
EL ARTE DE PERSUADIR AL SERVICIO DE LAS CORTES DE CÁDIZ: LA *PROCLAMA A LOS HABITANTES DE ULTRAMAR* Y SU TRADUCCIÓN A LA LENGUA QUECHUA (1812-1813)

Rossella MARTIN

Institut National des Langues et Civilisations Orientales, París

rossella.martin@wanadoo.fr

Resumen: La *Proclama a los habitantes de Ultramar* es un documento emitido por las Cortes de Cádiz el 30 de agosto de 1812, para exhortar a los españoles de América y Asia a apoyar al gobierno representativo y exponerles las ventajas de la Constitución. A pedido del ministro de Ultramar, varias traducciones fueron realizadas en lenguas indígenas. El objetivo de este estudio es desarrollar un análisis comparativo de las versiones española y quechua, examinando y explicando las diversas estrategias argumentativas y retóricas a las cuales los autores recurrieron para lograr la persuasión de sus destinatarios respectivos.

Palabras clave: proclamas; quechua; Perú; Cortes de Cádiz; lenguas indígenas

Abstract: The *Proclama a los habitantes de Ultramar* is a document issued by the Cádiz Cortes on 30 August 1812 to exhort the Spaniards of America and Asia to support the representative government and to explain them the advantages of the Constitution. By order of the Minister of Overseas, were realized different translations in native languages. The objective of this study is to develop a comparative analysis of the Spanish and Quechua versions, considering and clarifying the particular argumentative and rhetorical strategies that the authors employed to persuade their respective audiences.

Keywords: proclamations; quechua; Peru, Cádiz Cortes; indigenous languages

1. Introducción

La crisis de la monarquía española, seguida por el cautiverio de Fernando VII y la invasión del ejército napoleónico en 1808, había sumergido al mundo ibérico en el caos. Mientras que José Bonaparte se instalaba sobre el trono de los Borbones, el pueblo de Madrid (2 de mayo de 1808) y luego del resto de la Península se sublevaba contra el ocupante francés. Este fue el principio de una serie de acontecimientos que llevaron a la formación de un Consejo de Regencia (enero de 1810) y de un parlamento imperial, las Cortes (setiembre de 1810), establecidos en la ciudad de Cádiz. Actuando en calidad de representantes del pueblo, las Cortes se dieron la misión de gobernar la “nación

española” en el mundo hasta el regreso de Fernando VII. Dos años más tarde, el 19 de marzo de 1812, promulgaron la célebre Constitución liberal que transformaba a España en monarquía constitucional. La participación importante de diputados americanos en la elaboración del documento impulsó significativas reformas favorables a las colonias, como la abolición de la *mita* y del tributo indígena. A partir de ese momento, criollos, indios y mestizos debían ser considerados como ciudadanos españoles de pleno derecho. No sólo podían votar para elegir a sus representantes sino que ellos mismos podían ser elegidos y ocupar cargos políticos¹.

Pero, de hecho, la mayoría de los americanos dudaba de la capacidad del gobierno de Cádiz para dirigir el país y luchar eficazmente contra Napoleón. En 1810, las juntas de Venezuela, Nueva Granada y el Río de la Plata se habían negado a reconocer la legalidad jurídica y la legitimidad del Consejo de Regencia, tomando la decisión de gobernarse autónomamente hasta que volviera el rey. Ya corrían rumores de que emisarios franceses habían llegado de incógnito a América para entrar en contacto con dirigentes independentistas y ayudarles a organizar la revolución². Para el gobierno de Cádiz, era imperativo poner de su lado todos los medios necesarios para restablecer la hegemonía de España e impedir la secesión de otras colonias. Por lo tanto, el nuevo Consejo de Regencia, constituido el 22 de enero de 1812 y presidido por Pedro Alcántara de Toledo, duque del Infantado, se encargó de redactar y hacer imprimir una proclama destinada a los habitantes de las posesiones ultramarinas para exhortarlos a apoyar al gobierno provisional presentándoles las numerosas ventajas ofrecidas por la Constitución (30 de agosto de 1812). El contenido de este documento debía ser comprensible para todos los americanos, incluidos los pueblos indígenas no hablantes del español a quienes la Constitución confería ahora un peso político. Los independentistas de Buenos Aires habían mostrado el camino, haciendo traducir al quechua sus proclamas para comunicar más fácilmente con las poblaciones autóctonas del Perú³. El ministro de Ultramar confió así a las autoridades religiosas virreinales la

¹ RODRÍGUEZ O., Jaime E.: *La independencia de la América española*, México, Fondo de Cultura Económica, 2010, pp. 144-196.

² LAUGHLIN, Robert M.: *Beware the Great Horned Serpent! Chiapas Under the Threat of Napoleon*, Austin, University of Texas Press, 2003, pp. 37-38.

³ MAJLUF, Natalia: “De la rebelión al museo: Genealogías y retratos de los incas, 1781-1900”, en *Los incas, reyes del Perú*, Lima, Banco de Crédito, 2005, p. 261. Las actas en cuestión son: Francisco Xavier Iturri Patiño, “Proclama del mas perseguido americano, a sus paysanos de la noble, leal, y valerosa ciudad de Cochabamba”, Buenos Aires, 9 de agosto de 1810; Juan José Castelli, *Apu Don Juan Josef*

misión de hacer traducir la *Proclama* en varias lenguas indígenas. Disponemos actualmente de cinco traducciones, una en lengua quechua, tres en diferentes lenguas mayas y la quinta en un idioma no maya de Guatemala⁴. Robert Laughlin piensa que existieron otras traducciones en lenguas indígenas, probablemente destruidas después de la caída del gobierno constitucional o perdidas en el tiempo⁵.

Ahora bien, aunque el principal objetivo del autor y de los traductores de la *Proclama* era el mismo, sus destinatarios tenían intereses, preocupaciones y expectativas muy distintas. Al introducir el texto en un nuevo contexto, cada traductor se vio obligado a aportar modificaciones importantes a su contenido. Al pasar de una cultura a otra, de una lengua a otra, tuvo que recurrir a los medios discursivos y retóricos específicos de cada lengua y de cada cultura. De esta manera, toda nueva versión se presenta como un trabajo de interpretación y de reinterpretación del texto original, a tal punto que ya no podemos hablar de traducciones sino más bien de adaptaciones. En el caso de la versión en lengua tzotzil, estudiada por Robert Laughlin, estamos ante un verdadero trabajo de reescritura de la *Proclama*, como lo atestigua en primer lugar su extensión, triple de la versión española⁶. En realidad, como veremos a continuación, los

Castelli Apucunat Buenos Airespi Tantas ccaccunac Lantim: Cai Perú Llacta Runacunaman, “El Excelentísimo Señor Representante de la Junta Provisional Gubernativa del Río de la Plata – A los indios del Virreynato del Perú”, Plata, 5 de febrero de 1811; Juan José Castelli, “Proclama de Tiahuanaco”, 25 de mayo de 1811; “Decreto de la Junta. La Junta Provisional Gubernativa de las provincias unidas del Río de la Plata, á nombre del Sr. D. Fernando VII”. *Caita Junta Cachan. Cay Junta Provisional Guvernativa cay tucuy provincias manta cay colque Mayumanta Reipa Canchis Fernando sutimpi*, Buenos Aires, 1 de septiembre de 1811. Los textos de esos documentos se encuentran en RIVET, Paul y Georges DE CRÉQUI-MONTFORT, *Bibliographie des langues aymará et kičua*, París, Travaux et Mémoires de l’Institut d’Ethnologie, 1851, vol. 1. El corpus de las actas políticas bilingües español-quechua que nos han llegado comprende catorce documentos. Todos están disponibles en:

<http://www.langas.cnrs.fr> [consultado el 4 de marzo de 2015].

