

COLECCIÓN ESTUDIOS ANDINOS

# Cómo piensan los “indios”

Los intelectuales andinos coloniales  
y la cuestión del racismo

Gonzalo Lamana





**Cómo piensan los “indios”**  
Los intelectuales andinos coloniales  
y la cuestión del racismo

*Colección Estudios Andinos 30*

Dirigida por Marco Curatola Petrocchi

Cómo piensan los “indios”  
Los intelectuales andinos coloniales  
y la cuestión del racismo

Gonzalo Lamana



**FONDO  
EDITORIAL  
PUCP**

*Cómo piensan los “indios”. Los intelectuales andinos coloniales y la cuestión del racismo*  
Gonzalo Lamana

© Gonzalo Lamana, 2022

Publicado originalmente como *How “Indians” Think. Colonial Indigenous Intellectuals and the Question of Critical Race Theory*

The University of Arizona Press, Tucson

© The Arizona Board of Regent, 2019

De esta edición:

© Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2022

Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú

feditor@pucp.edu.pe

www.pucp.edu.pe/publicaciones

© Centro Bartolomé de Las Casas (CBC), 2022

Pasaje Pampa de la Alianza 164, Cusco

cbc@apu.cbc.org.pe

www.cbc.org.pe

© Center for Latin American Studies, University Center for International Studies,  
University of Pittsburgh, 2022

4200 Wesley W. Posvar Hall, Pittsburgh, PA, 15260

clas@pitt.edu

Imagen de cubierta: *Santiago en el asedio del Cusco*, Escuela cuzqueña, siglo XVIII.  
Museo Histórico Regional del Cusco, Casa del Inca Garcilaso de la Vega.

Cuidado de la edición, diseño de cubierta y diagramación de interiores:  
Fondo Editorial PUCP

Primera edición: febrero de 2022

Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente,  
sin permiso expreso de los editores

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N°

ISBN:

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

*Uno escribe con el fin de cambiar el mundo, sabiendo perfectamente bien que probablemente no podrá. Pero sabiendo también que la literatura es indispensable para el mundo... El mundo cambia según la manera en la que la gente lo ve, y si uno altera, aunque solo sea un milímetro, la manera en la que una persona o la gente miran la realidad, entonces puede cambiarla.*

James Baldwin, *The New York Times*, 23 de septiembre, 1979



# Índice

Prólogo a la edición peruana	11
Prefacio y reconocimientos	15
Introducción: Cómo piensan los “indios”	19

## PARTE I

### LAS IDEAS ESPAÑOLAS ACERCA DE LOS INDIOS

#### *Capítulo 1*

Una inteligencia material	45
---------------------------	----

## PARTE II

### LA *NUEVA CORÓNICA Y BUEN GOBIERNO* DE GUAMAN POMA DE AYALA

#### *Capítulo 2*

Historia, raza y gracia para la gente que ve el mundo a través de la blanquitud	83
--	----

#### *Capítulo 3*

El presente colonial explicado a hombres ciegos que están cabeza abajo	121
--	-----

## PARTE III

### LOS *COMENTARIOS REALES DE LOS INCAS* DE GARCILASO DE LA VEGA

#### *Capítulo 4*

Los <i>Comentarios reales de los incas</i> ; o lo que realmente pensamos acerca de lo que piensas y lo que hacemos con ello	147
--	-----

<i>Capítulo 5</i>	
Relatos del inframundo e indios impensables	175
Conclusiones	211
Bibliografía	221

## Prólogo a la edición peruana

El libro que los lectores tienen en sus manos trata de las ideas españolas sobre sí mismos y sobre los “indios” en la segunda mitad del siglo XVI en los Andes, y de cómo intelectuales indígenas, como Guaman Poma de Ayala o Garcilaso de la Vega, entendieron sus efectos y respondieron a las mismas. El argumento central es que, de acuerdo a estos dos pensadores, las relaciones sociales del mundo en que vivían estaban permeadas por formas de discriminación cuyas causas se asemejaban a lo que hoy en día llamamos racismo y colonialidad. Y no solo ofrecieron análisis sofisticados de esa realidad, con ejemplos punzantes y complejos de las distintas formas de discriminación que la caracterizaba, sino que también ofrecieron soluciones cuya premisa común fue que, para cambiar el mundo, era imprescindible cambiar la forma en que la gente le daba sentido. Lo que parecía normal, debía dejar de serlo –y viceversa.

La presente edición es, en su mayor parte, la traducción del libro publicado en inglés por la University of Arizona Press en diciembre de 2019. Las diferencias son algunos cambios menores al texto y el agregado de algunas referencias bibliográficas que pueden servir para aquellos lectores que quieran explorar algunos de los temas tratados con mayor profundidad. Es para mí un gran honor que este libro sea publicado por dos prestigiosas editoriales como lo son El Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP) y el Centro Bartolomé de las Casas (CBC). Quiero agradecer, en especial, el apoyo y la colaboración que la idea de publicar este libro en español recibió de Marco Curatola Petrocchi y de Anael Pilares. La necesidad de hacerlo se volvió muy clara para mí cuando presenté algunas de las ideas centrales del libro en julio de 2019 en el Cuzco. Estaba allí invitado por Marco para participar en el Seminario Interdisciplinar Pisac y en un

conversatorio sobre el libro *El estudio del mundo andino*, cuando Anael sugirió que diera una charla abierta al público un par de días más tarde. La forma en que mi presentación fue recibida, y en especial el diálogo con los asistentes que tuvo lugar esa tarde, dejaron en claro que las ideas sobre las que trata el libro no sólo eran relevantes para pensar el pasado colonial, sino que también podían ser útiles para entender el presente. Hubo comentarios de no-especialistas que estaban en la sala que fueron realmente emotivos, y que iluminaron las formas perniciosas en que el pasado puede jugar un papel importante, incluso en las experiencias más íntimas de la vida de la gente. Vaya este libro como una continuación de ese diálogo, y con la esperanza de que sea útil.

A partir de ese día traducir el texto del inglés al español y conseguir que el libro fuera publicado en el Perú fue para mí una prioridad. Por el apoyo económico que dieron a la traducción, expreso mi agradecimiento al Center for International Studies, al European Studies Center y, muy especialmente, al Center for Latin American Studies (CLAS), todos de la University of Pittsburgh. El CLAS también se mostró dispuesto e interesado en contribuir a la diagramación del libro, estableciendo así relaciones de cooperación con la PUCP y el CBC, por lo cual agradezco en especial a Manuel Antonio Román.

