermones a los indios, para hablar y componer con liberalidad lo que quisieren”.²¹

A partir de esta consideración, presentamos ejemplos extraídos de una copia facsimilar del *Vocabulario* impresa en Lima en 1951, que utiliza la variante sureña como base del quechua.

¹⁸ Después de décadas de investigación, ahora se reconoce al sacerdote jesuita Blas Valera como el autor del *Vocabulario y phrasis en la lengua general de los indios del Perú, llamada quichua y en la lengua española*, que se atribuía a otro lingüista jesuita destacado, Alonso de Barzana. La ardua tarea de identificación ha ocupado a estudiosos como Sergio Barraza y José Cárdenas-Bunsen. Véase Sergio Barraza “Un lector desconocido del jesuita Blas Valera: Francisco de Herrera Maldonado”, *Boletín del Instituto Riva Agüero* 30 (2003): 407-412; y José Cárdenas-Bunsen, “Circuitos del conocimiento: el Arte de la lengua índica de Valera y su inclusión en las polémicas sobre el Sacro Monte de Granada”, *Lexis* XXXVIII, n.º 1 (2014): 71-116.

¹⁹ En el Proemio a la obra de Valera se lee: “[El] Concilio provincial que uvo en esta ciudad de Lima el año pasado de mil y quientos y ochenta y tres [...] se ordeno [...] se hiziesse una Cartilla y Cathecismo, Confessionario y Sermonario, con todo lo concerniente y necesario para el entendimiento de todo ello, asi en las lenguas índicas, quichua y aymara, como en la lengua española... Todo lo qual se ha puesto hasta agora en execución. Restava solamente el Vocabulario en las dichas lenguas, para declaración y entendimiento de todo lo susodicho... el qual al presente esta acabado, copioso conforme a la necesidad que las dichas obras dél tenían y sin el qual están como mancas y poco intelligibles. Y por ser a mi juzyio principal cosa y mas especial que en todo lo que hasta aquí se ha impresso, pues es luz de todo ello”. Valera, *Vocabulario*, 7.

²⁰ La elaboración de estos textos requirió del esfuerzo de un numeroso equipo de expertos lingüistas y teólogos, pues se trataba de obras matrices destinadas a la catequización de los indígenas. El padre Valera concurrió como supervisor de las obras en lenguas indígenas, especialmente quechua y aimara y como autor del *Vocabulario*.

²¹ Valera, *Vocabulario*, 8.

Para esta época ya se han consolidado varios cambios socio-económicos y políticos en el Perú que se pueden observar en el léxico:

Yana, criado, o mozo de servicio. *Yanayoc*, el que tiene criado. *Yanacuna*, los criados, tórnase en singular por el criado, como mamacuna.²² E las mamaconas, matronas, y en singular por cada una dellas.²³ Criado, *yana*, *yanacuna*. Criada, china.²⁴

Estos términos: siervo, criado, paje, tienen como denominador común a los semas isotopantes /persona masculina/y /siervo/, que los agrupa en la isotopía 1.

La isotopía 2, siguiendo a Santo Tomás, reúne a:

Yanapani, *yanapacuni*. Ayudar o favorecer generalmente. *Yanapac*. Favorescedor en esta manera. *Yanapaynin*. Favor en esta manera.²⁵ Ayuda. *Yapana* [sic por *Yanapana*]. Ayudar. *Yanapani*.²⁶

La isotopía la forman: Ayudar, favorecer, facilitar. Su sema isotopante es: /ayudar/.

De acuerdo a los ejemplos de Valera, la isotopía 2 está conformada por: “*Yanapani*, ayudar. *Yanapacuni*, ayudarse así. *Yanapanacuni*, ayudarse el uno al otro. *Yanapaquey*, mi protector”.²⁷ Además: “Ayudar, *yanapani*. Ayudarse, *yanapacuni*. Ayudarse uno a otro, *yanapanacuni*”.²⁸ Esta isotopía queda conformada por: Ayudar, favorecer, facilitar y su sema isotopante es /ayudar/.

La tercera isotopía, en Santo Tomás, formada por el color negro, tiene dos niveles: el del sema isotopante /color/ que es inherente y el del sema isotopante /esclavo/, que es aferente. El autor presenta las siguientes entradas: “*Yana guarne*. Mujer negra. *Yana runa cari*. Hombre negro. *Yanay*. Prieto, lo mismo que negro.

²² Vemos ya consolidado el término *yanacuna*, en plural, con el significado de “siervo”.

²³ Valera, *Vocabulario*, 90-91.

²⁴ *Ibid.*, 126.

²⁵ Santo Tomás, *Lexicon*, 298.

²⁶ *Ibid.*, 32.

²⁷ Valera, *Vocabulario*, 90-91.

²⁸ *Ibid.*, 116.

Yanayani. Negrecerse, embazar,²⁹ hazerse bazo”.³⁰ En la sección del castellano tenemos más miembros de esta isotopía: “Negro. *Yanay runa*. Negra de guinea. *Yana guarne*. Negreguear [sic por Negrear]. *Yanayani*. Negro hacer otra cosa. *Yanayachini*. Negro hazerse así. *Yanayacuni*. Negror. *Yana* o *mangayasca*”.³¹

Con la terminología que aporta Valera conformamos la isotopía 3: “*Yana*, color negro o moreno. *Yana runa*, negro, Etyope. *Yana huarmi*, negra Etyopisa. *Yanayani*, pararse negro o moreno”.³² Además: “Negra Etyopisa, *yana huarmi*. Negra cosa, *yana, yana, yana*. Negrear, *yana yani*. Negro Etyope, *yana runa*”.³³ Esta tercera isotopía la forma el color negro, a partir del sema de color, que es inherente, y se desdobra en /esclavo/ al aplicarle el sema inherente /negro/ a una persona determinada.

