

NOSOTROS Y LOS OTROS. REFLEXIONES EN TORNO A LA ALTERIDAD Y SU CONFIGURACIÓN EN EL PERIODO COLONIAL

Liliana Regalado de Hurtado

Pontificia Universidad Católica del Perú

Las urgencias de la colonización, la creciente información sobre el Nuevo Mundo y, especialmente, acerca de sus habitantes desembocaron en una polarización de opiniones que, aparentemente, no dio lugar a posiciones intermedias, no solo cuando se debatieron los derechos de la Corona española para conquistar y colonizar América sino también al definirse y ponerse en prácticas las políticas oficiales relacionadas a los derechos de los indígenas y al tratamiento que debería depararse a los nativos americanos y a sus autoridades tradicionales. El indio fue idealizado como un inocente salvaje, ennoblecido por su vida en contacto con la naturaleza o visto como un ser degradado física y moralmente. En el primer caso, resultaba débil y profundamente vulnerable —incluso por el demonio— mientras que, en el segundo, era la expresión del mal “[...]de donde se sigue que el pecado grave por el cual desde su principio les ha seguido y seguirá, con la maldición de la Divina Mano que les ha aborrecido, haciéndolos por su Divino Saber perversos de iniquidad y oprobio -como de su dura obstinidad se presume-, es parte para que en ellos no se pueda injerir algún pimpollo que dé verdadero fruto. Son tan sucios y malos y viles, de bajo entendimiento medrosos corazones que me atrevo a decir que en ninguna manera son buenos para servir a Dios, si Dios no les muda los corazones como le mudó a San Pablo[...].” (Álvarez [1588] 1988: 73).

Empleando como referentes las nociones de reconocimiento y alteridad relativa de Lévinas¹ intentaremos ofrecer líneas de análisis acerca de la manera cómo se configuró la identidad de lo indígena, español y mestizo en el plano del pensamiento y, por ende, en el discurso colonial. El énfasis estará puesto en la manera como los integrantes de cada uno de estos tres grupos pensaron a los “otros”, sus contemporáneos dentro de la sociedad colonial.

Quienes consideraban al indígena como un ser simple, feliz y bondadoso, relacionaron sus costumbres con la vida desarrollada en un marco paradisíaco,

apuntando a un determinismo geográfico de lo social. En directa correspondencia con las condiciones geográficas excepcionales, la situación de los indígenas mostraba un estado plenamente dichoso. Ante todo, poblaban aquel paraíso las mujeres más sensuales (deseadas naturalmente por los viajeros y expedicionarios) habituadas a costumbres extremas en cuanto a libertad sexual. De otro lado, las virtudes espirituales de aquellos seres descansaban en un cuerpo tierno que debía ser preservado del esfuerzo físico (Berchanski 1980: 166). Quienes denigraron al indio haciendo hincapié en los aspectos más discutibles de su tradición cultural, lo mostraron como expresión de una humanidad degradada y salvaje, rebajado a la condición de animal. Al mismo tiempo, enfrentaron esa imagen a la de un cristiano-español idealizado, acreedor por sus virtudes, al dominio de las tierras recientemente descubiertas.

Hay que recordar que durante la Edad Media el todavía precario desarrollo de las ciencias de la naturaleza y la permanencia de un conjunto de creencias de carácter legendario hicieron posible que a nivel popular pero también en los círculos letrados se admitiese, por ejemplo, la existencia de hombres con un ojo en medio del vientre y animales igualmente fabulosos (Lefebvre 1974: 41) de manera tal que este tipo de imaginaria se conservará en gran parte en la naciente modernidad y servirá para percibir a la realidad americana. Así las cosas, decadencia frente a progreso, determinismo de la historia basado en la idea de la influencia del medio geográfico o debido a la pertenencia étnica, serán criterios válidos para describir y juzgar a los naturales de nuestro continente y a sus organizaciones sociales. Por eso no llama la atención que los europeos estimen que los bienes culturales que aportaron a las sociedades del Nuevo Mundo eran instrumentos de liberación y dignificación de la existencia indígena, sumida por aquel entonces, en un ambiente tenebroso en el que se adivinaba la mano del demonio (Berchanski 1980: 162-163).

Si estas eran las perspectivas con la que los europeos miraron percibieron a los naturales a raíz de su contacto, es necesario preguntarnos cuál o cuáles fueron las miradas con las que los naturales de América y también los mestizos miraban a los procedentes del Viejo Mundo y a sus coetáneos dentro ya del contexto colonial.