La traducción del inglés al español fue hecha por Aroma de la Cadena y Eloy Neira Riquelme, cuyo profesionalismo quiero destacar. Durante el proceso de traducción fue difícil encontrar el equivalente español de algunos términos específicos. Si bien la forma en que la mayoría de estos términos son usados está explicada en el texto, considero útil realizar algunas aclaraciones. El primer concepto es “whiteness.” Aunque la traducción más directa hubiera sido “blancura”, hubiera acarreado el problema de que comúnmente se la asocia con el color blanco y, en especial, con la piel blanca. El término, tal y como lo usa James Baldwin, a quien sigo, se refiere a una forma de imaginar el mundo que no está necesariamente ligada al color de la piel de la persona que imagina. Es por eso que optamos por el término “blanquitud”, que tiene una carga previa de sentidos menor. El segundo término está directamente relacionado con el anterior, y es “blackness”. En lugar de la posibilidad de usar “negrura”, que nuevamente se centra en el color, hemos optado por “negritud”. Para Baldwin, de quien tomo el uso del término, expresa una condición, el resultado de tener que enfrentar la blanquitud, y evoca un tipo especial de resiliencia y autoconciencia que exige sobrevivir al primero. El tercer término es “survivance”, tomado de Gerald Vizenor. La única traducción razonable es “supervivencia”, pero Vizenor no se refiere ni sólo a la supervivencia física (que en inglés es “survival”), ni sólo al acto de resistir frente a la adversidad. *Survivance*

tiene para él una dimensión positiva, de creación, de juego, de producción de narrativas que crean un sentido de comunidad, de historias que explican el pasado y el presente y es, por tanto, algo que va más allá (aunque no es independiente) de solo una reacción ante la opresión. Para distinguir este sentido del término del que comúnmente “supervivencia” tiene en español, cada vez que la palabra está usada en lugar de “survivance” está seguida, entre paréntesis, por “Vizenor sensu”. El cuarto y último término que necesita cierta explicación es “doubleness”, que hemos optado por traducir como “dobleidad”, en lugar de “dualidad”. Doubleness apunta a los dobles sentidos de ciertas expresiones, a múltiples niveles de significado que son puestos en juego simultáneamente, con distintas intenciones y dirigidos a distintas personas, y que no son ni complementarios ni excluyentes, como la idea de dualidad sugiere o a menudo implica.

En cualquier caso, la elección específica de ciertos términos, y las ideas presentadas en el libro en general, son intentos de contribuir tanto a repensar el pasado en sí como a que ese pasado sirva para imaginar de manera distinta el presente, y también el futuro.



## Prefacio y reconocimientos

Este libro trata acerca del pensamiento racial y la colonialidad en las obras de dos importantes intelectuales indígenas andinos de principios del siglo XVII: Felipe Guaman Poma de Ayala y Garcilaso de la Vega, el Inca. Investiga las maneras en las que ellos concibieron las tensiones y contradicciones del mundo colonial y cómo buscaron cambiarlo, posibilitando así otros futuros. Inicialmente, mi proyecto estuvo impulsado por la curiosidad. Dado que me formé como un académico sensible a las diferencias culturales (epistemológicas, ontológicas) que separan los mundos indígena y occidental, pude percibir el rol que estas distinciones desempeñaron en los textos de estos intelectuales, pero también me quedó claro que en dichos textos había muchos elementos que el marco interpretativo de dos culturas no podía explicar. Intenté primero darles sentido a estos elementos a través de un estudio en profundidad de la teología española del siglo XVI. Si bien la teología ciertamente fue de ayuda, no fue suficiente. Al pensar que los elementos discrepantes apuntaban hacia un cuestionamiento de las diferencias culturales, me volqué a la teoría decolonial y a las aproximaciones críticas a las sociedades andinas. Me ayudaron pero una vez más no fueron suficientes. Mi tercer intento recurrió a la teoría crítica de la raza, tanto de los pensadores afroamericanos como de los nativoamericanos. En ellos encontré finalmente imágenes y vocabularios que resonaban estrechamente con el material con el que yo estaba trabajando. Esta coincidencia puso de relieve el papel que el pensamiento y los sentimientos raciales tuvieron en la configuración de las interacciones sociales en los Andes, a finales del siglo XVI. A pesar de sus múltiples desacuerdos en asuntos relativos al régimen colonial, los españoles coincidían en la distinción básica que convertía en “indios” a los actores nativos: estos últimos tenían una “inteligencia material”. Incapaces de pensamiento abstracto, los indios no podían conocer las verdaderas

condiciones de su propia existencia. Por lo tanto, los españoles estaban de acuerdo en que los actos e ideas de los indios eran expresiones de su nivel primitivo de desarrollo cultural y no el resultado de elecciones razonadas —y, por lo tanto, constituían un problema que los españoles debían resolver—. Este libro desarrolla estas ideas y sentimientos raciales tempranos junto con las respuestas de Garcilaso y Guaman Poma. Sostiene que sus textos tenían el propósito de transformar el mundo mediante la alteración de la forma en la que paulatinamente, la gente le daba sentido. Como tales, eran indios de un tipo muy especial —intelectuales activistas—.

Mucha gente ha contribuido a hacer posible este libro y estoy en deuda con ellos. Si tener que revisar la propia escritura en busca de claridad es algo difícil en sí, se vuelve aún más difícil cuando se escribe en un idioma que no es el propio. Por su fino trabajo de edición y sus agudas observaciones, que a menudo me llevaron a elaborar más algunas ideas poco claras, estoy agradecido a Emily Metz Cherné. Agradezco también a los lectores anónimos por sus comentarios y sabios consejos y al equipo editorial de la University of Arizona Press por su profesionalismo. En particular, tuve la suerte de trabajar con Kristen Buckles, una editora inteligente y sensata, que siempre apoyó mi proyecto y estuvo decidida a hacerlo realidad.

Durante las múltiples encarnaciones de este manuscrito, me beneficié de comentarios que recibí en conferencias y en diálogos más sostenidos. Por todo ello, quiero agradecerles, especialmente, a Jorge Coronado, Sara Chambers, Ananda Cohen Aponte, Fernando Rabossi, Tom Rogers, Sebastián Ferrero, Kenneth Mills, Catherine Poupenny Hart, John Beverley, Fatimah Tobing Rony, Mark Possanza, Andrea Cabel García, Andrea Noble, Sebastián Zubieta y Jasmine Rault. Otros colegas me ofrecieron no solo sugerencias que me ayudaron a avanzar sino que también mostraron ser fuentes de inspiración y apoyo de largo plazo. Por eso, expreso mi gratitud a Orin Starn, Sara Castro-Klarén, Patricia Seed y Walter Mignolo.

El reiterado repensar de los principales argumentos de este libro conllevaron momentos igualmente repetidos de frustración y desaliento. Les estoy muy agradecido a Karen y Paul por ayudarme, pacientemente, a mantenerme en forma para seguir haciendo mi trabajo. Mi familia también resultó ser indispensable para navegar los altibajos del viaje de la escritura. Mis hijos, Marcell y Sebastián, constituyeron una constante fuente de alegría que me recordaba lo que es realmente importante en la vida. Mi esposa, Gabriella, no solo me brindó consejos inteligentes que pusieron los reveses momentáneos en perspectiva (la correcta),

sino que también me ayudó a articular intuiciones incipientes. Tenerlos a todos ustedes en mi vida me hace sonreír.

Parte del material incluido en este libro ha aparecido en publicaciones anteriores. Versiones tempranas de partes de los capítulos 2 y 3 han aparecido en la *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 2015, 103-116, bajo el título “Conocimiento de dios y razón natural, historia local y universal en la *Nueva corónica y buen gobierno* de Guama Poma de Ayala” y en Catherine Pouponey Hart et al. (eds.), *El Perú en su historia*, 149-166, publicado por Editions Le Manuscript, bajo el título “Colonialidad y teología en la obra de Guaman Poma de Ayala”. Asimismo, el capítulo 5 incluye una versión revisada y ampliada de “Signifyin(g), Double Consciousness, and Coloniality: The Comentarios as Theory of Practice and Political Project”, que apareció en *Garcilaso de la Vega in Dialogue with Today's World-Making*, editado por Sara Castro-Klarén y Christian Fernández, 2016, y se reimprime aquí con autorización de la University of Pittsburgh Press.