⁴ “Manuscrito en Lengua Sotzil”, typescript copy of translation of proclamation signed by the Duque del Infantado, by William E. Gates, 1930 (?), Archives of the Bureau of American Ethnology, Smithsonian Institution, 3168: IV, National Anthropological Archives; “Proclama a los habitantes de ultramar”, translated into Cehchi (Q’eqchi’) by Padre Fr. Francisco Abella, del Orden de Predicadores, AGI; leg. Guatemala, 943; “Proclama a los habitantes de ultramar”, translated into Ixil by Padre Fr. Francisco Abella, del Orden de Predicadores, AGI; leg. Guatemala, 943; “Proclama a los habitantes de ultramar”, translated into Quechua, AGI; leg. Indiferente General, 1525; “Proclama a los habitantes de ultramar”, translated into Zeefe (Xinca) by Don Hermenegildo Morales, Presbítero Indio, AGI; leg. Guatemala, 943. En LAUGHLIN, Robert M., *Beware the Great Horned Serpent!*, pp. 269-270.

⁵ LAUGHLIN, Robert M.: *Beware the Great Horned Serpent!*, pp. 9-10.

⁶ LAUGHLIN, Robert M.: *Beware the Great Horned Serpent!*, pp. 219-252. Quiero dar las gracias a Alan Durston, quien, en el coloquio *Langues Générales de l’Amérique du Sud (XVIe-XIXe siècle)*, organizado por LANGAS en París el 22 y 23 de octubre de 2012, me informó de la existencia de la traducción en lengua tzotzil de la *Proclama*, estudiada por Laughlin.

cambios y desvíos de sentido realizados por los traductores —o más bien por los autores de las nuevas versiones— no se explican sólo por las dificultades encontradas en la transposición de conceptos de la lengua fuente a las lenguas meta y por la necesidad de adaptar el texto al horizonte de espera de sus públicos. Las modificaciones ocurridas son también el resultado de opciones ideológicas precisas, en las cuales se reflejan las sensibilidades políticas de los diversos traductores.

Por no poder realizar aquí un estudio comparativo de las seis versiones existentes de la *Proclama* —estudio que implicaría, por un lado, el concurso de especialistas de las diversas lenguas indígenas y, por otro lado, un espacio más amplio del que disponemos—, este ensayo delimita el campo de su investigación al texto original español y a su traducción quechua. Por medio del análisis descriptivo, lingüístico y estilístico de estos documentos, así como del estudio de los temas y mitos políticos que los fundamentan, nuestro propósito es elucidar la naturaleza y las funciones de las diferentes estrategias literarias utilizadas por los autores. ¿Por qué eligieron determinadas opciones y no otras? ¿A qué género literario pertenecen o de qué tradición literaria son tributarias estas opciones? ¿Qué nos revela su examen sobre el sistema de referencias y el imaginario de los autores y, supuestamente, de los destinatarios de la *Proclama*?⁷

2. Primera parte: El texto castellano de la *Proclama a los habitantes de Ultramar* (30 de agosto de 1812).

2.1 Un discurso para convencer a los “Fidelísimos habitantes de América y Asia”

El autor de la *Proclama a los habitantes de Ultramar*⁸ es un tal Joaquín de Mosquera y Figueroa (1748-1830). Criollo colombiano originario de Popayán, Mosquera había tenido el cargo de teniente asesor de la Gobernación de Cartagena en 1778 y, después, de

⁷ Este artículo ha sido elaborado en el marco del proyecto ANR-II-JSH3-0001 del grupo LANGAS (Langues Générales d'Amérique du Sud). Una primera versión del presente estudio, basada en la comparación de los textos español, quechua y tzotzil de la *Proclama*, ha sido presentada en *The 16th International Conference on History of Concepts “Concepts on the Move”* (Bilbao/San Millán de la Cogolla, 29-31 August 2013), organizado por Javier Fernández Sebastián y el equipo de “Iberconcepts”.

⁸ *Proclama a los habitantes de Ultramar*, El duque del Infantado, 30 de agosto de 1812, Cádiz, AGN, Reales Cédulas 207, p. 93, AHD.

oidor en las Audiencias de Santafé, México y Caracas. Elegido diputado a las Cortes de Cádiz en 1809, fue, desde enero de 1812 hasta marzo de 1813, uno de los cinco miembros que formaban el nuevo Consejo de Regencia. Por estar el duque del Infantado ocupado en llevar tropas al combate, Mosquera actuó también como presidente del Consejo en la fase final de la redacción de la Constitución, que sancionó⁹.

Destinada a los súbditos de la monarquía española que vivían en las posesiones de América y Asia (Filipinas), la *Proclama* fue publicada en Cádiz el 30 de agosto de 1812 y luego enviada a las autoridades virreinales, que debían encargarse de hacerla leer en alta voz en las plazas y en las iglesias. Para lograr la persuasión de los “Fidelísimos habitantes de América y Asia”, Mosquera desarrolla varios argumentos. En primer lugar, los previene contra el peligro de creer en las falsas promesas de amistad de Napoleón, cuyo verdadero fin es reducir a esclavitud a todos los hombres libres:

Al frente de doscientas mil bayonetas nos ofreció la paz, publicó el decreto de nuestra proscripción y creyó darnos la felicidad presentándonos el sello abominable con que se había de marcar nuestra perpetua esclavitud¹⁰.

Luego relata la lucha desesperada de los españoles para defender “la heredad de sus padres y su libertad” contra un enemigo que los sobrepasaba en número y en armas. Pero cuando todo ya parecía perdido y Napoleón estaba a punto de conquistar toda la Península, la ciudad de Cádiz se había convertido en un bastión inexpugnable. Protegidas por sus altos muros, las Cortes habían organizado la resistencia y puesto fin al vacío de poder, gobernando el país en nombre del rey Fernando.

En segundo lugar, Mosquera se dirige a los pueblos “extraviados” de Venezuela, Nueva Granada y el Río de la Plata, asegurándoles que

[España] no pierde aún la consoladora esperanza de poder atraerlos y abrigoarlos benignamente en su seno para que, a un tiempo y unidos, sean partícipes de la gloria inmortal y de la felicidad que a costa de tantos sacrificios de sangre se labra [...]

⁹ Véase BENTURA, Benjamín: *El hidalgo payanés don Joaquín Mosquera y Figueroa*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1971.

¹⁰ Todas las citas de la *Proclama* que figuran en este artículo, tanto en español como en quechua, están tomadas de la versión bilingüe reeditada en transcripción paleográfica por RIVET, Paul y Georges DE CRÉQUI-MONTFORT: *Bibliographie des langues aymará et kičua*, tomo I, pp. 247-260. Disponible en : <http://www.langas.cnrs.fr> [consultado el 4 de marzo de 2015]. Para facilitar la lectura de los extractos quechuas, utilizamos la transliteración en grafía moderna realizada por César Itier para el sitio LANGAS. La traducción de los extractos citados en el presente artículo es nuestra.

El autor quiere también garantizar a quienes podrían dejarse seducir por las ideas independentistas que bajo ninguna circunstancia volverán al *status quo* en que se encontraban antes de la invasión francesa, es decir sujetos a un régimen absolutista. Añade que el rey de España “más ha de gobernar como padre amoroso de sus pueblos que como monarca despótico” y que las autoridades, a todos los niveles, deberán conformar sus actos a la Constitución. Como la defensa y la promoción de la fe constituían uno de los fundamentos de todas las constituciones hispánicas y la *conditio sine qua non* para obtener el apoyo de la Iglesia¹¹, Mosquera recuerda a los habitantes de Ultramar que “[el español libre] sabe que tiene asegurada exclusivamente su religión”. Después pasa a enumerar las reformas que serán realizadas para mejorar sus condiciones de vida, poniendo de relieve el papel importante que va a jugar el ministerio de Ultramar recientemente creado por las Cortes. La primera preocupación de este ministerio será modernizar el sistema educativo público, empezando por “las escuelas de primeras letras, donde se han de plantar en los jóvenes las primeras semillas de las virtudes morales” y, a continuación, “[l]os colegios, las universidades y demás establecimientos de ciencias y bellas artes”. “La agricultura, el comercio y la industria” también serán modernizados y desarrollados, al igual que “los hospitales, casas de misericordia, hospicios y cuanto establecimiento haya y sea posible edificar para aliviar a los pueblos”. Mosquera no deja de mencionar a los indígenas, “esa preciosa porción de hombres que habita la América, hijos predilectos de la madre Patria”, permaneciendo bastante vago en cuanto a las medidas que el gobierno quiere tomar para mejorar su situación.