Santo Tomás no incluye el infinitivo del verbo *yanay* en su *Lexicon*. Pero, sí lo hace con varios derivados de la raíz *yana-*. A todos ellos los relaciona con “servir” y con “siervo”, coincidiendo con algunas isotopías del ámbito cultural español. Entonces, *yana-*, 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.³⁴

He identificado tres isotopías a partir de los lexicógrafos: siervo o criado, el verbo ayudar y el color negro. En cuanto a la prime-

²⁹ “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, *Tesoro*, 174-175.

³⁰ Santo Tomás, *Lexicon*, 298.

³¹ *Ibid.*, 174.

³² Valera, *Vocabulario*, 90-91.

³³ *Ibid.*, 164.

³⁴ “[...] 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 [...]”. Francisco Morales Padrón, ed. “Las ordenanzas sobre el buen tratamiento de los indios y manera de hacer nuevas conquistas (1526)”. En *Teoría y Leyes de la Conquista*, ed. Francisco Morales Padrón (Madrid: Ediciones Cultura Hispánica del Centro Iberoamericano de Cooperación, 1979), 376.

ra, incluye “criado” y sus variantes como “paje” y “siervo”, términos que tienen como contraparte implícita “amo, señor y dueño”.

La segunda isotopía, “ayudar”, utiliza la raíz *yana-* para darle otro contenido semántico, el de “servir”, más acorde con la nueva situación indígena generada por la presencia de “amos” y “señores”, producto de la implantación colonial española. Si los términos *yananc*, *yanacuna* se traducen por siervo, paje, criado en castellano, no hay impedimento semántico para que su propia raíz cambie de significar “ayudar” a “servir”. Entendemos ahora por qué no se nos da el infinitivo *yanay* que, según los textos consultados, vendría a significar “ayudar”, mas no “servir”: se ha trastocado el significado de “ayudar”, que denota un sentido de horizontalidad en la relación que ese verbo establece entre por lo menos dos personas o seres, por la verticalidad que implica el verbo “servir”, que también relaciona a dos entidades, pero a distinto nivel, uno superior al otro.

La isotopía del color negro es la más directa, ya que se trata del nombre de un color, parte del léxico básico de cualquier lengua. Pero, los autores de los vocabularios quechua le añaden la palabra “*runa*”, volviéndolo un término compuesto, para expresar una realidad llevada a América por los europeos, personas negras o esclavos africanos cuya piel es de color negro. Si existiera alguna ambigüedad al respecto, la aclaración añadida de “Etyope” y “Etyopisa” brinda el significado neto de la entrada. 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 parafraseado “esclavo” y “esclava” con “hombre negro” y “mujer negra” y esa paráfrasis se ha traducido al quechua, formando, artificioosamente, “*yana runa*” y “*yana huarmi*”. Estas explicitaciones son superfluas en quechua pero imprescindibles para acercarse al término “esclavo” y al concepto de hombre o mujer negros reducidos al servicio obligatorio de otro (blanco), ajenos al ámbito cultural indígena inka. El significado se ha transferido, de nominar un color a identificar a una persona por su color para definirla como esclava.

En la sección “Confesión general” del *Lexicon*, Santo Tomás 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 [...]”.³⁵ En quechua: “*Señora sancta María tazqui diospa mamanta llapa diospa yanancguantac mochani [...]*”.³⁶ Traduce “los sanctos rueguen a Dios” como “*diospa yanancguantac mochani*”. Interesa particularmente “santos” que el lexicógrafo traduce por “*yananwantaq*” 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 ciertas personas seleccionadas a los ídolos. Para que sea claro que se refiere al mundo católico, “santos” se convierte, sutilmente de “servidores de ydolos” a “siervos de Dios”. Lo hace para que su audiencia indígena lo comprenda. La importancia de la cita de Santo Tomás cuando traduce “santos” por “*diospa yananwantaq*” es valiosa para recalcar que, inicialmente, se trasladó el término de una lengua a otra manteniendo la relación con lo sagrado de cada una de ellas. La necesidad lingüística y cultural de separar la idea de “sacerdote de ydolos” de “sacerdote católico o de Dios” se observa en la página 206 del *Lexicon*: “Sacerdote de ydolos”: *homo* [sic por *umu*]; sacerdote de christianos: *runa diospa cococ*”.³⁷ La construcción quechua elaborada expresamente para decir sacerdote católico es “el que da hombres, gente, para Dios”.³⁸

Ante el riesgo de identificar a un sacerdote católico con un adorador de ídolos, se eliminó la acepción de ayudar, el quasi sinónimo funcional de “servir”, propia del quechua, y se mantuvo únicamente la idea del servicio, que se transformó en servil ante la situación colonial dada. En la página 298 nos da “*yanacyani*”, y vuelve al contexto amo-siervo: “servir como sirve el criado”.³⁸

³⁵ Santo Tomás, *Lexicon*, 18.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid.*, 206.

³⁸ *Ibid.*, 298.

Ya no “servir” como sirve el sacerdote o el acólito,³⁹ sino “servir” como sirve el criado. Las dos acepciones del verbo servir, servir y atender en castellano, se han utilizado para saltar de una isotopía a otra, de “ayudar” a “servir” y transformar el servicio sacerdotal a las deidades en servicio manual, de sirvientes de españoles, reflejando la realidad del momento histórico.