Finalmente, estoy agradecido por el apoyo financiero que hizo posible este libro. Los apoyos del Center for Latin American Studies y el University Center for International Studies de la Universidad de Pittsburgh me permitieron llevar a cabo trabajo de archivo y de revisión bibliográfica. Asimismo, el financiamiento del Richard D. and Mary Jane Edwards Endowed Publication Fund hizo posible que este libro apareciera en una edición de tapa blanda. En esta época, cuando todo lo que uno hace parece estar gobernado por consideraciones económicas, expreso mi gratitud por considerar valiosa en sí misma la difusión del conocimiento. En el mismo sentido, y de una manera más distante pero no menos importante, agradezco a mi país de origen, Argentina, por darme la oportunidad de estudiar en una excelente universidad pública y gratuita: la Universidad de Buenos Aires. Puede parecer una idea anticuada, pero creo firmemente que la educación no debe tener un precio.

Como es cierto y necesario decir, todos los errores y las carencias son solo míos.



## Introducción: Cómo piensan los “indios”

El descubrimiento, la conquista y la colonización de América marcaron el inicio de un cambio de magnitud global. Antes de 1492, el mundo estaba compuesto por diferentes áreas económicas y culturales que estaban conectadas de manera desigual o que no estaban conectadas en absoluto. Europa era marginal al circuito que tenía como centro a India y China, mientras que América era una unidad separada. Después de 1492, el mundo comenzó el largo proceso de convertirse en un único sistema interconectado. El predominio europeo, que sería el resultado final de esta transformación de siglos, comenzó con la explotación de la mano de obra, los recursos y los conocimientos de los pueblos amerindios, los cuales, a su vez, tendrían que compartir cada vez más el control sobre sus propias vidas. Lo que desde el punto de vista occidental fue el inicio de la modernidad, para aquellos ubicados en el extremo receptor fue el inicio de la otra cara de la modernidad: la colonialidad. Después de que los europeos encontraron su camino hacia América, comenzó una larga historia de tener que lidiar con Occidente, tanto en términos de los procesos materiales de transformación cultural y económica que se desencadenaron, como en términos de las narrativas que los justificaron.

Desde el principio, la conquista y la colonización españolas anduvieron de la mano con la aparición de relatos al respecto. Estas narrativas no eran en absoluto unívocas. De hecho, casi desde el primer día, los navegantes, los conquistadores, los frailes y los funcionarios reales no estuvieron muy de acuerdo con sus objetivos y las mejores formas de lograrlos. Hubo relatos celebratorios, aquellos que elogiaron las hazañas de los conquistadores; hubo relatos críticos, aquellos que condenaron los mismos actos; hubo cuentos moralizantes, los cuales defendieron la tarea de la conversión persuasiva por encima de todas las razones; hubo otros que justificaron el uso de la

fuerza y la obtención de riquezas; y también estuvieron aquellos preocupados por la legalidad de todo ello. En todos estos relatos, las imágenes acerca de los pueblos indígenas desempeñaron un papel argumentativo central: dependiendo de cómo se los presentaba, determinadas acciones españolas eran justificadas o condenables. Así, si los indios eran pecadores o personas sin una forma adecuada de gobierno, entonces era fácil concebir una conquista como una gran gesta civilizatoria; si eran personas mansas con repúblicas debidamente organizadas, entonces la misma conquista era retratada como una secuencia lamentable de atrocidades y despojos.

Los conflictos internos entre españoles, incluidos los acalorados debates sobre los derechos y procedimientos de la conquista española, han sido estudiados exhaustivamente<sup>1</sup>. Lo que no ha recibido la misma atención es un rasgo común presente en todas las narrativas españolas. Se trataba de un supuesto compartido que comenzó en las primeras etapas del proceso colonial y evolucionó conforme avanzaba el régimen colonial, asegurando así la superioridad española y, como tal, se convirtió también en un elemento central para los actores indígenas: los españoles estaban convencidos de que *los indios no sabían —y no sabían que no sabían—*. Esto es, los españoles pensaban que los indios no solo eran ignorantes, sino que tampoco eran conscientes de su ignorancia. Por contraste, si bien yo no sé física nuclear, sí sé que no la sé. Esta autoconciencia me hace aceptar mi inferioridad frente a los físicos nucleares. Los españoles coincidían en que los indios no solo no conocían las condiciones de su propia existencia, sino que también estaban ciegos ante su situación. Por lo tanto, había que enseñarles todo lo que ignoraban y, al mismo tiempo, hacerlos conscientes de sus limitaciones conceptuales, porque los indios no eran buenos para pensar. Los indios eran, en consecuencia, un problema que los españoles debían resolver. Estas ideas, que convertían a los actores nativos en “indios”, fundaron el colonialismo español. Las consecuencias prácticas de estas observaciones, aparentemente simples, incluida la forma en la que los actores indígenas respondieron a ellas, adquirirán pleno sentido conforme se desarrolle el libro. Por el momento, presento instantáneas que rastrean su desarrollo histórico con el fin de ofrecer algo del contexto del período en el que se centra este estudio —el momento en el que el régimen colonial estaba firmemente establecido en los Andes y los intelectuales indígenas escribieron su visión de todo ello—.

Desde 1512 en adelante, mientras el colonialismo español todavía estaba circunscrito al Caribe, la Corona ordenó que todas las empresas conquistadoras leyeran un

---

<sup>1</sup> Se ha escrito bastante al respecto. Para contar con una visión general de algunos aspectos importantes del debate, véanse Adorno 2008; Brading 1993; Hanke 1949; Pagden 1987; Pietschmann 1989; Seed 1995.

texto, denominado *El requerimiento*, a los pueblos nativos que contactaran por primera vez. El texto solicitaba la sumisión política a los reyes de España y el reconocimiento de la superioridad cristiana. El ritual informaba a los indios acerca de su “verdadera” historia y las “verdaderas” condiciones de su existencia —lo que no sabían y no sabían que no sabían—. El texto empezaba señalando: “Os notificamos y hacemos saber, como mejor podemos”. Se les informaba a los indios que Dios había creado el mundo y a todos los hombres, que desde entonces se habían dispersado y poblado, y que el papa era su representante y, como tal, había otorgado al rey español el poder sobre América. De ello se deducía que los indios presentes a la lectura del texto (también hijos del dios de los españoles) eran vasallos de sus majestades —solo que no lo sabían—. Ahora que estaban siendo informados, tenían la opción de dar la bienvenida a los representantes del rey y la reina “como los súbditos lo deben hacer”. Si lo hacían, entonces les esperaba un futuro pacífico. Si no lo hacían, y por lo tanto se negaban a aceptar la realidad tal como realmente era, entonces se justificaba el uso de la fuerza (y tal como concluía el documento, sería culpa de los indios, dado que habían sido debidamente notificados).