Por último, afirma que los independentistas difunden informaciones falsas al decir que Inglaterra apoya sus proyectos políticos, cuando en realidad los ingleses están vertiendo su sangre en los campos de batalla para defender a España:

Su causa [Inglaterra] la ha identificado con la nuestra, y los campos de Salamanca acaban de darnos la prueba más reciente de esta verdad de que serán en la historia eternos testigos el Lord Wellington, Duque de Ciudad Rodrigo, que con cincuenta mil aliados el 22 de julio ha humillado las soberbias águilas de Napoleón¹².

¹¹ Véase LORENTE SARIÑENA, Marta: “De las leyes fundamentales de la monarquía católica a las constituciones hispánicas, también católicas”, en Véronique HÉBRARD y Geneviève VERDO (eds.), *Las independencias hispanoamericanas. Un objeto de historia*, Madrid, Casa de Velázquez, 2013, pp. 67-80.

¹² El 22 de julio de 1812, el ejército anglo-hispano-portugués al mando del general Arthur Wellesley, duque de Wellington, consiguió una gran victoria sobre las tropas francesas al mando del mariscal Auguste Marmont en el municipio de Arapiles, al sur de la ciudad de Salamanca.

Madrid, Cádiz y Sevilla ya son libres y el resto de España no tardará en serlo. El autor subraya además el hecho de que el emperador de Rusia, Alejandro, “reconoce a nuestro desgraciado monarca Fernando VII, a las Cortes generales y extraordinarias de la nación y a la constitución sancionada por estas”. Lo que equivale a decir que la legitimidad de las Cortes y la legalidad de la Constitución están al amparo de cualquier cuestionamiento. Mosquera concluye su discurso con una nueva exhortación dirigida a los que aún dudan y a los “extraviados”, a fin de que vuelvan al seno de la patria “que ella sabrá recompensar con usura vuestro humilde arrepentimiento”.

2.2 Armas conceptuales y estrategias retóricas en defensa del gobierno de Cádiz

Como se explica en la introducción de Javier Fernández Sebastián al *Diccionario político y social del mundo iberoamericano*¹³, entre las últimas décadas del siglo XVIII y las primeras del XIX, en la denominada “era de las revoluciones”, los países iberoamericanos vivieron transformaciones profundas que afectaron los modos de legitimación y de representación del poder. Que defiendan la causa independentista o la monárquica, los escritos de este período reflejan el esfuerzo realizado para dar cuenta de los cambios históricos en curso. Numerosos neologismos fueron importados de Francia —donde la revolución se había acompañado, a todos los niveles, de una fuerte voluntad de ruptura con el pasado— e integrados al vocabulario político. Aunque al pasar de un lado al otro del Atlántico, la “pervivencia y readaptación de diversos elementos culturales, discursivos e institucionales del llamado ‘Antiguo Régimen’”¹⁴ prevaleció a menudo —como se mostrará en el análisis del texto de la *Proclama* y, sobre todo, de su traducción quechua—, un nuevo utillaje conceptual fue forjado para servir a los partidarios de ambos bandos.

¹³ FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, Javier (dir.): *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. La era de las revoluciones, 1750-1850*, vol. I, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2009. Disponible en:

<http://www.iberconceptos.net/diccionario-politico-y-social-del-mundo-iberoamericano>
[consultado el 6 de diciembre de 2012]

¹⁴ FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, Javier (dir.): *Diccionario político y social del mundo iberoamericano*, p. 29.

Un ejemplo de los cambios lingüísticos intervenidos en esa época es la recategorización al singular de sustantivos que antes eran usados normalmente en plural, modificación morfológica que produjo efectos de sentido altamente simbólicos.

De muchas historias concretas y particulares se pasó a un concepto universal y englobante de *Historia* (*la historia* por antonomasia, entendida como totalidad de la experiencia humana en el tiempo); de los progresos en diferentes ámbitos, se pasó al *progreso* en general; de la multiplicidad de futuros posibles, al *futuro*, nuevo espacio mental unificado, abarcador de todo lo que en cada momento está por venir; de las libertades, a la *libertad*; de las opiniones a la *opinión* (pública); de las constituciones y leyes fundamentales, a la *Constitución*; de los pueblos, naciones, patrias y repúblicas, al *Pueblo*, la *Nación*, la *Patria* y la *República*; incluso de las Américas a *América*, si bien este último cambio político-semántico parece haber seguido más bien un camino de ida y vuelta¹⁵.

Aunque la indecisión entre letra inicial mayúscula y minúscula de ciertas palabras claves parece indicar que su fijación antonomástica estaba todavía en curso, el texto español de la *Proclama* se coloca plenamente en este proceso de evolución histórica de la lengua. Así pues, la palabra “patria”/“Patria” empleada en singular aparece cinco veces, tres de las cuales precedida por el sustantivo “madre”. Al estereotipo de la “madre patria” se atribuyen propiedades humanas, como la capacidad de hablar (“oíd todos la voz de vuestra madre patria”), de ver y mirar (“esta madre patria convierte sus ojos hacia vosotros”), de acoger en su seno a los que se han equivocado de camino (“no pierde aún la consoladora esperanza de poder atraerlos y abrugarlos en su seno”; “[v]olved los extraviados al seno de vuestra patria”); y, por supuesto, de procrear (“los indios [...] hijos predilectos de la madre Patria”). El concepto de patria alterna con el de “nación”/“Nación” (seis ocurrencias), también personificada mediante adjetivos evaluativos cuyo referente habitual son los seres humanos (“esta nación pobre, débil y abandonada”) o sensaciones y estados propios de esos (“[e]l hambre, la desnudez y la desolación es el espectáculo que ofrece al mundo esta nación que en medio de tantos desastres asombra por su constancia en el padecer”).

Otra palabra que se encuentra frecuentemente es la de “gobierno”/“Gobierno” (doce ocurrencias). Mosquera no quiere que sea olvidado el papel importante que la “Regencia del reino” (una ocurrencia), “las Cortes” (seis ocurrencias) y el “Ministerio de Ultramar” (cinco ocurrencias) están desempeñando en la lucha contra Napoleón y la defensa de los intereses de los súbditos de la Corona. La Constitución debe

¹⁵ FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, Javier (dir.): *Diccionario político y social del mundo iberoamericano*, p. 30.

garantizarlos y para recalcar este punto, la palabra “constitución”/“Constitución” es repetida seis veces, tres de las cuales con el adjetivo antepuesto de “sabia”, que la califica y la complementa a la manera de un epíteto homérico.

Pese a que las palabras “progreso” y “futuro” no aparecen en el texto, su autor hace uso de varios enunciados que expresan las dos nociones. Por ejemplo, declara que las “ideas liberales y benéficas adoptadas con tanta madurez por nuestras Cortes” aseguran “los derechos” de todos los españoles y los ponen “a cubierto de la arbitrariedad y del capricho”. Léida “con reflexión y detenidamente”, la Constitución “os ministrará luces”. El uso de términos pertenecientes al vocabulario ilustrado del siglo XVIII interviene en la construcción de campos semánticos antitéticos, donde se enfrentan el léxico de la luz y el de la oscuridad. Tenemos así, de un lado, “luces”, “luminoso campo”, “brillarán” y, del otro, “cárceles oscuras”, “con que se le abrumaba”, “se quieran oscurecer y confundir”, “[n]o oscurecerán por más que lo pretendan los enemigos [...] los sucesos brillantes de este día feliz”.