A partir de los discursos del cronista indígena Guamán Poma de Ayala y del mestizo Garcilaso trataremos de responder a dichas interrogantes. Para hacerlo conviene señalar que existen características comunes en las obras de ambos, pese a que debido a la condición racial y cultural de cada uno de ellos se suele pensar más bien en los elementos que los diferencian. Lo cierto es que hay mucho en común en ambas obras: colocar a la historia andina dentro de una visión cristiana de la

historia, el providencialismo que explica a la presencia española y al proceso de cristianización, etcétera.

De otro lado, debemos tomar en consideración que el mestizaje se constituye en una condición de ser de un individuo y de un grupo operando, en este caso, dentro de una sociedad colonial. Asimismo, es necesario contemplar que en dicha sociedad la situación del mestizo no es la misma en todos los casos y por lo tanto será visto por los otros (españoles, indígenas y castas) de diferente manera, como también según su posición dentro de la sociedad los mestizos percibirán a los otros. Lo mismo que en el caso de las culturas pues “[...] no podemos concebir una cultura que no tenga ninguna relación con las otras: la identidad nace de la (toma de conciencia de la diferencia; además una cultura tan solo evoluciona por sus contactos; lo intercultural es constitutivo de lo cultural.” (Todorov 1993: 109).

La identidad del Inca Garcilaso, se configura a partir de dos grandes vías: inca y española pero, a la vez, apelando a otros referentes que, en conjunto, le permiten dar forma y asimilar su condición mestiza. Recordemos que la identidad del Inca Garcilaso es la de un mestizo, pero no cualquiera de ellos, pues su padre pertenecía a la generación de los primeros que fueron ganando la tierra y su madre era descendiente directa de los gobernantes del Tahuantinsuyo. Aunque bastardo desde la perspectiva española, era un mestizo de élite. Junto con su identidad queda construida una alteridad compleja ya que conforma su propia ordenación del espacio de exclusión del “otro”. En efecto, si al inicio de la conquista desde la perspectiva de los conquistadores el espacio está habitado por los españoles y los “otros”. Garcilaso era consciente de su posición desventajosa, —por lo que representaba ser “hijo natural”— y, seguramente por esa causa, no discute en esencia los hechos de la conquista y colonización pero propone una revaloración de la posición de los actores sociales y reconfigura la “otredad”.

Garcilaso repite la operación del colonizador, pero ahora ubicándose a sí mismo fuera, y situando a los Incas también por fuera de la última subdivisión, dejando así a los demás indígenas en el espacio de una “otredad” interna. El espacio que Garcilaso maneja puede imaginarse como el de círculos concéntricos: en el más externo quedan ubicados los españoles; en el siguiente —hacia el interior— coloca a los mestizos; enseguida a los incas y, finalmente, los “otros”, es decir, los indígenas del común desdibujados si es que no habían sido ya subsumidos en un orden incaico superior a toda organización previa (Manzo Robledo 2003: 1-11). La visión del pasado que surge entonces es simple, en tanto la realidad se ordena de la manera siguiente: antes de los incas, vale decir la oscura, confusa e idólatra etapa de las “behetrías”, a partir del gobierno en los Andes que tuvo al Cuzco

como centro, época que prefigura la cristianización que se cristalizó con la llegada de los españoles. Esta visión es la predominante en el siglo XVII y Garcilaso la comparte con Guamán Poma a pesar de que la diferencia entre ambos se sitúa en dos cuestiones importantes: la configuración y valoración del mestizo junto con la valoración otorgada al orden establecido por los incas.

En el caso del segundo de los mencionados debemos anotar que existe una evidente contradicción en su obra debido a que pese a su manifiesto desprecio por los mestizos, configura su propia identidad de indio cristianizado apelando a la figura de un medio hermano mestizo, el ermitaño Martín de Ayala, a quien señala como su preceptor y describe como un hombre santo a quien le debería su inicial formación cristiana.² Como es bien conocido, su menosprecio por los mestizos estaba afirmado en dos importantes razones: porque eran el fruto común de relaciones de concubinato y transgresoras de la moral (particularmente en este caso el cronista indio se referirá a los hijos de curas) y debido a que ese cada vez más numeroso sector de la población se constituía en un demostrado factor de desorden social al convertirse ilegalmente en “mandoncillos” que usurpaban los “legítimos derechos” correspondientes a los linajes curacales ¿Cómo se explica entonces la figura real o ficticia del mestizo Martín de Ayala, tan dignamente representado en el texto y las imágenes de la obra de Guamán Poma? Tomemos en cuenta algunas cuestiones para intentar explicar este asunto: en primer lugar, está la manera cómo el cronista indio presenta a su personaje: un mestizo, sí; pero no solamente cristiano, sino santo.