*El requerimiento*, un producto de los conflictos internos españoles antes mencionados, fue objeto de muchas críticas desde sus inicios. Sin embargo, sus supuestos clave no se desvanecieron, tan solo evolucionaron. Se revisó la idea de que todo funcionaría con tan solo informar a los indios sobre el orden de las cosas y se consideraron los factores que impedían que esa información fuera asimilada. Por ejemplo, los indios podrían ser demasiado orgullosos como para aceptar la verdad (un resultado directo de su ignorancia de ser ignorantes). En el caso andino, el relato oficial de 1534 acerca de la conquista de los incas escrito por Francisco de Xerez, secretario de Francisco Pizarro, el jefe de la empresa conquistadora, recurrió a este razonamiento para justificar el uso de la fuerza contra el rey inca, Atahualpa, en 1532. Este último nunca empleó la fuerza contra los españoles, pero los españoles lo capturaron, y masacraron a la mayoría de su séquito. En última instancia, la justificación de Xerez fue que Atahualpa había estado demasiado pagado de sí mismo como para aceptar el cristianismo como la verdadera religión y la autoridad del rey español; por lo tanto, la fuerza había sido la única forma de desengañarlo. Después de la masacre, Pizarro se aseguró de transmitir su punto de vista. Le dijo a Atahualpa: “Cuando hubieses visto el error en que habéis vivido, conoceréis el beneficio que recibís” (Xerez [1534], 1985, 113). Nótese la metáfora visual: fue debido a que Atahualpa había sido incapaz de *ver* la realidad tal como realmente era (solo la veía como pensaba que era) que

no había acogido a los españoles. Solo después de adquirir esa capacidad él sería capaz de darse cuenta del bien que le era deparado por haber sido conquistado y sacado del engaño en que vivía. En otras palabras, Atahualpa (y otros señores étnicos andinos conforme fue avanzando la conquista) no solo tuvo que enfrentar la realidad material de ser conquistado, sino que también tuvo que soportar que se le dijera que ser conquistado era lo mejor para él. Por si fuera poco, los españoles vieron a los indios como incapaces de captar este pensamiento (al menos, no hasta ese momento) —ellos, por otro lado, lo sabían (y lo veían) todo.

Sería razonable esperar que estas ideas españolas sobre los indios fueran válidas solo para los casos de los primeros contactos —que, décadas después de que los actores nativos hubieran sido informados de las verdaderas condiciones de su existencia, se desvanecería el supuesto de que los indios eran doblemente ignorantes—. Sin embargo, el argumento no desapareció. De hecho, se hizo más complejo a medida que el régimen colonial se estableció —y se reveló como difícil de quebrar—. En una inversión irónica, cuando los indios intentaron desengañar a los españoles de su defectuosa comprensión de la realidad, enfrentaron una batalla cuesta arriba. Los reiterados ejemplos de interacciones coloniales cotidianas, desde diálogos casuales entre remeros indígenas y marineros españoles hasta aquellos sostenidos entre frailes y señores nativos, dejaron en claro que, por mucho que los indios trabajaran para disipar la idea de que eran doblemente ignorantes, los españoles terminaban confirmando aún más profundamente sus creencias. De hecho, la negativa de los indios a aceptar su inferioridad se consideraba como una prueba más —era simplemente evidencia de que aún no habían alcanzado el nivel en el que podían verse a sí mismos y a los españoles como lo que realmente eran—.

Por ejemplo, considérese la siguiente conversación entre un fraile español que defendía a los indios frente a los abusos españoles, el dominico Domingo de Santo Tomás, y un cacique anónimo. El diálogo aconteció unos treinta años después de la captura de Atahualpa, cuando el régimen colonial español se encontraba firmemente establecido. Mientras caminaba por un pueblo indígena en las alturas de la sierra, Santo Tomás intercambió algunas palabras con un señor étnico que ejemplificaba los obstáculos que enfrentaba la conversión: “Preguntando una vez en una provincia determinada a un cacique si era cristiano, me dijo: ‘todavía no, pero estoy empezando a serlo’. Y cuando le pregunté qué sabía de [ser] cristiano, me dijo: ‘Sé jurar por Dios, y juego un poco a las cartas, y estoy empezando a robar’” (Santo Tomás [1560] 1995, fol. 68, 140). Este extraordinario diálogo precedió a una reveladora explicación: “Tal como lo entendí, ese pecador tenía que pensar que, no había otra manera de ser sastre que haciendo lo que veían hacer a

los sastres, que es coser, y lo mismo sucede en otros oficios, pensó así que no había otra manera de ser cristiano que haciendo lo que comúnmente veían hacer a los cristianos” (Santo Tomás [1560] 1995, fol. 68,140).

Analizaré las complejidades de este intercambio y otros similares con más detalle en el siguiente capítulo. Por el momento, quiero señalar que el fraile convirtió el asombroso ingenio y la abstracción del señor étnico —su comentario irónico acerca de lo que significaba ser cristiano e, implícitamente, sobre lo que los españoles pensaban que los indios podían pensar— en un ejemplo de inferioridad india. Para Santo Tomás, el señor étnico no entendía lo que era ser cristiano debido a que él (como todos los indios) era capaz de ver solo lo que estaba frente a él (los malos cristianos mentían, jugaban a las cartas y robaban). Y, como el cacique no sabía que no sabía, pensó que su respuesta era divertida e inteligente, cuando en realidad era cómica y lamentable. En resumen, los españoles no podían ver a los indios como capaces de ser divertidos, irónicos, autorreflexivos y pensadores críticos sobre lo que los españoles tenían que decir acerca de sí mismos y de los indios. Sin embargo, desde un punto de vista nativo, el mundo estaba al revés: si bien eran los españoles los que no sabían que no sabían, pensaban que era al contrario. En su día a día, los actores indígenas enfrentaron un escenario paradójico del cual no podían escapar. Si adoptaban ideas españolas, tenían que vivir al revés y confirmar su inferioridad. Si trataban de expresar su desacuerdo con los españoles, volviendo a recuperar la normalidad de sus vidas, se les consideraba incluso más inferiores —estancados en la línea evolutiva que encabezaban los españoles, los indios ni siquiera habían llegado al punto de aceptar su propia ignorancia—.

Las ideas que presenta este diálogo de ninguna manera fueron extraordinarias. En los Andes, hacia fines del siglo XVI, se había cristalizado un argumento sólido que constituía el núcleo de lo que los españoles pensaban sobre los indios: los indios (todavía) no sabían y (todavía) no sabían que no sabían porque tenían una capacidad mental limitada. No podían ver el mundo como realmente era porque su habilidad para pensar estaba demasiado cerca del suelo; se limitaba a lo que era visible para ellos. No eran capaces de tener un pensamiento abstracto. Esta *inteligencia material*, tal como lo expresó sucintamente otro clérigo, les impedía desarrollar una comprensión compleja del mundo que los rodeaba. Eso era lo que los convertía en indios. Cualquier cosa que hicieran o pensaran, incluida la abstracción del cacique y su sorprendente inteligencia para decir la verdad valiéndose de la ironía, podía ser descartada justificadamente. Los españoles veían los actos e ideas de los indios como expresiones de su nivel primitivo de desarrollo cultural, no como el resultado de elecciones razonadas. De hecho, concluían los españoles,

no existía algo así como una agencia india. Los indios hacían exactamente lo que era natural para ellos, no lo que habían elegido hacer conscientemente, porque elegir implicaba saber y los indios no sabían. El razonamiento —expresiones de una forma emergente de pensar y sentir sobre la raza antes de que surgiera la idea de raza—, era aplicado a todo tipo de asuntos relativos a los indios, desde la religión hasta el arte, desde el sexo hasta el trabajo, desde el vestido hasta la gramática y el vocabulario.

La otra cara de la misma moneda era la imagen que los españoles tenían de sí mismos. Se consideraban el pináculo de la abstracción —los que más sabían y los que podían ver la realidad tal como era—. Tenían la experiencia y la inteligencia que conllevaba estar a la vanguardia de la línea evolutiva e, igualmente importante, eran conscientes de la doble ignorancia de los indios —el hecho de que todavía no sabían que no sabían—. Se veían a sí mismos como adultos frente a niños extraños que no podían comprender la complejidad de la realidad en absoluto. Estas imágenes (o más bien imaginaciones) fundaron las ideas españolas de superioridad sobre los indios y prepararon el escenario en el que actuarían los intelectuales indígenas.