Al igual que el léxico de la oscuridad, el de la adversidad se relaciona con los acontecimientos del pasado y los infortunios del presente: “a las mayores desgracias mayor sufrimiento”, “en la triste y desesperada situación”, “los males que puedan haber sufrido”, “desgraciado monarca”. Se le opone el léxico de la felicidad para describir al futuro que espera a los americanos que permanezcan fieles a España y obedezcan a la Constitución: “los medios de haceros felices”, “vuestra futura suerte más feliz”, “la felicidad del hombre en sociedad”, “el aumento de vuestra riqueza y prosperidad”, “vuestra perpetua felicidad”. La palabra “felicidad” y sus variantes morfológicas “feliz/felices” (catorce ocurrencias), así como la palabra “libertad” y su variante “libre” (doce ocurrencias) ritman la cadencia del discurso, acentuando sus enunciados como los tiempos fuertes de una partitura musical. Unidas a la palabra “paz”, se encadenan una con otra para dar mayor intensidad a la dimensión oratoria de la *Proclama* y reforzar la sugestión positiva del receptor: “la paz y la felicidad”, “la paz, la libertad y la felicidad”, “os convida con la paz [...] por vuestra felicidad”.

Para lograr la persuasión de los destinatarios de su mensaje político, Mosquera se apoya también sobre el juego enunciativo¹⁶, oponiendo a los españoles tanto los

¹⁶ La oposición antonímica (por ej., patriota vs. tirano) y el juego enunciativo (por ej., nosotros vs. ellos) construyen también los discursos políticos independentistas. Véase, a este respecto, CHASSIN, Joëlle: “Comment rallier les foules à la révolution? Les discours de Juan José Castelli dans l'expédition

enemigos franceses como los “pueblos extraviados” de América. Recupera de este modo dos de los más importantes mitos políticos que fueron forjados por el imaginario occidental y que tan de moda estuvieron en el siglo XIX¹⁷.

2.3 Los mitos entran en la pelea política: el Enemigo contra la Unidad de la Nación

En el texto de la *Proclama*, el nombre de Napoleón no es dado a conocer inmediatamente. El autor prefiere preparar su entrada en escena, presentándolo como “un desconocido tirano” que “hace más de cuatro años” vino “de una región extraña”. A la construcción del mito político del Enemigo, integrado en la narración bajo la apariencia del extranjero sin nombre que ronda en las puertas de la ciudad, amenazando la vida y la tranquilidad de sus habitantes, participan los temas del engaño y de la traición: “[un desconocido tirano] introduciéndose dolosamente entre nosotros, correspondió vilmente a la sincera amistad con que lo recibimos”. La palabra “tirano” se repite cinco veces en el texto, antes que el nombre del enemigo sea puesto al descubierto: “Sabed que jamás [España] rendirá su cuello al yugo tirano de Napoleón”. Y si bien no hay, en la versión española de la *Proclama*, la tradicional comparación de Napoleón con la serpiente bíblica —comparación que era frecuentemente empleada por la retórica religiosa hispana¹⁸—, la asociación entre el “opresor”, que usa de sus “malignas artes” para reducir a “perpetua esclavitud” a los hombres libres, y el Príncipe de las tinieblas queda establecida implícitamente. El combate librado por los españoles contra “sus sanguinarias y numerosas legiones, siempre matando y siempre sedientas de la sangre española”, evoca en efecto la imagen de la lucha apocalíptica entre el pueblo de Dios y las legiones infernales. Si la ausencia de toda referencia explícita al demonio se debe presumiblemente a la voluntad de Mosquera de escribir en una prosa secular y

libératrice du Haut-Pérou (1810-1811)”, en *Caravelle*, n° 54, 1990, “L’Amérique latine face à la Révolution française”, pp. 153-163. Disponible en:

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/carav_1147-6753_1990_num_54_1_2423

[consultado el 12 de diciembre de 2012]

¹⁷ Según Raoul Girardet, los cuatro grandes conjuntos mitológicos que han marcado la historia occidental, y en particular la francesa, en los últimos dos siglos son: la Conspiración, el Salvador, la Edad de Oro y la Unidad. Nuestro análisis muestra que al menos tres de estos mitos estructuran las dos versiones de la *Proclama*. Véase GIRARDET: Raoul, *Mythes et mythologies politiques*, París, Éditions du Seuil, 1990.

¹⁸ Véase LAUGHLIN, Robert M.: *Beware the Great Horned Serpent!*, pp. 50-54.

moderna, sin embargo la presencia diabólica se puede leer entre líneas. Veremos a continuación que el autor del texto quechua no se priva de utilizar el lenguaje religioso y de reactivar la famosa imagen de la serpiente para demonizar al Adversario de la monarquía católica.

Pero Napoleón no es el único enemigo que tiene España. El tema del engaño entra también en la composición del retrato que el autor de la *Proclama* hace de los independentistas, esos “intrigantes ambiciosos [...] que han seducido vuestro dócil corazón” y que “se venden por vuestros amigos”. La continuidad del tema es asegurada por figuras de repetición morfológica, construidas alrededor de los verbos “seducir”, “abusar”, “alucinar” y “engañar”, tales como “engaña”, “engañado”, “os desengañéis”, “la engañosa y seductora voz de esos revolucionarios apóstoles”, “seductores o inocentes seducidos”. Los americanos deben saber que “sólo manteniéndose unidos a esta patria es el único modo de disfrutar la paz y la felicidad, que jamás lograrán siguiendo los perversos consejos de los que la ofrecen mezclada con sangre, persecución y muerte”. La imagen de la conspiración diabólica de los hijos de las tinieblas —Napoleón y los independentistas—, tiene así como contrapartida la de la unión sagrada de los hijos de la luz – españoles y sus aliados: “No oscurecerán por más que lo pretendan los enemigos de la alianza de España y de Inglaterra con Portugal [...]”.

De la misma manera que el tema de la libertad se opone al de la tiranía, el tema de la separación se opone al de la unión. Mosquera y Figueroa coloca, de un lado, a “esos frenéticos ambiciosos que proyectan vuestra separación” y, del otro, a los “fieles americanos” que han comprendido que “sólo manteniéndose unidos” pueden conseguir la felicidad. El espectro de la guerra intestina y de todas sus plagas, es evocado: “los males de una guerra civil que lleva consigo el odio y el vil deseo de la venganza, aun entre los que más se aman, la desolación, el saqueo [...]”. Con respecto a los independentistas, el autor prefiere remplazar la palabra “independencia” — históricamente cargada de un prestigio que podría seducir a los oyentes— por la de “separación”, connotada negativamente. Es solamente al final del texto que se menciona el concepto de “independencia”, considerado todavía en una acepción particular: “La verdadera independencia la gozará aquel que reúna sus esfuerzos con nuestras gloriosas armas”. Poco importa que el significado de esta frase permanezca ambiguo — ¿independencia de los franceses? ¿del despotismo?—, Mosquera sabe que la eficacia

evocadora de la palabra “independencia”, valorizada por el adjetivo “verdadera”, será asociada con la causa de las Cortes en la conciencia de sus interlocutores.

El análisis textual muestra claramente cómo Mosquera hace uso del utillaje conceptual y del vocabulario socio-político estandarizado de su época para construir sus argumentos y tomar parte en el combate ideológico que opone a los realistas y a los independentistas. Sutilmente manejadas, las palabras mágicas “patria”, “nación”, “gobierno”, “constitución”, “libertad”, “unión” y también “independencia” estructuran su discurso y alimentan los mitos políticos del Enemigo y de la Unión nacional. Mosquera construye campos semánticos antitéticos centrados en los temas de la tiranía y la libertad, lo autóctono y lo extranjero, la unidad y la separación. Invita a los habitantes de Hispanoamérica a apoyar la lucha de los españoles, haciéndose eco de los valores de amistad, solidaridad y comunión con el fin de que sea posible crear todos juntos una sociedad única, armoniosa y reconciliada, protegida para siempre de los disturbios y divisiones.