Justamente su conducta ejemplar y aislada del mundo se constituyen en modos de proceder paradigmáticamente opuestos a la de los malos curas que obrando con concupiscencia engendraban a los mestizos. El hermano Martín de Ayala no participa del desorden colonial. En segundo término, si bien es cierto que las edades del mundo presentadas por Guamán Poma preparan y facilitan en su progresión la llegada del cristianismo a los Andes (más bien se recupera la verdadera fe), aparentemente debió parecerle importante al cronista demostrar que su instrucción cristiana se produjo desde muy temprana edad y vino de alguien vinculado por lazos directos de parentesco a sí mismo. Martín de Ayala se sitúa como otro mediador entre el mundo español y el indígena. De esta forma según la perspectiva de Guamán Poma el mestizaje se expresa por lo menos en dos condiciones de individuos: la de los mandoncillos y la de los hombres santos.

Para Guamán Poma los mestizos son una amenaza, son los “otros” y lo mismo se aplica al caso de los incas. Los “otros” españoles al estar en posición dominante deben ser tomados en cuenta, hay que aliarse con ellos o por lo menos aceptar sin

discusión su presencia. Lo que sí resulta necesario es afirmar la identidad indígena (léase curacal) y exigir que el otro español a quien se le concede el beneficio de interlocutor válido responda a una estatura moral y un comportamiento social y político adecuados para mantener un mundo jerárquicamente ordenado. Los indígenas del común aparecen como una suerte de telón de fondo y sirven como referentes para tratar acerca de la cultura, usos y costumbres en general.

Garcilaso ve al mundo prehispánico y colonial desde su posición intermedia en la que lo coloca su condición mestiza y, en su caso, “los otros imperfectos” son los incas y los españoles. Otros imperfectos en la medida de que la herencia de ambos constituyen su identidad y, por consiguiente, no pueden ser excluidos completamente. En cuanto a los mestizos que no fueran de élite hay que decir que, mayormente, no son tomados en cuenta, seguramente porque no contribuyen para dar al autor la identidad imaginada —noble por las vías materna y paterna—. En consecuencia, no forman parte de su biografía. Asimismo, la población indígena del común aparece como un “otro difuso”, coincidiendo en este aspecto con la visión de Guamán Poma.

A la configuración y visiones sobre los otros —andinos o españoles— que acabamos de revisar, añadamos el análisis que, al respecto, permiten documentos elaborados por algunos españoles como Cieza de León y Juan Diez de Betanzos o de manera mixta o supuesta co-autoría (de indígena, mestizo y español) como fue el caso del texto atribuido al inca Titu Cusi Yupanqui.

Como es conocido Pedro Cieza de León escribió la Segunda Parte de su *Crónica del Perú* para, entre otras cosas, dar a conocer en el Viejo Mundo la compleja y coherente organización política incaica, a la vez que ofrecía a los españoles la información y criterios necesarios para que entendiesen que la comunicación cultural resultaba indispensable, tanto para la pacífica convivencia cuanto para educar a los nativos en la fe cristiana. En particular, si los españoles alcanzaban a comprender aquellas formas de vida diferentes a la tradición histórica europeo-occidental.³

También sabemos que en 1551 Juan de Betanzos terminó su *Suma y Narración de los Incas* y casi veinte años después, el inca Titu Cusi Yupanqui dio término a la *Instrucción* ... que compuso con la ayuda del sacerdote Marcos García y del escribano e intérprete mestizo Martín de Pando. Estos dos textos tienen muchos elementos en común, de los cuales no nos ocuparemos ahora, pero bastará indicar que ambos coinciden al establecer una clara oposición entre indígenas y españoles.

El inca Titu Cusi critica duramente a los hispanos y de continuo les va negando cualidades, caracterizándolos más bien como siervos del demonio “supay” por ser codiciosos, mentirosos, traidores, etcétera (Titu CusiYupanqui [1570] 1992 f 28v.). En general, en todo el discurso de Titu Cusi subyace en una analogía entre incas y reyes cristianos y se hace evidente una oposición entre gobernantes indígenas y conquistadores españoles, en general, y los líderes que encabezaron la ocupación de los Andes respecto a los integrantes de la élite incaica, en particular. En este caso, los “otros” que permiten al enunciador identificarse como distinto son seres hipócritas, codiciosos y lascivos.