### **Intelectuales indígenas activistas**

La mayor parte de lo que se conoce acerca de este complejo proceso histórico, las ideas que se discutían y los argumentos que se utilizaban, proviene de fuentes españolas. Esto se debe al simple hecho de que desde un principio los españoles escribieron extensamente sobre todo esto, mientras que los actores indígenas no lo hicieron<sup>2</sup>. Las voces indígenas, cuando pueden recuperarse, a menudo son accesibles solo a través del cuidadoso escrutinio de los archivos coloniales. Dado que fueron registradas en legajos específicos relacionados con asuntos específicos, estas voces no expresan puntos de vista integrales sobre el sistema colonial. Esto es precisamente lo que hace que los pocos textos escritos por intelectuales indígenas en la época colonial, como los que examinaré en este libro, sean tan importantes. Permiten ver cómo algunos de los que habitaban el mundo colonial en una posición desfavorecida pensaban y sentían al respecto.

---

<sup>2</sup> Les tomó un tiempo a los intelectuales amerindios, quienes estaban acostumbrados a sistemas de escritura no alfabéticos, aprender a expresarse en castellano escrito. El proceso fue más lento en los Andes que en Mesoamérica, debido quizás a la radicalmente diferente materialidad del quipu (Boone y Mignolo 1994; Brokaw 2010; Mignolo 1995).

En el Perú colonial, los dos intelectuales indígenas más importantes fueron Garcilaso de la Vega, el Inca, y Felipe Guaman Poma de Ayala. Garcilaso fue hijo de una princesa inca y un conquistador español. Nació en el Cuzco, la capital del Imperio inca, donde recibió una educación formal. A los diecinueve años se trasladó a España, donde eventualmente se convirtió en escritor. Publicó su obra más famosa, los *Comentarios reales de los Incas* (en adelante *CRI*), en Lisboa en 1609. Guaman Poma fue hijo de una mujer de ascendencia inca y un señor étnico de un grupo indígena de las tierras altas peruanas, los Yarovilca. Trabajó con clérigos españoles, participó activamente en asuntos legales y pasó toda su vida en los Andes. Su *Nueva corónica y buen gobierno* (en adelante *NCBG*), un manuscrito de 1189 páginas, se concluyó alrededor de 1615.

Escrito en un castellano impecable, los *CRI* de Garcilaso describieron la cultura inca y narraron su historia desde los orígenes del Imperio inca hasta la llegada de los españoles. La *NCBG* de Guaman Poma presentó la historia precolonial y colonial de los pueblos indígenas andinos, a la par que ofrecía un recuento agudo de las injusticias que caracterizaron al régimen colonial español en los Andes. Escribió en un castellano que mostró la influencia de sus lenguas nativas y, de hecho, empleó diferentes lenguas indígenas a lo largo de todo el texto.

Si bien son indispensables para el estudio del colonialismo en los Andes, la relevancia de estos dos intelectuales va más allá de eso. Garcilaso y Guaman Poma son, en cierta medida, comparables a pensadores como Aristóteles o Platón. Todos ellos son vitales para comprender el mundo moderno e interconectado en el que vivimos, el resultado de siglos de la expansión occidental que comenzó en 1492. Al mismo tiempo, son diferentes entre sí. Platón y Aristóteles se ubican en el núcleo de cómo pensaba Occidente sobre sí mismo y el Resto; Garcilaso y Guaman Poma están en el núcleo de cómo pensaba el resto sobre sí mismo y sobre Occidente. Eran indios que escribían en los Andes, no griegos en el corazón de Europa. En otras palabras, si Platón y Aristóteles son indispensables para comprender la modernidad, incluidos los orígenes de su proyecto ilustrado, Garcilaso y Guaman Poma son indispensables para comprender la colonialidad, incluidos los orígenes del pensamiento racial colonial.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Para evitar una definición restrictiva de las ideas de la modernidad temprana sobre raza y racismo, tomo la expresión “pensamiento racial” (“race-thinking”) de Silverblatt (2004) –quien, a su vez, la toma de los estudios de Hannah Arendt sobre el nazismo. En lugar de proponer una definición categórica de su sentido en este libro, considero más útil que los lectores saquen sus propias conclusiones a partir del material presentado en los distintos capítulos. Para ver lo que opinan otros estudios que enfrentan el problema que plantea cualquier término que se adopte para hablar de raza

Los estudiosos han reconocido desde hace mucho la relevancia de las obras de Garcilaso y Guaman Poma, su defensa de las civilizaciones amerindias y su crítica al régimen colonial español<sup>4</sup>. Como pensadores ubicados entre culturas (o epistemologías), dirigieron sus sofisticados esfuerzos de comunicación transcultural tanto para que los lectores entendiesen el mundo indígena como para alcanzar objetivos políticos prácticos. Los *CRI* de Garcilaso enfatizaron la naturaleza racional de la sociedad y la historia inca con el fin de corregir las denigrantes representaciones españolas sobre el Imperio precolonial y para criticar implícitamente el estado irracional de la cultura y la sociedad en los Andes a principios de siglo. La *NCBG* de Guaman Poma describió en detalle los logros culturales y religiosos de los pueblos indígenas andinos, ofreció una crítica acusadora de la conquista española y del sistema colonial, y le pidió explícitamente al rey una serie de correctivos. Ambos autores argumentaron con firmeza para que la preeminencia y la autoridad de los miembros de sus propios linajes indígenas fueran reconocidas y se les otorgara un lugar central en el sistema colonial<sup>5</sup>.

Este marco interpretativo saca a la luz las complejidades culturales y el compromiso político de los *CRI* y la *NCBG* y, asimismo, contribuye a corregir la imagen hispano-céntrica de la historia y el funcionamiento del sistema colonial. Sin embargo, en ambos textos existen elementos que escapan del marco de las dos culturas. Por ejemplo, Guaman Poma se dirigió constantemente a sus lectores como “cristiano lector”, independientemente de si se dirigía a un español o a un indio. Esta forma de dirigirse al lector no privilegió al rey como el principal lector y proveedor de soluciones, ni se ciñó a la oposición bicultural, nativo/occidental. Por otra parte, además de los buenos indios y los malos españoles, lo que se ajusta a la crítica de los males del colonialismo español, en la *NCBG* aparecen muchos indios malos y buenos españoles. Se pueden hacer observaciones similares con

---

y racismo en el periodo de la modernidad temprana, por favor ver las referencias en la nota 10 de esta introducción y en la página en la que esa nota está.

<sup>4</sup> Para referencias a los estudios de cada autor, por favor, véanse los capítulos donde analizo su obra en detalle.

<sup>5</sup> Los estudios sobre los intelectuales indígenas en la Hispanoamérica colonial en general—incluidos aquellos que defendieron ante las cortes españolas los derechos de las comunidades que representaban o las demandas de los linajes a los que pertenecían— también tienden a percibirlos como personas que se encontraban a caballo entre culturas y conocimientos, quienes tenían un pie en cada mundo (indígena y europeo), y quienes tuvieron que transitar constantemente entre uno y otro (Boone 2014; Ramos y Yannakakis 2014; Rappaport y Cummins 2012). Los estudios acerca del proceso colonial en los Andes, especialmente los concernientes a los pueblos indígenas, también tienden a enmarcar las preguntas con un lente étnico o cultural—lo que los actores sociales en el contexto colonial hicieron o pensaron se considera inteligible en gran medida por su afiliación cultural precolonial—.

respecto a los *CRI*. Si Garcilaso quería ofrecer una imagen positiva de la cultura e historia inca antes de la conquista, una que refutara las denigrantes imágenes españolas del pasado precolonial, ¿por qué incluyó también numerosas historias que no son ni sobre el pasado precolonial ni sobre los incas sino sobre españoles e indios (indios, no incas) en la época colonial? O, si quería retratar a los incas como la encarnación de lo que las civilizaciones precoloniales lograron a través del ejercicio de la sola razón, ¿por qué incluyó relatos detallados de la intervención divina —solo para entonces desacreditarlos afirmando que en realidad no eran recuentos históricos verdaderos, sino tan solo “fábulas”—?