3. Segunda parte: El texto quechua de la *Proclama a los habitantes de Ultramar* (1813).

3.1 El lenguaje de los sermones al servicio de la propaganda política

No conocemos la identidad del autor de *Sinchi kunay mamaquchaq chinpanpi kawsaq runakunaman*, literalmente “Comunicado (dirigido) a los hombres que viven al otro lado del mar”. Sin embargo, podemos suponer que se trataba de un miembro del clero, encargado por el arzobispo de Lima, Bartolomé de las Heras. En una carta enviada el 20 de diciembre de 1813 al ministro de Ultramar, éste presenta nuestro documento como la “mejor traducción de muchas que se han hecho”¹⁹. Las palabras del arzobispo hacen pensar que la transposición de una lengua a la otra había sido delicada:

Como la perfeccion de una lengua respecto de otra està en razon de la civilización y cultura de la nacion que la usa, no puede la Quechua igualar la riqueza y gallardía de la Española; asi las ideas que esta expresa por palabras simples y particulares, las significa la otra por voces compuestas y largos circumloquios. Yo bien sè que una parafrase no es traduccion sino comentario; pero no

¹⁹ Las Heras al ministro de Ultramar, Lima, 20 de diciembre de 1813, AGI, Lima, leg. 1568. Citada en RIVET, Paul y Georges DE CRÉQUI-MONTFORT, *Bibliographie des langues aymará et kiçua*, tomo I, p. 247.

queda otro recurso al traductor para explicar al sentido quando los idiomas no tienen igual abundancia. Esto se palpa en la adjunta proclama: lleno de pensamientos sublimes, de ideas abstractas y desconocidas al lenguaje indico ha sido preciso sacrificar la valentía al sentido y la elegancia, à la inteligencia; sin embargo los conocedores confesaràn siempre que la segunda columna ostenta toda la hermosura de que fue capaz el idioma del imperio de los Quechuas²⁰.

Este “idioma del imperio de los Quechuas”, del cual el arzobispo elogia la “hermosura”, había sido adoptado por el Tercer Concilio de Lima (1582-1583) para servir de instrumento de evangelización y de catequización. Una rica producción literaria que incluía, entre otros, sermones y obras de teatro había florecido a lo largo de los siglos XVII y XVIII. Documentos como la *Proclama a los habitantes de Ultramar* atestiguan la permanencia de esta tradición quechua purista al principio del siglo XIX. Y no se debe olvidar que la *Proclama* estaba destinada a ser leída en alta voz en las iglesias, como lo confirman las palabras del obispo de Huamanga en la carta enviada el 8 de marzo de 1814 al ministro de Ultramar: “Los curas ya se los han leído a los indios de sus curatos”²¹.

No es pues sorprendente encontrar en nuestro texto numerosos préstamos del lenguaje pastoral. Así, en varias ocasiones el autor se dirige a los indios llamándolos *wawaykuna* “mis hijos”, como en esta apóstrofe oratoria: *Ichaqa, a wawaykuna! España mamaykiq mutmun willinankuna*, literalmente “Pero...¡oh, mis hijos! tiernos brotes de vuestra madre España”, que traduce “Pero ¡oh Españoles de América y Asia!”. El término *wawaykuna* reemplaza aquí el tradicional *churiykuna* —*churi* designando específicamente al hijo del padre en contraposición a *wawa* que designa al hijo de la madre (aquí la “madre España” y la “Santa Iglesia”)—, empleado habitualmente por los predicadores para dirigirse a sus feligreses indígenas²². Su fuerte connotación afectiva —acentuada en nuestra frase por la modalidad exclamativa—, expresa de forma enfática la implicación emocional de la persona que habla. Pero, al utilizar este término, el autor de

²⁰ En RIVET, Paul y Georges DE CRÉQUI-MONTFORT: *Bibliographie des langues aymará et kiçua*, tomo I, p. 247.

²¹ AGI, Lima leg. 1577: Cartas del obispo de Huamanga, 1814; Carta del obispo José Vicente, 8 de marzo de 1814. Agradezco a César Itier y a Cecilia Méndez por haberme señalado la existencia de este documento.

²² Véase, por ejemplo, los *Sermones de los misterios de nuestra santa fe católica en lengua castellana y la general del Inca* de Fernando de Avendaño (1649). Disponible en: <http://www.langas.cnrs.fr> [consultado el 12 de febrero de 2016]

la *Proclama* modifica el estatus de sus interlocutores, poniéndolos en una relación de subordinación filial.

Ahora bien, es sabido que los indios eran tradicionalmente considerados por la ideología colonial como “menores de edad”, incapaces de tomar decisiones propias y válidas sin ser guiados y aconsejados. Esto ocurría en todos los ámbitos, tanto en el religioso como en el político y económico, y servía de argumento para justificar la permanencia española en América y su dominación sobre los naturales²³. Sin embargo, la paradoja de la traducción quechua de la *Proclama* es que, por un lado, afirma que los indios tienen los mismos derechos que los españoles: *Ñamari kunanqa español wiraqucha ñisqaña llapanchispas kanchis. Riqsikunanchisñan llapapas pi kasqanchista*, literalmente “Desde este momento somos todos españoles viracochas²⁴. Desde este momento sabemos todos quienes somos”. Pero, por otro lado, les recuerda que *Jesu Christo Diosninchispa churinmi kanchis, Santa Iglesiaq wawan [...] Ñataqmari Reyninchispaq awki don Fernando qanchis kaqta Diospa qayllanpi riqsinchis, pi pin payman qatikunanqa chaytawanpas*, es decir, “somos los hijos de Dios Jesús Cristo, los hijos de la Santa Iglesia [...] Reconocemos, en presencia de Dios, a nuestro rey, el señor don Fernando VII, y a sus sucesores”. Estas frases traducen con bastante fidelidad los enunciados españoles “sabe [el español libre] que tiene asegurada exclusivamente su religión [...] Y ha jurado a Fernando VII por su rey, demarcando también la línea de su sucesión”. Lo que hace la diferencia es que en el texto castellano no hay ninguna referencia explícita a Dios ni a la Iglesia. Unas líneas antes, el autor había presentado al rey como un *[h]uk khuyapayaq yaya, huk llamp'u sunqu tatahinañan uywawasun*, “un padre amoroso [que] nos criará desde ahora como un padre de corazón tierno”. *Khuyapayaq yaya*, “padre amoroso”, era, y todavía es, una de las denominaciones de Dios²⁵, como lo atestigua el nombre del personaje alegórico del

²³ Véase a este propósito ESTENSSORO FUCHS, Juan Carlos: *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú. 1532-1750*, Lima, Travaux de l'Institut Français d'Études Andines, 2003.

²⁴ La palabra “viracocha” (*wiraqucha*), nombre de una antigua divinidad precolombina a la cual fue atribuida erróneamente la función de “creador de todas las cosas”, fue uno de los términos utilizados en la primera evangelización para nombrar a Dios. Asociada en el siglo XVI a “los que adoraban a Viracocha”, es decir los españoles, a lo largo del tiempo llegó a designar a éstos últimos en oposición a los indios. Véase el estudio diacrónico del teónimo “Viracocha” en ITIER, César: *Viracocha o el Océano. Naturaleza y funciones de una divinidad inca*, Lima, IEP-IFEA, 2013, pp. 18-24.

²⁵ En el diccionario de González Holguín, se encuentra *Cuyay* “El amor, y la compasión”, *Cuyaycuni* “Hazer bien y darde gracia algo, y amar haziendo algun bien” y *Cuyapayani* “Auer misericordia, o

Khuyaq Yaya, “Padre misericordioso”, que figura en el *auto sacramental* de Juan de Espinosa Medrano *El hijo pródigo* (ca. 1670)²⁶. Al designar a Fernando VII con uno de los apelativos de Dios, el autor reafirma a la vez la legitimidad divina del rey y la sujeción de los indios a la Corona española. La adhesión al gobierno de Cádiz, que se espera de ellos, no es presentada aquí como una libre elección propuesta a los nuevos ciudadanos que son los indios, sino más bien como una obligación frente a la ley humana y divina impuesta a los vasallos cristianos del rey.