La variación semántica observada revela hechos de traducción, adaptación e imposición de la cultura social española a la indígena andina. La interpretación de Santo Tomás no solo está vinculada directamente con el catolicismo, sino también con la cultura feudal española, como vemos en el caso de *yanay*. El contenido de la raíz quechua *yana-* se ha sometido a varias transformaciones. Primero pasó de “ayudar” o “atender” a “asistir”, quasi sinónimos en castellano. De “asistir” a “servir” no hay mucha distancia semántica, pero sí la hay entre “ayudar” y “servir”. Valera, más tardío, no ha usado *yana-* en ninguna forma para expresar alguna situación o existencia del sacerdote católico.

LA GENERACIÓN DE LA ISOTOPÍA “SIRVIENTE” O “SIERVO”:
LOS SEMAS AFERENTES⁴⁰ ESPAÑOLES

En las “Ordenanzas sobre el buen tratamiento a los indios y manera de hacer nuevas conquistas” de 1526, documento conocido

³⁹ “Acólito. El que sigue o acompaña. En la iglesia católica, seglar que ha recibido el segundo de los dos ministerios establecidos por ella y cuyo oficio es servir al altar y administrar la eucaristía como ministro extraordinario. Monaguillo que sirve al altar en la iglesia aun sin haber recibido el ministerio del acolitado. Persona que depende de otra”. *Diccionario de la lengua española*, 22ª edición (Lima: Real Academia Española, 2005), 22.

⁴⁰ “Sème afférent: extrémité d’une relation anti-symétrique entre deux sémèmes appartenant à des taxèmes différents”. / “Sema aferente: extremidad de una relación antisimétrica entre dos sememas pertenecientes a taxemas diferentes” (la traducción es nuestra). Rastier, *Sémantique*, 275. “Sémème: contenu d’un morphème”. / “Semema: contenido de un morfema”. (traducción nuestra) Rastier, *Sémantique*, 275. “Taxème: classe de sémèmes minimale en langue, à l’intérieur de laquelle sont définis leurs sémantèmes, et leur sème microgénérique commun”. / “Taxema: clase de sememas mínima en lengua, al interior de la cual se definen sus semantemas y su sema microgenérico común”. Rastier, *Sémantique*, 276 (traducción nuestra).

como las “Ordenanzas de Granada” está contenida la normativa que da Carlos V, en consulta con el Consejo de Indias.⁴¹ El objetivo general de las Ordenanzas es la protección del “indio” o “natural” ante los embates de la codicia y la ambición españolas, tan letales como las epidemias que portaron consigo. Dice don Carlos en la Introducción que “[...] los descubrimientos y poblaciones que de aquí adelante se hubieren de hacer, se hagan sin ofensa de Dios y sin muertes ni robos de los dichos indios y sin cautivarlos por esclavos indebidamente [...]”.⁴² El uso del término “indebidamente” nos remite a una forma “debida” de esclavizar a las poblaciones nativas de América: cuando responden violentamente a la invasión española o a la catequización, tal como lo establece el Requerimiento.⁴³ Si los españoles “ganan” una batalla, aunque ellos mismos la hayan iniciado y estimulado, o cuando hacen una incursión o una “entrada”, quedan autorizados a esclavizar a los “vencidos”. A contrapelo de las Ordenanzas y apenas internados en el Tawantinsuyu, los españoles descubren que “[...] la inclinación de los indios es de no obedecer y servir a otra generación [la española], si por fuerza no son atraídos a ello [...]”.⁴⁴ Si se requiere el uso de la “fuerza”, los vencidos pueden ser esclavizados y obligados a servir perpetuamente.

Al encontrar valles fértiles en la costa norte de lo que hoy es el Perú, los españoles, después de haber atacado y diezmado a varias poblaciones (La Puná, Tumbes, Lachira, Almotaje, Piura), por sospechas de rebelión, reales o inventadas, consideran establecerse allí. Siguiendo la estrategia de avance territorial violento

⁴¹ El Consejo de Indias fue constituido solo dos años antes, en 1524.

⁴² Morales, “Las ordenanzas...”, 375.

⁴³ El uso de este documento se instituyó en 1514. Se modificó varias veces, en 1526 y en 1542. El Requerimiento “Se empleó en toda la geografía americana, con expresa orden de los soberanos de notificarlos ‘una, dos o tres e más veces’, porque a los indígenas había que advertirles el nuevo orden político ya establecido *de jure* y con el fin de responsabilizar a los indios –si no lo aceptaban– de la guerra”. Francisco Morales Padrón, ed., *Teoría y Leyes de la Conquista* (Madrid: Ediciones Cultura Hispánica del Centro Iberoamericano de Cooperación, 1979), 331-337.

⁴⁴ Francisco Jerez y Pedro Sancho, *Las relaciones de la conquista del Perú, por Francisco de Jerez y Pedro Sancho, secretarios oficiales de Don Francisco Pizarro (1532-1533)* (Lima: Sanmarti y Ca., [ca 1534] 1917), 16.

to, informa Miguel de Estete: “Este castigo⁴⁵ puso mucho temor en toda la comarca... de allí adelante todos sirvieron mejor con más temor que antes”.⁴⁶ Una vez atemorizados los indígenas, los españoles juzgan que ya tienen sirvientes. Hay que destacar el hecho de que la experiencia antillana y centroamericana de los invasores los lleva a considerar que todos los indígenas deben quedar a su servicio. Así,

vista aquella comarca y ribera [Piura] por el reverendo padre Vicente de Valverde [...] y por los oficiales de su majestad, El Gobernador [...] como sus majestades mandan, porque en esta comarca y ribera concurren las causas y cualidades que deben haber en tierra que ha de ser poblada de españoles y los naturales della podrán servir sin padecer fatiga demasiada teniendo principalmente respecto a su conservación, asentó y fundó pueblo en nombre de su majestad.⁴⁷

Nótese que el destino de los naturales no es sino servir a los españoles, aflorando así la calidad tanto de vencidos como de siervos. Pizarro “[...] repartió entre las personas que se acercaron en este pueblo las tierras y solares porque los vecinos, sin ayuda y servicio de los naturales, no se podían sostener ni poblarse el pueblo y sirviendo, sin estar repartidos los caciques en personas que los administrasen, los naturales recibirían mucho daño [...]”.⁴⁸

Sociedades que habían vivido milenios en comunidades organizadas, súbitamente necesitan de “administradores” extranjeros que los tutelen.