Como mostraré, estas tensiones aparentes provienen del intento de lograr que encajen bajo un único marco interpretativo (uno que alberga a dos culturas), proyectos críticos que fueron duales. Ambos intelectuales entendieron que los problemas del sistema colonial surgían no solo de las diferencias culturales o epistemológicas entre las civilizaciones occidental e indígena, algo que una lente bicultural capta bien, sino también de las diferencias causadas por el emergente pensamiento racial español y la colonialidad. Guaman Poma y Garcilaso distinguieron formas de discriminación basadas en la cultura de las basadas en la raza y la colonialidad, no solo porque eran diferentes sino también porque exigían respuestas diferentes. Ambos pensadores eran conscientes del hecho de que las imágenes denigrantes que los españoles tenían sobre los pueblos nativos desempeñaban un papel importante en el sistema colonial. Por lo tanto, ellos trabajaron para corregir el registro y, en un esfuerzo de traducción cultural, buscaron explicar cómo eran realmente las sociedades indígenas. Pero mejorar la imagen no podía llegar muy lejos. La forma en la que los españoles veían a los indios y lo que pensaban que estos últimos podían pensar constituía el núcleo de las formas coloniales de discriminación —este problema requería corregir no el registro sino la mirada de aquellos que no podían ver, pero que pensaban que podían—. Ambos intelectuales entendieron la frustración que sentían los actores nativos comunes cuando fracasaban en sus repetidos intentos de comunicarse con los españoles, de lograr que les escucharan y consideraran como seres humanos iguales. Sus textos tenían como objetivos sacar a la luz este último conjunto de problemas para que todos los lectores lo vieran, y cambiar la forma en la que los actores coloniales se veían entre sí y, por ende, el mundo en el que vivían.

Guaman Poma se dirigió a todos los lectores como “cristiano lector” para problematizar la distinción entre nativos y europeos que fundamentaba el orden colonial. De esa manera, hizo a todos los actores coloniales iguales. Sus conocimientos y poderes de pensamiento eran los mismos —si actuaban

bien o no, o si mostraban la “correcta” comprensión del mundo o no, no tenía nada que ver con su origen étnico—. Por eso los indios y los españoles podían ser buenos o malos —todos eran igualmente cristianos lectores—. Garcilaso abordó el emergente pensamiento racial español, intercalando en su narrativa sobre los reyes incas, numerosas historias sobre la época colonial en las que visibilizó cómo pensaban los españoles sobre los indios y lo que podían hacer los indios con esas ideas, incluida la distinción que establecieron los españoles entre lo que eran relatos históricos “verdaderos” (los propios) y las “fábulas” (las de los indios). Ambos autores intentaron ayudar a sus lectores a dar sentido al presente colonial de una manera que contrarrestara los efectos del emergente pensamiento racial español y la colonialidad, y propusieron futuros nuevos, alternativos. Aunque lo hicieron de diferentes maneras, en última instancia su objetivo era el mismo: convertir a los propios lectores en instrumentos de cambio. En otras palabras, ellos fueron indios de un tipo muy especial, intelectuales activistas.

Como tales, Guaman Poma y Garcilaso formaron parte de un grupo más grande de actores indígenas que se ocuparon del impacto que el sistema colonial y sus discursos tuvieron en sus vidas. Una característica esencial de las narrativas coloniales españolas era que los europeos eran partes y agentes activos, mientras que los actores nativos no solo no tenían iniciativa, sino que tampoco tenían agencia. En el ámbito intelectual en particular, los relatos españoles produjeron el mito de una *Ciudad Letrada* (Rama [1984] 1996). Según esta, todo lo que realmente estaba sucediendo —las muchas encarnaciones del proyecto de modernidad— surgía de las plumas de los pensadores blancos que vivían en ciudades. El ámbito rural indígena era un espacio analfabeto y estático en el que, a medida que avanzaba la modernidad, la luz de la escritura y el conocimiento occidentales reemplazaba a la superstición cargada de tradiciones orales y formas rudimentarias de registrar información. Los investigadores de los Andes coloniales han desafiado esta configuración básica de diferentes maneras. Durante mucho tiempo han cuestionado el cuento civilizatorio, denunciando la represión violenta y la destrucción que conllevaron esas incursiones. Más recientemente, han comenzado a desafiar las oposiciones en el núcleo del mito —las divisiones entre urbano y rural, escrito y oral, español y nativo, agente y sin agencia, sujeto y objeto—. Los desafíos tienden a seguir dos rutas: algunos se centran en el archivo colonial para corregir la imagen del colonialismo español que hemos heredado, mientras que otros se centran en la colonialidad, en los efectos aún presentes de ese inicio colonial.

Rastrillar el archivo colonial muestra que, si alguna vez hubo una *Ciudad Letrada*, también hubo una *Lettered Mountain* (*Montaña letrada*) (Salomon y Niño-

Murcia 2011). Había nativos alfabetizados en todo el territorio rural —de hecho, muchos— y estaban lejos de ser islas aisladas en un mar de analfabetismo. Por un lado, los actores indígenas alfabetizados se mezclaron con sus pares españoles en los terrenos legales y eclesiásticos, y las maneras en las que las partes se unieron no necesariamente siguieron la división entre españoles y nativos. De hecho, la propia imagen de una *Ciudad Letrada* española es errónea —en las ciudades coloniales, los nativos eran escribanos, presentaban solicitudes ante los tribunales y participaban activamente en los asuntos eclesiásticos—. Además, no se trataba de un pequeño grupo de nativos de élite que de alguna manera eran funcionales al sistema, la excepción que probaba la regla. Los documentos escritos eran tan solo “la punta de un iceberg” (Ramos y Yannakakis 2014, 4) —el resultado material visible de grandes procesos de deliberación, organización y planificación comunales—. Las redes a través de las cuales se adquiría y distribuía el conocimiento no eran necesariamente formales ni estaban solo en manos españolas. Algunos intelectuales nativos poseían grandes bibliotecas; otros tomaban prestados libros y se los prestaban a sacerdotes o letrados españoles. Algunos fueron a colegios; otros establecieron sus propios sistemas escolares. Y, de hecho, el conocimiento occidental no reemplazó simplemente al conocimiento indígena —coexistieron en la época colonial—. Los intelectuales indígenas continuaron su trabajo después de la conquista para ayudar a la supervivencia de sus comunidades, los derechos de sus linajes gobernantes o la preservación de su historia. Para hacerlo, recurrieron a ambos tipos de conocimientos y a ambos sistemas de registro de información, indígena y europeo<sup>6</sup>.