Para el autor de la versión quechua de la *Proclama*, la misión evangelizadora de la Iglesia no está terminada. Al explicar a los pueblos autóctonos del Perú cuáles son los beneficios que les aporta la Constitución y “convertirlos” a este nuevo Evangelio, la Iglesia no hace más que cumplir su papel tradicional de guía espiritual y política al servicio del rey. Como lo recuerda Víctor Peralta:

[L]a oratoria sagrada en el mundo hispánico siempre se cuidó de identificar la defensa del altar con la lealtad y subordinación al trono imperial. Ello explica que no fuese ninguna novedad que los religiosos se implicaran en la defensa de los monarcas cuando estos resultaban atacados en su derecho de reinar absolutamente sobre sus súbditos por la gracia de Dios²⁷.

A pesar de que la defensa y protección de la fe católica que la Constitución de Cádiz garantizaba había permitido el apoyo de eclesiásticos como el arzobispo de Lima Bartolomé de las Heras, el liberalismo hispánico siempre fue mirado con recelo por la alta jerarquía clerical. Y no es sorprendente que, al volver Fernando VII a su trono y abrogar la Constitución en 1814, la Iglesia haya acogido con satisfacción el retorno del estatus anterior a la invasión francesa. No sorprende tampoco que los religiosos que tradujeron la *Proclama* en varias lenguas indígenas no hayan renunciado a usar la retórica conservadora tradicional con la que estaban familiarizados. El tono paternalista adoptado por el autor del texto quechua es pues perfectamente acorde con la fórmula

compasion”. GONZÁLEZ HOLGUÍN, Diego: *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua qquichua o del Inca*, Lima, Francisco del Canto, 1608, p. 64. Disponible en: <http://www.archive.org/stream/vocabulariodelal01gonz#page/n5/mode/2up> [consultado el 8 de marzo de 2015].

²⁶ ESPINOSA MEDRANO, Juan de: *El hijo pródigo*, en MIDDENDORF, Ernst, *Dramatische und lyrische Dichtungen der Keshua-Sprache*, Leipzig, Brockhaus, 1891, tomo 4, pp. 1-92.

²⁷ PERALTA RUIZ, Víctor: “Sermones y pastorales frente a un nuevo lenguaje político. La Iglesia y el liberalismo hispánico en el Perú (1810-1814)”, en HÉBRARD, Véronique y Geneviève VERDO (eds.), *Las independencias hispanoamericanas*, p. 118.

de clausura, tomada del lenguaje pastoral, *Diostaq munachun. Amen*, “Que Dios lo quiera. Amen”, que está por supuesto ausente del original español.

Pero donde el traductor despliega todo su talento para manejar metáforas bíblicas, es en el retrato de Napoleón. En las obras de carácter didáctico y edificante del teatro quechua colonial, el personaje del Diablo aparece siempre bajo los rasgos de un rico forastero, que logra convencer al protagonista de la comedia de que le venda su alma y sea su esclavo para la eternidad²⁸. Este retrato conviene muy bien a Napoleón, que en el texto español de la *Proclama* ya encarnaba implícitamente a Satán, el Enemigo por antonomasia. Traduciendo literalmente, el autor del texto quechua lo presenta como un *mana riqsisqa awqa*²⁹, “un enemigo desconocido”, originario de una *manayupay pachamanta*, “una tierra desconocida”. Unas líneas más abajo, lo califica igualmente de *iskay-uya*, “hipócrita” (literalmente “persona de doble cara”) y de *llulla awqa*, “enemigo mentiroso”, expresiones que no figuran en el texto español pero que eran empleadas tradicionalmente para designar al demonio, tanto en los sermones como en las obras del teatro quechua colonial³⁰. El autor añade que ese enemigo llegó a España *ñuqanchisman sutkhumuspa*, “deslizándose entre nosotros”. El verbo *sutkhu-*, cuya significación es la de “introducirse, infiltrarse”, sugiere aquí la idea de un acto llevado a cabo disimuladamente y con mala intención. Pero el verbo *sutkhu-* puede evocar también el movimiento de un animal sin patas, ondulante y viscoso como la serpiente que, en la tradición católica, adquiere la doble identidad del seductor de Eva y del dragón infernal. Más adelante en el texto, la comparación está claramente expresada: *huk manchay amaruhina chay awqa Napoleon(pa)*, “(de) este enemigo Napoleón que es como una serpiente espantosa”. Y vale la pena recordar que es bajo el término de *amaru* —nombre de una serpiente mítica precolombina de los Andes—, que la Iglesia peruana designaba a la serpiente bíblica, símbolo del demonio³¹. La analogía metafórica se prolonga en la

²⁸ Véase MARTIN, Rossella: “Quespillo et ses compagnons: la figure du *gracioso* dans le théâtre quechua colonial”, en *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 2014, tomo 43, n° 2, pp. 311-333.

²⁹ Sobre el concepto de *awqa*, cfr. en este volumen ITIER, César: “*Awqa* ‘tirano’, ‘opresor’: un concepto básico de las proclamas en quechua y aimara de las guerras de la independencia”.

³⁰ Véase ITIER, César: “*Awqa* ‘tirano’, ‘opresor’”.

³¹ *Amaro*, “Dragon, Serpiente”, en GONZÁLEZ HOLGUÍN, Diego: *Vocabulario*, p. 16. En la traducción en lengua tzotzil de la *Proclama*, Napoleón es comparado a la serpiente cornuda de la tradición precolombina mesoamericana. Véase LAUGHLIN, Robert M.: *Beware the Great Horned Serpent!*, pp. 159-161.

narración de la invasión francesa, donde las imágenes apocalípticas están ampliadas y reforzadas respecto a la versión española. Es así que *chay manayupay yawar maki wallawisankuna*, “las innombrables legiones con las manos ensangrentadas”, *yawarpi qhuspaspa hukllatan hurqun*, “degüellan a los otros [sus enemigos] revolcándolos en la sangre” y obligan a los españoles a *nina phuqchiypi, yawar mayupi wañuyta kikiyku maskanaykupaq*, “buscar ellos mismos la muerte en un desbordamiento de fuego, en un río de sangre”.

El traductor entendió bien que para que el mensaje de la *Proclama* tuviera un verdadero impacto sobre las poblaciones indígenas había que movilizar sus emociones produciendo un efecto de creencia. El uso que hace de la propaganda política se encuentra así con las fuentes etimológicas de la palabra: las verdades de la fe que deben ser difundidas³². Al recurrir a muchos términos del vocabulario pastoral, no sólo acerca su lenguaje al de los sermones sino que confiere un carácter sagrado al documento. Para volver más humano e interesante el relato de los acontecimientos históricos que llevaron al nacimiento de las Cortes de Cádiz, da magnitud a los datos narrativos y hace del conflicto entre los españoles y los franceses un teatro moral, en donde el Bien lucha contra el Mal.

3. 2 El arte de contar historias y el mito del Salvador

En la versión quechua de la *Proclama*, la descripción de la invasión francesa tiene una dimensión dramática que falta en el texto español. El traductor no sólo quiere contar los eventos históricos, sino también “mostrarlos” como si estuvieran produciéndose delante de los ojos de un público. Para crear la ilusión de la representación, integra en su narración notaciones topográficas que toman el valor de indicaciones escénicas como, en este pasaje, la referencia a los Pirineos: *Iskaypachak chunka waranqa hillap'ata ñawparichikuspan Pirineo qaqakunaq wank'ankunapi rikhurimurqan munayñinta rurananchispaq. Chay patamantam ñuqanchispa qullunanchista unanchamurqan qaparispa*, literalmente: “El [Napoleón] apareció en medio de las rocas erguidas de los Pirineos detrás de doscientos mil fusiles, para que hiciéramos su voluntad. De estas

³² El gerundivo latino *propaganda* designa lo que, de la fe, debe ser propagado, a saber, creencias, misterios, leyendas de los santos, cuentos y milagros. La palabra tiene su origen en una congregación de cardenales, la *Congregatio de propaganda fide*, creada en 1622 por el papa Gregorio XV para fomentar el desarrollo de las misiones católicas en el extranjero.

alturas, nos condenó a desaparecer”. Ninguna referencia a los Pirineos se encuentra en el texto español, mucho más sobrio: “Al frente de doscientas mil bayonetas nos ofreció la paz, publicó el decreto de nuestra proscripción”. El traductor agrega además a su narración muchos deícticos, o sea elementos lingüísticos que señalan personas o lugares y orientan la mirada en el espacio, como los adjetivos y pronombres demostrativos *kay*, “esto”, y *chay*, “aquello”. Allí donde el relato español cuenta los hechos en la tercera persona plural (los españoles), el relato quechua prefiere el pronombre de primera persona plural *ñuqanchis* “nosotros”. Al utilizar este pronombre, que incluye al interlocutor, en lugar del otro pronombre de primera persona plural *ñuqayku*, que lo excluye, el narrador convierte a los indios en personajes de su historia, implicándolos ficticiamente en los sucesos de España.