⁴⁵ “El Gobernador [Francisco Pizarro] mando hacer justicia quemando al cacique de Almotaje y a sus principales e algunos indios y a todos los principales de Lachira; deste cacique de Lachira no se hizo justicia porque parecio no tener tanta culpa [...]”. Miguel de Estete, “La relación del viaje que hizo el señor capitán Hernando Pizarro por mandado del señor gobernador, su hermano, desde el pueblo de Caxamalca a Pachacama y de allí a Jauja”, en *Las relaciones de la conquista del Perú, por Francisco de Jerez y Pedro Sancho, secretarios oficiales de Don Francisco Pizarro (1532-1533)* (Lima: Sanmarti y Ca., [ca 1534] 1917), 25. La culpa era: “haberle hecho mal tratamiento a ciertos cristianos [...]”. Estete, “La relación...”, 24.

⁴⁶ *Ibid.*, 25.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.*, 26.

Las causales de esclavitud, decisivas y suficientemente amplias, sirvieron para cooptar indígenas en los territorios invadidos por españoles donde la voz indígena no era escuchada. Este hecho se ve muy claramente en la *Relación* del clérigo Bartolomé de Segovia, cuando describe con detalle la toma de Cajamarca y prisión del inca:

[...] llegados donde Atabalipa estaba, subscedió lo que es público y notorio: que sin pelear el señor, antes pidiéndoles que le bolviesen lo que abían robado en su tierra y que luego serían buenos amigos, le acometieron de una celada donde estaba y mataron grandíssima cantidad de yndios y prendieron al dicho Tabalipa y robaron grand cantidad de oro y plata, ropa y obejas y yndios y yndias de servisio; cada español de los que allí yban tomaron para sí muy grand cantidad, tanto que como andava todo a rienda suelta, abía español que tenía dozientas piezas⁴⁹ de yndios y yndias de servisio; que con el grand temor que les abían tomado los naturales por las grandes muertes que en ellos abían echo, por más seguro se tenía el que los servía y la yndia más acepta a los españoles [...].⁵⁰

Después de los sucesos de Cajamarca en 1532, Pizarro permaneció allí hasta agosto de 1533.⁵¹ Para mantenerse él y su hueste, solicitó a los principales de Xauxa alimentos y oro, productos que quedaron registrados en un *hipu* de 1533-1534:

[...] Cusichac [...] juntamente con el dicho don Diego Ynaupari cacique del dicho repartimiento [...] le llevaron de socorro al dicho marqués [Pizarro] con sus indios que fueron dozientos e sesenta e un indios cargados de mayz e papas e quinoa, e trezientos e un pesos de oro... sesenta indios para su servicio del dicho marqués e sus

⁴⁹ "Pieças" equivale a unidades de esclavos africanos. Pero, es sintomático que no aparezca en Covarrubias. En el DRAE aparece solo una alusión, quizás un antecedente de la forma en que tomaban prisioneros a los africanos: "Pieza. 10. Animal cazado o pescado". *Diccionario*, 1193. Obsérvese que aquí se hace necesario añadir la frase explicativa "piezas de yndios y yndias de servisio" para referirse a la población indígena sujeta.

⁵⁰ Segovia, *Conquista*, 119.

⁵¹ José Antonio del Busto, *Pizarro* (Lima: Copé, 2001), 196.

soldados e asy mismo los dichos dozientos e setenta y un indios que fueron cargados con el dicho socorro quedaron en el dicho valle de Caxamarca por yanaconas de los soldados del dicho marqués que ninguno dellos volvió al dicho repartimiento de Atunxauxa.⁵²

Doscientas sesenta personas de Jauja fueron a Cajamarca llevando maíz, papas, quinua y oro a cuestras, cosa que estaba expresamente prohibida. No regresó ninguno a su lugar de origen porque los soldados de Pizarro los tomaron como “yanaconas”, sesenta quedaron como “servidores” del mismo Francisco Pizarro.

Ya en el Cuzco, y después de haberlo tomado, Diego de Almagro se alista para emprender su entrada a Chile. Bartolomé de Segovia describe el desmedido afán de Almagro y su hueste por contar con cargadores y gente “de servicio”:

[...] sacaron los españoles de lo poblado y términos del Cuzco para el descubrimiento [de Chile], gran cantidad de obejas, ropa y naturales que llevaban; los que de su voluntad no querían ir con ellos ... en cadenas y sogas a todos y todas las noches los metían en prisiones muy agrias y ásperas y de día los llevaban cargados y muertos de hambre, lo qual entendiendo los naturales no los osaban esperar en sus pueblos y dexavanles sus haciendas, mantenimientos y ganados libremente de lo qual se aprovechavan [...].⁵³

Para 1539, cuando escribe Vicente Valverde su carta al Rey, no solo utiliza el término ‘yanaconas’ sino que describe la dramática condición a la que han reducido a los indígenas:

Es tan grande el exceso que se hace contra la libertad de los indios, que no osa muchas veces un indio salir libremente por el pueblo sino que uno dize que lo ha de servir a él por fuerza, aunque no quiera; y, si se escapa de aquel, lo toma otro e lo echa en cadenas e le haze otros

⁵² Martti Pärssinen y Jukka Kiviharju. *Textos andinos. Corpus de textos khipu incaicos y coloniales* (Madrid: Instituto Iberoamericano de Finlandia y Universidad Complutense de Madrid, 2004), 197.