Las ideas de Garcilaso y Guaman Poma contribuyen a esta revisión de la imagen colonialista sobre el trabajo intelectual y la agencia de dos maneras importantes y relacionadas. Primero, sugieren que la idea del conocimiento indígena debe ampliarse. Lo que los actores nativos sabían y los europeos no sabían no solo estaba relacionado con el pasado precolonial, con diferentes epistemologías u ontologías, sino también con un conocimiento sobre el presente colonial nacido del encuentro colonial. Era indígena y era algo que distinguía a los indios de los españoles, pero no requería raíces precoloniales; y no era un conocimiento del funcionamiento del sistema colonial —era un conocimiento acerca de la colonialidad y la

---

<sup>6</sup> *E.g.*, Burns 2010; Charles 2010; Mazzotti 2010; Ramos y Yannakakis 2014; Rappaport y Cummins 2012. Sobre los usos coloniales de los quipus en particular, véanse Brokaw 2010 y los ensayos sobre material colonial en Quilter y Urton 2002. Sobre arte mural y en queros coloniales como quillcas y, por ende, formas de conocimiento local, véase Martínez Cereceda 2000 y 2020, y Cohen Suarez 2016.

blanquitud (véanse las siguientes secciones)—. Segundo, los textos de Garcilaso y Guaman Poma nos dicen que recurrir al archivo colonial para recuperar la agencia intelectual indígena tiene sus propios riesgos. Ciertamente ayuda a superar la narrativa española; si fuera por esta última, uno estaría para siempre en la *Ciudad Letrada*. Al mismo tiempo, debido a la naturaleza misma de los documentos legales, los archivos coloniales revelan en gran medida un tipo de pensamiento indígena: el de sacar el máximo provecho del sistema. En los litigios sobre la tierra, el agua o los derechos políticos, los procedimientos legales eclesiásticos, los títulos o las denuncias, la práctica intelectual se refería a la capacidad de maniobrar, de trabajar con lo que estaba dado, no de transformarlo.

Para cuestionar los efectos de las ideas de la *Ciudad Letrada*, otros académicos recurren a la revisión del marco conceptual de largo plazo. Central a este esfuerzo es la noción de “colonialidad” acuñada por el sociólogo peruano Aníbal Quijano. Más allá del enfoque tradicional de los teóricos de la dependencia, el concepto de colonialidad señala que el colonialismo implicaba tanto dominación y explotación, control político y extracción de riqueza, así como una estructura de discriminación que lo justificaba. La raza (entendida como una categoría que abarca distinciones raciales, étnicas y nacionales) fue un invento colonial/moderno que se originó en el siglo XVI y que todavía está en funcionamiento. Uno de sus efectos fue la subalternización y la destrucción de los conocimientos no occidentales que no ayudaron directamente a la explotación colonial y su eventual transformación en objetos de estudio científico (Quijano 1992, 2000, 2014)<sup>7</sup>. Sobre la base de este marco general, la pregunta es cómo concebir respuestas a la colonialidad que fomenten una agenda decolonial (o poscolonial). Si la colonialidad del poder es “una energía y una maquinaria para convertir las diferencias en valores” (Mignolo 2002, 13), entonces el proyecto crucial es el retorno de los otros conocimientos que Occidente comenzó a silenciar en 1492, es decir un acto de desvinculación epistémica (Mignolo 2007b). Este proyecto implicó la eliminación de la diferencia jerárquica instituida en el momento del inicio de la colonialidad del poder que hizo que todo lo amerindio fuera inferior, mediante el restablecimiento de “un diálogo entre iguales que habitan una sola creación” (Castro-Klarén 2016, 205).

---

<sup>7</sup> Mientras que Quijano tuvo una respuesta directa a la cuestión del origen de la raza, qué es lo que la caracteriza exactamente, y su función, estos temas son debatidos acaloradamente por académicos especializados. Para una revisión de los debates actuales en lo que concierne al mundo hispano en particular, véanse Eliav-Feldon, Isaac y Ziegler 2009; Hering Torres, Martínez y Nirenberg 2012; Feros 2017; Heng 2018, capítulo 3.

Las perspectivas de Guaman Poma y Garcilaso sobre el colonialismo añaden a este proyecto la necesidad de que los académicos repiensen, tanto lo que era específico acerca del ejercicio del poder en el momento en el que surgía la colonialidad, así como la mejor forma de responder. Ambos pensadores andinos entendieron que el colonialismo implicaba una estructura de discriminación que los convertía en objetos de estudio. Así, se alineaban con las ideas de los estudiosos contemporáneos. Se diferenciaron en que pensaban que el proyecto de cambiar el orden colonial de las cosas no implicaba necesariamente el retorno de los conocimientos reprimidos o una declaración de igualdad que se pudiera lograr a través de la traducción cultural. Garcilaso y Guaman Poma sabían que reivindicar otros conocimientos era algo que no llegaría muy lejos por diferentes razones. Por un lado, fueron reconocidos y protegidos como lo eran todas las cosas indias que no involucraban idolatría o prácticas amorales. De hecho, fueron herramientas útiles mediante las cuales los administradores coloniales promovieron “la demanda por regresar a ese pasado utópico que nunca fue” (Smith 2009, 101)<sup>8</sup>. Como tales, podían ser callejones sin salida funcionales al orden colonial.

Luego, estaba el hecho de que todavía serían vistos como expresiones de una inteligencia material; por lo tanto, el cambio tenía que ver con deshacer las estructuras protoraciales establecidas por la blanquitud (volveré sobre ello en breve) y no con la validación de los conocimientos derivados de otras culturas o epistemologías. En el núcleo de la colonialidad del poder, en lo que atañe a las preocupaciones de los dos pensadores indígenas, no estaba la idea de convertir las diferencias preexistentes en valores, sino la negación de los desplazamientos conceptuales y las imaginaciones posindias de quienes también pensaban, junto con la exigencia simultánea de que las imaginaciones españolas fueran tomadas como algo real. En resumen, sus textos fueron organizados por un principio que requería estrategias pedagógicas específicas. Fue central para este principio el hecho paradójico de que españoles e indios eran iguales y habitaban una sola creación y, sin embargo, no era así: los indios sabían que los españoles no sabían que no sabían y no querían saber sobre las condiciones de su propia existencia. En el núcleo de esta distinción y de las estrategias necesarias para remediarla, estaba la pregunta de lo que significaba ser indio, algo que Garcilaso y Guaman Poma estaban muy comprometidos en redefinir.

---

<sup>8</sup> Véase la obra del influyente pensador, empresario y administrador del siglo XVI, Polo Ondegardo (Lamana 2012).

## “Indio” y otros conceptos clave

“Indio” es una palabra polémica y, en muchos sentidos, incorrecta, para referirse a personas pertenecientes a cualquiera de los pueblos nativos de América. Además de ser un nombre inapropiado, resultado de los errores y limitaciones conceptuales de Colón, traiciona la complejidad del paisaje político-histórico y cultural nativo y no fue utilizado por los actores indígenas para identificarse a sí mismos (en su lugar, usaron el nombre del grupo al que pertenecían). Se podría concluir entonces que los indios no existían excepto a ojos de los españoles y, en consecuencia, emplear este término reproduce el discurso colonialista<sup>9</sup>. Sería preferible utilizar términos como “nativo”, “indígena” o la afiliación étnica real; sin embargo, Garcilaso y Guaman Poma usaron la palabra indio. ¿Por qué? Sostengo que lo hicieron porque pensaron que —parafraseando la cita que abre este libro— para alterar la forma en la que los actores coloniales veían el mundo, era mejor resignificar la palabra “indio” que sacarla de escena.