Por su parte, Betanzos pone en boca de Atahualpa la frase siguiente: “[...] a mi me parece desta gente que deben ser quitas pumarangra que dice gentes sin señor derramadas y salteadores [...] yo no los llamo Viracocha si no sapai cuna que dice demonios.” (Betanzos [1551] 1987: 264). Este ejemplo muestra, en primer lugar, que el cronista español asume un discurso atribuible por su contenido, a la élite incaica. En segundo término, que la noción de un “otro indígena” caracterizado como integrante de sociedades primitivas y anárquicas que sería propio del discurso español acerca de los indígenas se muestra como asumido por los integrantes de la élite incaica pero trasladado a los malos conquistadores y colonizadores españoles.

Cabe anotar que tanto Betanzos como Titu Cusi desarrollan también otros asuntos de importancia. El primero, describe muy bien a la organización de la élite incaica y sus costumbres, por lo tanto nos ofrece una “visión ceremonial” de aquella realidad. El segundo, discute el método de conquista y plantea una política de resistencia consensual frente al hecho consumado del dominio hispano.

La imagen negativa acerca de los indígenas impregnó los discursos de indígenas, mestizos y españoles y configuraron un otro, con características tales, que fue asumido como referente para incluso poder ser aplicado a los españoles pero, en ese caso, no de manera genérica sino como forma de denunciar a algunos por sus malos comportamientos. Esos perversos conquistadores habían degradado su condición de españoles y cristianos. Aparecen como bárbaros pero también como hijos del demonio. Presentados según una imagen que resultaba más bien apropiada para los indígenas, esa manera de verlos impregnada de vicios y falsos valores no hace sino reforzar, a manera de espejo, esa alteridad relativa asignada al nativo americano o, en el mejor de los casos solo un conocimiento distorsionado por estereotipos y prejuicios pero pocas veces un auténtico reconocimiento.

Notas

- 1 Véanse Lévinas 1991 y 1993.
- 2 *La discutible existencia de este personaje que incluso aparece en dos oportunidades en los dibujos de la Nueva Corónica no importa en este caso. “Se ha dicho de él que La verdad es que este medio hermano del cronista está rodeado de misterio. Las inconsistencias aparecen por doquier.” Cf. Ossio Acuña, 2002: 339.*
- 3 *Sobre estos asuntos véase, entre otros, Cantú 1995.*

Bibliografía

- ÁLVAREZ, Bartolomé
[1588] 1998 De las costumbres y conversión de los indios del Perú : memorial a Felipe II . Edición de María del Carmen Martín Rubio, Juan J.R. Villarías Robles, Fermín del Pino Díaz. Madrid: Polifemo.
- BERCHANSKI
1980 “Algunas concepciones de la historia vigentes en la historiografía indiana del siglo XVI”. *Histórica*. Vol. , Nº 2, pp. 137-174.
- BETANZOS, Juan de
[1551] 1987 *Suma y narración de los incas*. Segunda Parte. Martín Rubio, María del Carmen (Edición y notas), Ramos Pérez, Demetrio (Estudio preliminar). Madrid. Ed. Atlas.
- CANTÚ, Francesca
1995 *Conciencia de América. Crónicas de una memoria imposible*. Lima: Fondo editorial Pontificia Universidad Católica.
- LEFEBVRE, Georges
1974 *El nacimiento de la historiografía moderna*. Barcelona: Ediciones Martínez Roca.
- LÉVINAS, Emmanuel
1991 *Ética e infinito*. Presentación, traducción y notas de José María Ayuso. Madrid: Visor.
- 1993 *El tiempo y el otro*. Traducción del francés de José Luis Pardo. Barcelona: Paidós Ibérica.
- OSSIO ACUÑA, Juan

NOSOTROS Y LOS OTROS. REFLEXIONES EN TORNO A LA ALTERIDAD ...

2002 “Algunas reflexiones en torno a la historicidad del cronista indio Felipe Guaman Poma de Ayala: su ubicación en el tiempo”. *El hombre y los Andes. Homenaje a Franklin Pease G.Y.* FLORES, Javier y VARON, Rafael (eds.). Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica; IFEA; Banco de Crédito; y Fundación Telefónica, Vol 1. pp. 325-344.

TODOROV, Tzvetan
1993 *Las morales de la historia.* Bertrán Alcázar, Martha (Trad.). Barcelona: Paidós.

MANZO-ROBLEDO, Francisco
2003 “La Metaotredad en Comentarios Reales del Inca Garcilaso de la Vega”. *Espéculo. Revista de estudios literarios.* Madrid: Universidad Complutense de Madrid, pp.1-11. [versión electrónica]. <http://www.ucm.es/info/especulo/numero25/metaotre.html> pp. 9-10.
Consultada: 24/07/2004

TITU CUSI YUPANQUI
[1570] 1992 *Instrucción al licenciado Lope García de Castro.* Regalado de Hurtado, Liliana (estudio preliminar, edición y notas), 1992.