⁵³ Segovia, *Conquista*, 185-186.

agravios porque le sirva; yo, doliéndome de lo que pasa, remedio mucho desto [...].⁵⁴

La forma en que los atrapaban iba variando. En expresión de Segovia, no era necesario ni siquiera acogerse a las excepciones de las Ordenanzas:

[...] y quando no tenían yndios para cargas y mujeres para que los sirviesen, juntábanse en cada pueblo X o XX españoles o quatro o cinco o los que les parecían y so color que aquellos yndios de aquellas provincias estaban alzados, los yban a buscar y hallados los trayan en cadenas y los llevaban a ellos y a sus mujeres e hijos, o a las mujeres que tenían buen parecer tomavan para su propio servicio [...].⁵⁵

El mayor conocimiento de la lengua quechua y la necesidad de encontrar un equivalente al término taíno “naboría”⁵⁶ que se utilizaba en lo que hoy es Centroamérica estimularon su búsqueda y resolución. No era conveniente utilizar una palabra del castellano porque un encomendero no podía hacer ni siervos ni esclavos de “sus” indios encomendados. Entonces, si los llamaban ‘yanaconas’, los encomendados podían, en la práctica, ser siervos y esclavos de los españoles. Si no se les nombraba como tales, eran súbditos del rey y el servicio gratuito a los españoles no existía. Ya lo advertía Valverde: “[...] representarán allá los conquistadores muchos servicios dándolos por causa para que los dexen servir de los indios como de esclavos; Vuestra Magestad se los tiene muy bien pagados en los provechos que han avi-

⁵⁴ Porras, *Cartas*, 321.

⁵⁵ Segovia, *Conquista*, 185-186.

⁵⁶ “Naboría. Taíno lower class” / “Naboría. Clase baja taína” (la traducción es nuestra). Así lo entendieron los españoles al observar que existía una clase alta, nitaíno, y otra baja, naboría. Al parecer, lo equipararon a su propia división entre nobleza y gente del común. Véase Irving Rouse, *The Tainos. Rise and Decline of the People Who Greeted Columbus* (New Haven: Yale University Press, 1992), 9, 181. En México sucedió algo similar: Los españoles hicieron “siervos” a los *macehuales*. Se trataba de campesinos indígenas que acudían a arar, sembrar y cosechar los campos de los colonos españoles. Originalmente, la palabra *macehual* en nahuatl significaba “merecedor”, merecían respeto y admiración por su trabajo como campesinos. Con los españoles pasó a significar “siervo” (Patrick Lesbre, comunicación personal. Febrero 2021).

do desta tierra y no los ha de pagar con hacer a sus vassallos esclavos”.⁵⁷

Explica Hernando de Santillán lo que sucedió a la llegada de los españoles con los *yana*:

Y también este orden corrompieron los españoles, porque todos se hicieron anaconas sin orden ni límite sino con grand exceso, tomando de los pueblos los indios y indias que querían, y como no tenían cuenta con ellos, se les iban por ahí perdidos y luego hacían otros, y así se fueron extendiendo a que ya no hay ningunos [españoles] que no tengan anaconas [...].⁵⁸

Según Santillán, esto ha sucedido después de haber sido develada la gran insurrección de los naturales, en 1536, lo que generó un gran número de “vencidos” y, por consiguiente, de “piezas”, esclavos y siervos: “[...] todos los que se han hecho anaconas, después de pasado el alzamiento general de la tierra de los naturales [...]”.⁵⁹ El develamiento de la insurrección inka les dio a los españoles que no eran vecinos y encomenderos la justificación legal para tomar prisioneros y esclavizarlos.

Los semas aferentes que recogen la ideología propia de la cultura feudal española del siglo XVI indican que se aplicaba el derecho de guerra europea sobre las poblaciones “vencidas” del Tawantinsuyu, volviéndolas de súbditos del Rey de España a siervas de los amos españoles en Indias. Son semas con una alta carga disfórica.

LA GENERACIÓN DE LA ISOTOPÍA “MINISTRO” O “ACÓLITO”: SEMAS AFERENTES INDÍGENAS

Hernando de Santillán, en su *Relacion del origen, descendencia, política y gobierno de los Incas*, redactada en 1586, informa a las

⁵⁷ Porras, *Cartas*, 325.

⁵⁸ Fernando (Hernando) de Santillán, *Relacion del origen, descendencia, política y gobierno de los Incas*, Tomo III (Lima: Editores Técnicos Asociados, [1563] 1968), 429-430.

⁵⁹ Santillán, *Relación*, 429-430.

autoridades españolas sobre las características de la categoría de los yanacona:

[...] el origen de hacerse los indios anaconas no fue para eso [servir a los españoles], antes los incas los sacaban de las provincias que les parecía para su servicio y aunque les hacía exentos del tributo, hacíalos ocupar en sus haciendas y servicios y dábales sus chacaras en que hiciesen sus labores para sí, y eran de la gente más principal y más política que había y mejores trabajadores; y así el inga muchas veces sacaba dellos para poner por curacas en muchas provincias, por ser hombres bastantes y entendidos.⁶⁰

De esta descripción se entiende que era el Inka quien seleccionaba a quienes iban de todas las provincias al Cuzco para encargárles trabajos específicos: cuidar de sus haciendas y servicios. En contrapartida, los exoneraba de otros tributos y les entregaba chacaras para su manutención. Estas distinciones se les otorgaban por destacarse en labores asignadas y cumplidas a cabalidad. De los *yana*, el Inka seleccionaba a quienes serían *kuraka* de provincia por haber actuado con responsabilidad y celo.