Para engendrar compasión y empatía, trata de situar los acontecimientos en un contexto familiar para sus destinatarios. A este efecto, cuando describe las tribulaciones de los españoles, se sirve de imágenes prestadas de la tradición oral andina. Lo que en la versión original de la *Proclama* se parece a un axioma “y a las mayores desgracias mayor sufrimiento”, es traducido: [*c*]haychhikamanmi ichaqa sayarirqan llat'an, thanta, yarqasqa, wasinta warminta churinta purunpi, yunka ch'aprakunaaq llanthunpi haqispa, que significa “en aquel momento, [los españoles] dejaron casa, mujer e hijos y se levantaron desnudos, harapientos, hambrientos en la sombra de la yunga espesa”. La palabra *yunka* designa a uno de los pisos ecológicos andinos, los valles cálidos que se encuentran en la vertiente amazónica de los Andes. En cuanto a la palabra *llanthu*, “sombra”, su protección es invocada por los amantes que se fugan en numerosos huaynos, un género de cantos muy popular en los países andinos³³. También bajo la sombra protectora de la yunga encontraron abrigo los *hintil* —los ancestros gentiles que vivían a la luz de la luna—, para evitar los rayos mortales del primer sol³⁴, así como los indios que huían de las violencias de los conquistadores. Entre ellos, cabe señalar a los últimos cuatro Incas que gobernaron sobre un efímero imperio en Vilcabamba (ca. 1537–1572). La imagen de la sombra protectora, tan rica en resonancias culturales y emocionales para los pueblos andinos, aparece otra vez asociada a las Cortes de Cádiz: *Yachantaqmi kunan llapa*

³³ Véase ESCOBAR, Gloria y Gabriel: *Huaynos del Cuzco*, Cuzco, Editorial “Garcilaso”, 1981.

³⁴ Sobre el mito de los *hintil*, véase IHER, César: *La littérature orale quechua de la région de Cuzco, Pérou*, Paris, Éditions Karthala et INALCO, 2004, pp. 20-33.

runakunapas hatun kasqanta hinantin llaqtakunaq huñukuyñinpi llanthunpiwanpas kawsasqanta, “Ahora, todos los hombres saben que son adultos y que viven bajo la reunión de todas las provincias y bajo su protección”, que traduce el enunciado español “Sabe que no ha de faltarle el antemural de su libertad en la reunión anual de las Cortes”.

En su misiva al ministro de Ultramar, el arzobispo de Lima había justificado el recurso a la paráfrasis debido a la falta de vocabulario de la lengua quechua, en particular en lo que se refería a “ideas abstractas [...] desconocidas al lenguaje indico”. Es probable que, al emplear una paráfrasis para traducir “Cortes” (*hinantin llaqtakunaq huñukuyñinpi*, “la reunión de todas las provincias”), el autor del texto quechua quisiera evitar palabras que habrían podido resultar oscuras para sus destinatarios. Pero no por eso decide reemplazar casi todas las ocurrencias de los términos “gobierno” y “ministerio” por el grupo nominal *Ministro Ultramar*, que la ausencia de la preposición “de” hace parecerse en quechua a un nombre propio. Al sustituir una institución por un individuo, el traductor probablemente quiere simplificar su discurso pero, sobre todo, quiere oponer al mito del Enemigo Napoleón otro mito, el del Protector, el Guía providencial, el Salvador de la Nación. El ministro de Ultramar —que es también quien encargó la traducción de la *Proclama*— es la persona ideal para encarnar la figura del Héroe, alrededor del cual pueda cristalizarse la esperanza y la adhesión emocional de los americanos. Y para que estos sean más receptivos a sus argumentos, el autor sobrepone al mito universal del Protector un mito local, con el que los pueblos indígenas del Perú tenían vínculos muy especiales.

3.3 Comprender el presente y construir el futuro a través de la fábula antigua: los mitos del regreso del Inca y de la Edad de Oro

A lo largo de los tres siglos de colonización española, la figura del Inca había tenido dimensiones políticas y simbólicas muy distintas, como lo atestigua la rica producción iconográfica que se originó a partir de ella³⁵. Las autoridades coloniales se sirvieron de su imagen para legitimar la Conquista, acusando a los antiguos soberanos del Perú de ser tiranos que habían sometido a los pueblos autóctonos o, al contrario, presentándolos como los ilustres predecesores de los monarcas españoles, a quienes

³⁵ Un buen resumen de los diferentes significados que ha tenido la figura del Inca a lo largo del tiempo, se encuentra en MAJLUF, Natalia: “De la rebelión al museo: Genealogías y retratos de los incas, 1781-1900”, pp. 252-319.

habían legado su trono graciosamente. Para las elites indígenas, y en particular para la nobleza del Cuzco, poder demostrar sus vínculos genealógicos con los señores del antiguo Tahuantinsuyo significaba estar exentas del pago de tributos y de la *mita*. A partir de la segunda mitad del siglo XVII y a lo largo de todo el siglo XVIII, el movimiento conocido bajo el nombre de “Renacimiento inca”³⁶ —del cual las artes figurativas fueron el principal medio de difusión— hizo de la civilización incaica el objeto de una evocación nostálgica e idealizada, presentándola como una suerte de Edad de Oro en la cual los hombres vivían felices bajo el gobierno de reyes sabios y justos. Ese pasado mitificado revive bajo la pluma de Antonio Valdez, en la célebre comedia en lengua quechua *Ollantay* (1782)³⁷. Asustadas por el alcance subversivo de la imagen del Inca en la época de la Gran Rebelión de Túpac Amaru II (1780-1781) —quien había tomado prestado el nombre del último Inca de Vilcabamba para levantar a los pueblos indígenas—, las autoridades virreinales habían prohibido la exposición de retratos de Incas en todos los lugares públicos. Recuperada después por los independentistas, la figura del Inca fue aprovechada por el diputado de la junta de Buenos Aires Juan José Castelli, quien, a lo largo de las campañas llevadas a cabo en el Perú (1810-1811), se hacía anunciar por sus emisarios como “el rey Castel”, “el rey Inca”, “el Inca”³⁸.

Imitando el ejemplo de los independentistas de Buenos Aires con el fin de obtener el apoyo indígena, el autor de la versión quechua de la *Proclama*, decide dar una nueva vida a la figura muy controvertida del Inca. Por eso, confiere al ministro de Ultramar los títulos honoríficos de *awki*, “príncipe”, y *apu*, “señor”, con los que se designaba a los soberanos y a los nobles del antiguo Tahuantinsuyo³⁹; incorpora en el texto numerosos arcaísmos léxicos que hacen referencia a la civilización incaica, como las palabras *hamawt’a*, “sabio”, *wallawisa*, “soldado” y *piñas*, “prisionero”, frecuentemente encontradas en *Ollantay* y las otras comedias del teatro quechua colonial. En la guerra que los opone a los franceses, los españoles construyen *pukara*, fortalezas

³⁶ El estudio fundador sobre el ‘Renacimiento inca’ es el de ROWE, John Howland: “El movimiento nacional inca del siglo XVIII”, en *Revista Universitaria*, Cuzco, XLIII (107), 1954, pp. 17-47.