En la Relación de los Chupachos (1549) se describe las actividades que realizaban los yanaconas:

Fueles preguntado qué servicio hacía esta dicha provincia de los chupachos al Ynga en el Cuzco e fuera dél... e dixeron que quedavan en el Cuzco [...] quatroçientos indios e yndias para hacer paredes [...] y mas davan quatroçientos indios para sembrar chacaras en el Cuzco [...] mas para yanaconas de Guaynacaba çiento y çinquenta indios [...] mas para la guarda del cuerpo de Topa Ynga Yupangue después de muerto, çiento çinquenta yndios [...] mas para guarda de sus armas diez yanaconas. Mas para guarda de los Chachapoyas dozientos yndios. Mas para guarda de Quito dozientos yndios. Mas para la guarda del cuerpo de Guaynacaba después de muerto veynte yndios [...].⁶¹

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ Pärssinen y Kiviharju, *Textos*, 141.

En esta relación de actividades vemos que los seleccionados, hombres y mujeres, se dedicaban a la construcción o reparación de templos, *ushnu* u otros espacios sacros; se dedicaban al sembrío dedicado al culto en terrenos cuzqueños; guardaban o cuidaban el cuerpo embalsamado de Wayna Qhapaq, el de Topa Ynga Yupangue, y las armas del último; servían de *mitmaq* o de encargados de la vigilancia-administración en Quito y en los Chachapoyas. Se observa que los contingentes eran rotatorios, sirviendo su encargo por turnos. Estos contingentes formaban parte del grupo étnico de los Chupaychu, y atendían lo que se les encargaba en el norte (Quito y Chachapoyas), en el sur (Cuzco) y en todo lugar donde hubiera un *ushnu* (Vilcashuaman) y templos del sol.

Sergio Barraza⁶² destaca y elabora la idea de selección que hacía la autoridad incaica con respecto a los *yana*. Se trataba de “un grupo social privilegiado, con estatus hereditario, que brindaba permanentemente diferentes tipos de servicios al Inca y la Coya, a las deidades estatales o provinciales, y, en ciertas ocasiones, a curacas recompensados por el apoyo brindado al Estado cuzqueño”.⁶³

El grupo social privilegiado al que se refiere Barraza, estuvo formado por los *yana* y las *acla*. Su interesante observación resalta que no solo las *acla* fueron “escogidas”, sino también los *yana*. Barraza lo describe así: “[...] estos *acla* masculinos eran enviados al Cuzco y otros santuarios importantes poco después de haber sido seleccionados”.⁶⁴ En este sentido, concuerda plenamente con Santillán en el sentido de haber sido seleccionados por el Inca, figura sagrada por antonomasia.

⁶² Barraza también ha observado el cambio de contenido del término *yanakuna* al establecerse el control español en los Andes: “La lectura detenida de textos anteriores a 1560, sin embargo, permite inferir que ambos vocablos [*yana* y *acla*] tuvieron originalmente un significado muy distinto al instituido con la llegada española [...]”. Sergio Barraza Lescano, “Acllas y personajes emplumados en la iconografía alfarera Inca: una aproximación a la ritualidad prehispánica andina” (Tesis para optar al grado de Mag. Aqueólogo, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2012), 237.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ *Ibid.*, 238.

Barraza nos indica cómo era el proceso de selección y resalta el hecho de que no solo el Inka tenía *yana* o *aclla* a su servicio, sino también la Coya, investida de valor sacro:

Al igual que las *acllacona*, los *yanacona* destinados para el culto y para servir al monarca y su mujer eran seleccionados mediante un sistema que contemplaba criterios estéticos, de parentesco o procedencia social y de aptitud física, los “escogían de la mejor gente y los más hijos de curacas, y gente recia y de buena disposición” señala Santillán.⁶⁵

Queda claro que tanto *yana* como *aclla* estaban destinados al servicio del culto, fuera este de las personas vivas que ostentaban una categoría de sacralidad, como a los fallecidos, antiguos Inka y Coya embalsamados, al sol y a las *wak'a*. Este servicio al culto era muy amplio y diverso, desde sembrar las chácaras de maíz, preparar *açua* para darles de beber a los *mallki* y a los celebrantes de las diferentes festividades, hilar y confeccionar vestimenta de gala, entre otras funciones.

Otro dato sobre el culto y los *yana* se encuentra en Guaman Poma: “ordeno vestidos y ropa de sus dioses uacas Capac ocha. Lo hacian de cumbi y de auasca, y de su vajilla de oro y plata y de barro y mollo y cobre y donde soterraba. Y tenían pastos y sembrereras y ganados y indios llamados yana yaco del sol y de las uacas, ídolos de este reino”.⁶⁶

Se entiende aquí que los *intip yananyaku*⁶⁷ o “yana yaco del sol” y “yana yaco de las uacas” eran las personas que se ocupaban

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ Felipe Guaman Poma de Ayala, *Nueva Crónica y buen gobierno*, ed. F. Pease G. Y., trad. J. Szeminski (Lima: Fondo de Cultura Económica, [1615-1616] 1993), 199.

⁶⁷ En quechua, “Agua. Unu; pero en Apurímac, Ayacucho y Huancavelica, el término quechua para Agua es Yaku”. G. Antonio Cusihamán, *Diccionario Quechua Cuzco-Collao* (Lima: Ministerio de Educación del Perú, Instituto de Estudios Peruanos, 1976), 178. Recordemos que Guaman Poma era originario de Ayacucho, por lo que no sorprende su uso de *yaku* en lugar de *unu*. Es plausible que hayan sido un tipo de *mitmaq*, denominado *yana yaku*, que vendrían a ser, siguiendo la versión desarrollada hasta ahora, sacerdotes-administradores del agua en chácaras dedicadas al sol, en un contexto sacro.

de todo lo referido a las necesidades del culto, desde confeccionar ropa especial hasta elaborar la vajilla que se usaría en el ritual. Como estas deidades “tenían” parcelas con sembríos de coca, de maíz y otros, y contaban con ganado para sus sacrificios, quienes atendían y cuidaban el regadío de las chacaras de maíz, coca, ají y de otros insumos para el ceremonial; y el ganado del sol y de las *waka* eran los *yana* y las *aclla*. El hecho de nombrar la “Capacocha” o “Capac Uchu”, añade significado sacro relacionado con eventuales sucesos que requerían de su celebración, además de las responsabilidades anuales establecidas.⁶⁸ Añade Guamán Poma que “Pachacuti Inga dio orden [y] muy mucha hacienda para sacrificar a las uacas y de las casas del sol y templo de Curicancha, el trono y asiento de los Ingas llamado usno, en cada uamani señalo”.⁶⁹ La lista de lugares que atendían los *yana* y las *aclla* se va ampliando. También se ocupaban de las casas o templos del sol, como el Coricancha, y de los *ushnu*, que se ubicaban en cada *wamani* o provincia. Tanto los templos del sol como los *ushnu* se encontraban en todo el territorio del Tawantinsuyu.

La institución de los yanacóna en el ámbito inka tenía un fin social, sacro, litúrgico, que cumplir y eran tenidos por personas destacadas, dignas de elogios y premios. Se les describe con términos de carga positiva, eufórica. Estos rasgos semánticos conforman los semas aferentes, referidos a la cultura indígena: jóvenes

Cerrón Palomino propone otra vía interpretativa basándose en una información de Cabello Balboa: un inka castigó a unos rebeldes de Yanayaku a servirle de modo perpetuo. El topónimo se convirtió en etnónimo. De allí el sustantivo *yanayaku*, en plural *yanayakukuna*, y, después de una supresión silábica, quedó *yanakuna*. Véase Rodolfo Cerrón Palomino, *Voces del Ande. Ensayos sobre onomástica andina* (Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, 2008), 75-88.

⁶⁸ “Una de las funciones rituales en las que tomaban parte estos ‘novicios’, la realización de ayunos, ha quedado testimoniada en el siguiente párrafo escrito por el agustino Ramos Gavilán: Entre otras cosas notables que avía en la isla [del Titicaca] era ésta, que en el lugar que llaman Choquepalta, tenía el Inga unas casas bien labradas, donde solían los Gobernadores recoger muchachos, de edad de diez a doze años, de los más nobles del Reyno, para que en tiempo de esterilidad, y hambre, con sus ayunos (a que los obligavan) moviesen como inocentes a compassión a sus Dioses”. Barraza, “Aqlas...”, 238; Jesuita Anónimo, “Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Piru (1559)”, en *Varios. Antigüedades del Perú*, ed. Henríque Urbano y Ana Sánchez, 43-122, (Madrid: Información y revistas S.A.), 82.

⁶⁹ Guamán Poma, *Nueva crónica*, 199.

en edad de trabajar, seleccionados, formaban contingentes que se turnaban, realizaban actividades vinculadas a la amplia liturgia indígena en todo el Tawantinsuyu.

CONCLUSIONES

Los análisis anteriores sustentan una aproximación más detallada, más compleja, a la problemática de la traducción colonial para afrontar casos como el de 'yanaconas' en el que al significante quechua castellanizado se le asigna el significado cultural hispano. Aquí no cabe hablar de "transacciones" interlingüísticas sino más bien de "tráfico"⁷⁰ de contenidos, puesto que los españoles ilustrados imponen su visión del mundo y la descripción de ese contenido. En los ejemplos analizados tenemos que son tanto españoles laicos como religiosos quienes utilizan el término para referirse a los indígenas que han adquirido una nueva condición, el de siervos. Esta transformación social se observa en la lengua y es parte de un mismo objetivo: erradicar las costumbres indígenas y entre ellas, la principal, las creencias, para imponer una feudalización socioeconómica y cultural. Constatamos que se le utiliza desde los primeros momentos de la conquista, siguiendo el patrón desarrollado en lugares previamente ocupados por los españoles, como las Antillas.

Para abordar este importante hecho traductológico, desde la perspectiva de la traducción colonial quechua-castellano y castellano-quechua en contextos coloniales, identificamos las siguientes técnicas:

- Apropiación de términos de la lengua quechua por el castellano.

⁷⁰ "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 cross cultural meaning making and certainly not a substitute for such a theory. But exploring such a 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". Mary Louise Pratt, "The Traffic in Meaning: Translation, Contagion, Infiltration", *Profession* (2002): 35.

YANACONAS

- Modificación morfosintáctica del quechua adaptándola a la castellana.
- Reemplazo de la carga significativa aferente del quechua por una castellana.

Con su puesta en práctica, se transforman los contenidos semánticos (semas inherentes y aferentes) de los signos lingüísticos del quechua para adecuarlos a la nueva situación social-colonial. La direccionalidad de los cambios es del castellano al quechua. No hay otra forma de explicar el cambio de significado de “sacerdote o ministro del servicio de una deidad” al interior de la cultura indígena a “siervo de un español” y, por lo tanto, de la aparición del concepto de “amo” en el contexto de la idiosincrasia española del siglo XV: este cruce de fronteras culturales en el que el cristiano castiga a quien practica un culto diverso con la aniquilación o la esclavitud. Este abordaje explica que el ejercicio de su propio culto considerado idolátrico hiciera a los indígenas susceptibles de ser enajenados.