³⁷ Véase MARTIN, Rossella: *Ollantay. Trajectoire d'un mythe littéraire andin (XVIIIe-XXIe siècles)*, 2 tomos, tesis de doctorado, Institut National de Langues et Civilisations Orientales, 2007.

³⁸ CHASSIN, Joëlle: “Comment rallier les foules à la Révolution?”, p. 161.

³⁹ *Apu*, “Señor grande o juez superior, o Curaca principal, çapay apu, Rey”; *Auquicuna*, “Los nobles hidalgos señores”, en GONZÁLEZ HOLGUÍN, Diego: *Vocabulario*, p. 23 y p. 31.

precolombinas, y combaten con *champi*, porras de bronce, y *maqana*, porras de piedra. De este modo, el Perú se convierte en la *America inkaq suyun*, “el territorio inca [dentro] de América” y los indios en los *inkaq hawayñinkuna*, “los descendientes de los incas”, denominados también *[ñ]awpa inkakunaq allpanpi tiyaq*, “los habitantes de la tierra de los antiguos incas”, y *ñawpa inkakunaq suyunpi kawsaq*, “los que viven en el territorio de los antiguos incas”, a quienes el autor saluda en nombre de la “madre España” *inka wawaykuna*, “mis [queridos] hijos incas”.

Todas estas alusiones a los incas y su brillante civilización no sólo tenían como objetivo halagar el sentimiento identitario de los pueblos autóctonos del Perú, sino que jugaban también hábilmente con un mito local, ya utilizado por líderes indígenas como Juan Santos Atahuallpa y Túpac Amaru II: el del regreso del Inca. Según este mito, de la cabeza cortada del último Inca germinaría algún día el cuerpo de un nuevo soberano, para que el Perú pueda volver finalmente a sus señores naturales⁴⁰. La representación idílica de la vida que espera a los pueblos indígenas gracias a las reformas del ministro de Ultramar —presentado como una suerte de Inca reencarnado—, parece inspirarse directamente en este mito, así como en la visión idealizada de la civilización incaica transmitida por los *Comentarios reales* (1609). La edición de 1723⁴¹ de la obra de Garcilaso de la Vega había encontrado un amplio éxito tanto en Perú como en Europa, y más particularmente en Francia donde ilustres representantes del movimiento de la Ilustración se dejaron seducir por la utopía andina de Garcilaso⁴². Esta podría ser la razón por la cual, después de haber formulado algunas observaciones rápidas sobre la importancia de la educación de los niños, el traductor de la *Proclama* se extiende difusamente sobre la agricultura y la ganadería, es decir los dos pilares de la economía incaica. Multiplica los detalles relativos a productos y actividades específicas y recuerda

⁴⁰ Al respecto existía una profecía, relatada por el aventurero inglés Walter Raleigh, según la cual los incas habrían reconquistado el Perú gracias a la ayuda militar de Inglaterra. Esta profecía, citada en el prologo a la edición de 1723 de los *Comentarios reales* de Garcilaso de la Vega, había gozado de una larga difusión en Perú. RALEIGH, Walter: *The Discoverie of the large, rich and bewtiful Empyre of Guiana, with a Relation of the great and golden Citie of Manoa, wich the Spaniards call El Dorado*, Londres, Robert Robinson, 1596. Sobre el mito del regreso del Inca y su explotación a lo largo del tiempo, véase FLORES GALINDO: Alberto, *Buscando un inca. Identidad y utopía en los Andes*, Lima, Editorial Horizonte, 1988.

⁴¹ INCA GARCILASO DE LA VEGA: *Primera parte de los Comentarios Reales*, Nicolás Rodríguez Franco, Madrid, 1723.

⁴² Cabe señalar entre los autores del Siglo de las Luces que tejieron en sus obras el elogio de la civilización incaica a Madame de Grafigny (*Lettres d'une Péruvienne*, 1747), Voltaire (*Candide*, 1759) y Marmontel (*Les Incas*, 1777).

que [m]anam kanqachu qillakuna, “no habrá perezoso”. Los que han leído los *Comentarios* saben que su autor repite, a lo largo de la obra, que los incas no toleraban la pereza y que toda la población del Tahuantinsuyo contribuía al bien común desempeñando sus tareas con diligencia. El bienestar de cada súbdito era el bienestar de todos, pues el trabajo colectivo constituía el fundamento del desarrollo económico inca como de su código moral. Del mismo modo, el traductor de la *Proclama* insiste en que [q]illakuna llank'akunqa, mana kallpayuq wakchakunapas tarinqataqmi wasinkunata mikhuytawanpas mana llakiy purinanpaq, “los perezosos trabajarán y los pobres sin fuerzas encontrarán casa y comida para vivir sin sufrimiento”. Este tema no figura en la versión española de la *Proclama* pero se hace eco de la declaración, muchas veces repetida en los *Comentarios*, que los pobres (*wakcha*) y los inválidos (*mana kallpayuq*, “los que no tienen fuerza”) podían contar con la ayuda del Estado y de toda la comunidad: “En el labrar y cultivar las tierras también había orden y concierto. Labraban primero las del Sol, luego las de las viudas y huérfanos y de los impedidos por vejez o por enfermedad: todos éstos eran tenidos por pobres, y por tanto mandaba el Inca que les labrasen las tierras”⁴³.

Al exaltar la memoria de este pasado idealizado, en el cual se confunden la historia y la leyenda, la nostalgia de la felicidad perdida y la esperanza de su regreso, el traductor de la *Proclama* quiere construir una visión del futuro que sus destinatarios puedan compartir. Al mismo tiempo, quiere legitimar ante sus ojos el único combate susceptible de asegurar la resurrección de esta Edad de Oro desaparecida, el de las Cortes de Cádiz y su Constitución.

4. Conclusión

En su estado actual, el *corpus* de las actas bilingües español-quechua relacionadas con el proceso de independencia hispanoamericana comprende unos catorce documentos. Éstos constituyen otros tantos testimonios de la preocupación de sus autores por la recepción de las poblaciones nativas. La necesidad de involucrarlas en los acontecimientos históricos en curso se refleja en la búsqueda de argumentos persuasivos y de los medios retóricos más eficaces para expresarlos, como ha revelado el

⁴³ INCA GARCILASO DE LA VEGA: *Comentarios reales* (A. Miró Quesada, (ed.)), Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1976, tomo I, libro V, cap. II, p. 217.

análisis de la *Proclama a los habitantes de Ultramar*. Su orientación política podría explicar tal vez por qué, pese a la necesidad de aclarar conceptos políticos “modernos”, tanto Mosquera como el traductor anónimo acuden a mecanismos enunciativos pertenecientes a la tradición literaria del Antiguo Régimen. Lo que muestra claramente la deuda contraída por el texto quechua con el lenguaje pastoral de la Iglesia.

Para recrear la *Proclama* en una lengua y una cultura distintas, el traductor debió producir un segundo texto. Para elaborar un discurso susceptible de convencer y persuadir a los nuevos destinatarios del documento, debió remplazar un universo simbólico por otro. Aunque las dos versiones de la *Proclama* buscan construir lo que podríamos definir como una teología moral de lo político, las religiones que profesan difieren profundamente. Religión del Progreso y de la Unidad de la Nación en el texto de Mosquera, cuyo vocabulario se organiza alrededor de algunas palabras claves como “gobierno”, “libertad”, “constitución”; religión como sistema de valores y de creencias en el texto quechua, donde el vocabulario de los sermones se mezcla con arcaísmos léxicos que evocan un pasado incaico nostálgicamente idealizado. Todo el interés de este “texto segundo” reside justamente en su parte de diferencia, que aporta sentidos distintos y dimensiones nuevas al contenido del documento. Lejos de percibir la traducción de la *Proclama* como una pérdida, hay que interpretarla como un enriquecimiento. Por eso es tan importante abordar el estudio de las actas políticas en lenguas indígenas del siglo XIX tratando de elucidar la naturaleza y las funciones de los cambios operados por los traductores.