La resignificación del contenido original de ‘yanacona’ tiene como objetivo evitar la identificación de un hecho y comportamiento ilegal: tener esclavos indígenas sin motivo expreso. Se cruza la delgada línea que distingue a los súbditos de los siervos, en el ámbito español, y los siervos se confunden con los esclavos. El Rey quiere a los “naturales” como súbditos, y los españoles en Indias los utilizan como esclavos.

BIBLIOGRAFÍA

BARRAZA Lescano, Sergio. “Un lector desconocido del jesuita Blas Valera: Francisco de Herrera Maldonado”. *Boletín del Instituto Riva Agüero* 30 (2003): 407-412.

_____. “Acllas y personajes emplumados en la iconografía alfarera Inca: una aproximación a la ritualidad prehispánica andina”. Tesis para optar al grado de Mag. Arqueología, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2012.

BUSTO, José Antonio del. *Pizarro*. Lima: Copé, 2001.

- BETANZOS, Juan de. *Suma y narración de los Incas*. Editado por Francisco Hernández Astete y Rodolfo Cerrón-Palomino. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, [1551] 2015.
- CÁRDENAS-BUNSEN, José. "Circuitos del conocimiento: el Arte de la lengua índica de Valera y su inclusión en las polémicas sobre el Sacro Monte de Granada". *Lexis XXXVIII*, n° 1 (2014): 71-116.
- CERRÓN PALOMINO, Rodolfo. *Voces del Ande. Ensayos sobre onomástica andina*. Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, 2008.
- CIEZA DE LEÓN, Pedro de. *Crónica del Perú. Segunda Parte: El señorío de los Yngas*. Edición, prólogo y notas por Francesca Cantù. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, [1553] 1985.
- COVARRUBIAS OROZCO, Sebastián de. *Tesoro de la lengua castellana y española*. Editado por Felipe C.R. Maldonado, revisado por Manuel Camarero. Madrid: Castalia, [1611] 1994.
- CUSIHUAMÁN, G. Antonio. *Diccionario Quechua Cuzco-Collao*. Lima: Ministerio de Educación del Perú, Instituto de Estudios Peruanos, 1976.
- DICCIONARIO DE LA LENGUA ESPAÑOLA. 22ª edición. Lima: Real Academia Española, 2005.
- ESTETE, Miguel de. "La relación del viaje que hizo el señor capitán Hernando Pizarro por mandado del señor gobernador, su hermano, desde el pueblo de Caxamalca a Pachacama y de allí a Jauja". En *Las relaciones de la conquista del Perú, por Francisco de Jerez y Pedro Sancho, secretarios oficiales de Don Francisco Pizarro (1532-1533)*, 77-102. Lima: Sanmarti y Ca., [ca 1534] 1917.
- GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe. *Nueva Crónica y buen gobierno*. Editado por F. Pease G. Y., traducido por J. Szeminski. Lima: Fondo de Cultura Económica, [1615-1616] 1993.
- JEREZ, Francisco y Pedro Sancho. *Las relaciones de la conquista del Perú, por Francisco de Jerez y Pedro Sancho, secretarios oficiales de Don Francisco Pizarro (1532-1533)*. Lima: Sanmarti y Ca., [ca 1534] 1917.
- JESUITA ANÓNIMO. "Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Piru (1559)". En *Varios: Antigüedades del Perú*. Editado por Henrique Urbano y Ana Sánchez, 43-122. Madrid: Información y revistas S.A, 1992.
- MORALES PADRÓN, Francisco, ed. "Las ordenanzas sobre el buen tratamiento de los indios y manera de hacer nuevas conquistas (1526)". En *Teoría y Leyes de la Conquista*, editado por Francisco Morales Padrón,

- 369-380. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica del Centro Iberoamericano de Cooperación, 1979.
- MORALES PADRÓN, Francisco, ed. *Teoría y Leyes de la Conquista*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica del Centro Iberoamericano de Cooperación, 1979.
- PÄRSSINEN, Martti y Jukka Kiviharju. *Textos andinos. Corpus de textos khipu incaicos y coloniales*. Madrid: Instituto Iberoamericano de Finlandia y Universidad Complutense de Madrid, 2004.
- PORRAS BARRENECHEA, Raúl. *Cartas del Perú (1524-1543)*. Lima: Sociedad de bibliófilos peruanos, 1959.
- PRATT, Mary Louise. "The Traffic in Meaning: Translation, Contagion, Infiltration". *Profession* (2002), 25–36.
- RASTIER, François. *Sémantique interpretative*. París: Presses Universitaires de France, 1987.
- ROUSE, Irving. *The Tainos. Rise and Decline of the People Who Greeted Columbus*. New Haven: Yale University Press, 1992.
- SANTILLÁN, Fernando (Hernando) de. *Relacion del origen, descendencia, politica y gobierno de los Incas*, Tomo III, 377-463. Lima: Editores Técnicos Asociados, [1563] 1968.
- SANTO TOMÁS, Domingo de. *Lexicon o vocabulario de la lengua general del Perú*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, [1560] 1951.
- SEGOVIA, Bartolomé de. *Conquista y población del Pirú, fundación de algunos pueblos [1552-1558]*. Editado y transcrito por Pilar Rosselló de Moya. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2009.
- VALERA, Blas. *Vocabulario y phrasis de la lengua general de los indios del Perú, llamada quichua y en la lengua española*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, [1586] 1951.