¿Qué es exactamente lo que esta opción les permitió abordar a diferencia de otras opciones? Para responder a esta pregunta, primero necesito introducir términos acuñados por intelectuales activistas del siglo XX que también serán importantes a lo largo del libro. En particular, ideas clave de W. E. B. Du Bois, James Baldwin y Gerald Vizenor ayudan a sacar a la luz las complejas formas en las que Garcilaso y Guaman Poma pensaban sobre los problemas que veían en el mundo colonial y cómo solucionarlos, siglos antes de que los términos para describir esos problemas estuviesen disponibles. Lo que todos estos pensadores, coloniales y contemporáneos, tienen en común, es su comprensión de las relaciones sociales como mediadas por las ideas que los diferentes actores tienen sobre el yo y los otros, y la conciencia desigual que estos mismos actores tienen sobre el funcionamiento de esa mediación.

El primer concepto relevante es la idea de W. E. B. Du Bois del “velo”. En un pasaje citado con frecuencia de “Our Spiritual Strivings”, Du Bois describe al “Negro” a principios del siglo XX de la siguiente manera: “Nacido con un velo y dotado de una segunda visión en este mundo americano, un mundo que no le otorga una verdadera conciencia de sí mismo, sino que solo le permite verse a sí mismo a través de la revelación del otro mundo. Es una sensación particular, esta doble conciencia, esta sensación de siempre verse a sí mismo a través de los

---

<sup>9</sup> Con el fin de recordarles a los lectores acerca de la naturaleza artificial del término y de lo que está equivocado acerca de él, y con el fin de enfatizar su complicidad con el dominio occidental. Vizenor propone escribirlo en cursiva y no en mayúscula, como es común en inglés (*indio* en lugar de *Indio*).

ojos de los demás, de medir el alma de uno mismo con la cinta métrica de un mundo que mira con distraído desprecio y lástima” ([1903], 43). El uso que hace Du Bois de metáforas de ver y no ver para conceptualizar las relaciones raciales en los Estados Unidos del siglo XX es doblemente significativo. Por un lado, resuena con la manera de hablar que los españoles usaban en el Perú a comienzos del siglo XVI para describir la inferioridad india y sus expectativas sobre los indios. Los indios no eran capaces de verse a sí mismos y al mundo como realmente eran, argumentaban los españoles. La expectativa de estos últimos era que los indios medirían progresivamente su valor con una cinta métrica española, verían el mundo con los ojos de los españoles y aceptarían, como si fuera razonable, que se les preguntara, “¿cómo se siente ser un problema?” (DuBois [1903] 1990, 41).

Por otro lado, la discrepancia entre esas expectativas y la experiencia del mundo de una persona de color trae como resultado la tensión de una doble conciencia y el surgimiento de una segunda visión. Si, como argumenta Shawn Michelle Smith (2004, 40-42), el velo puede considerarse como un sitio de interacción racial de doble cara, entonces tiene dos lados, dos dinámicas visuales diferentes y dos grados diferentes de conciencia. Su dualidad expresa tanto la percepción particular del mundo de una persona de color como la de una persona blanca —mientras que la segunda solo ve las imágenes que él proyecta en el velo, la primera puede ver a través del mismo, accediendo a una segunda visión—. Al igual que el cacique que hablaba con Santo Tomás, los indios para Garcilaso y Guaman Poma eran aquellos que no confundían las imágenes que de ellos tenían los españoles con la realidad, y, al mismo tiempo, eran conscientes de la fuerza que tales imágenes tenían en los españoles. Ambos intelectuales activistas indígenas usaron el término “indio” para promover un sentido de comunalidad, sabiendo perfectamente bien que, con respecto a cualquier otra consideración, no había indios excepto a ojos de los españoles. Siguiendo el ejemplo de Garcilaso y Guaman Poma, cada vez que use el término “indio” estaré adoptando la posición de los españoles cuando hablaban de actores nativos o aquella que asumieron los dos intelectuales andinos.

Esta respuesta resuelve un problema, pero puede generar otro: por diferentes razones, el término “blanco” no es menos problemático que el término “indio”. Los académicos que abordan cuestiones de formación de raza e identidad en los Andes coloniales señalan que blanco, en referencia al color de la piel o la raza, es un término anacrónico. En general, las identidades eran más fluidas y dependientes del contexto —y de la performance— que lo que implicaron las posteriores ideas biológicas sobre la raza (Burns 2007; Díaz 2017; Fisher y O’Hara 2009;

O'Toole 2012; Rappaport 2014; Rappaport y Cummins 2012; Van Deusen 2015).<sup>10</sup> “Español” no funcionaría mejor. Rara vez se usaba, y la diferencia no se refería a las nacionalidades.<sup>11</sup> “Cristiano”, como los mismos conquistadores a menudo se llamaron a sí mismos, no transmitía una diferencia clara setenta años después de la conquista. Para expresar esta tensión entre una diferencia que no era ni esencial ni se basaba en el color de la piel o los fenotipos, pero que era real, son útiles las ideas de James Baldwin sobre “blanquitud” y “negritud”. Para Baldwin, la blanquitud es principalmente “un estado mental”. No se trata de un color de piel —afirma en repetidas ocasiones que las razas no existen—, sino de cómo ciertas personas piensan acerca de sí mismas y de sus otros. La blanquitud como estado mental es algo cercano a un estado de autoengaño sostenido por los relatos que los estadounidenses blancos cuentan, tanto a sí mismos como a los demás, sobre ellos y sobre sus otros. Un ejemplo sería la idea de blancos moralmente ejemplares frente a negros sexualmente voraces. Para Baldwin, estas imágenes y relatos son coloniales en su origen: los europeos comenzaron a pensar en sí mismos como blancos al mismo tiempo que comenzaron a pensar en los africanos esclavizados como “negros”. Ambos eran constitutivos el uno del otro e inseparables. La negritud, por otro lado, era para Baldwin una “condición”, el resultado de tener que enfrentar la blanquitud, un tipo especial de resiliencia y autoconciencia que exigía sobrevivir al primero<sup>12</sup>.

---

<sup>10</sup> Similares observaciones sobre la complejidad que presentan las categorías de la modernidad temprana sobre raza y racismo surgen de los estudios sobre los contextos europeo y mesoamericano (ver, por ejemplo, Hering Torres 2012, Heng 2018, Lewis 2003, Martínez 2008, Nirenberg 2009, Pagden 2009 y Schwaller 2016). Sobre las referencias al color de piel negra en particular, ver las distintas opiniones de Brewer-García 2015, Bristol 2007, Fracchia 2019, Harpster 2015 y Sweet 1997.

<sup>11</sup> Para un estudio de la compleja historia del término “español” y su relación con la raza, véase Feros 2017.

<sup>12</sup> Para un debate detallado sobre la blancura en la obra de Baldwin, véase Pavlic 2016, capítulo 10. Baldwin no considera que el efecto en la gente blanca de esos relatos sea el mismo en todos los casos. La gente blanca en ocasiones podía creerlos y engañarse a sí misma, mientras que en otros casos podían saber que no eran ciertos pero se negaban a reconocerlo. Es por eso que en ocasiones la blancura puede ser una “elección moral” (Baldwin 2010, 157). “Me gustaría decir que cuando digo ‘blanco’, no estoy hablando acerca del color de la piel de alguien, no estoy hablando de raza. Es un país curioso, una civilización curiosa, que se piensa como raza. Yo no creo en nada de eso. Los blancos son imaginados. La gente blanca es blanca tan solo porque quieren ser blancos, y quieren ser blancos tan solo porque no quieren ser negros. Todos ellos se volvieron blancos cuando cruzaron el océano. Blanco es una metáfora para el poder; eso es todo lo que significa, absolutamente todo” (Baldwin 1979, 1). Si bien de manera diferente, Du Bois también vincula la supremacía blanca con el colonialismo (véase [1920] 2015).

Estas distinciones ayudan a comprender la dinámica social en los Andes coloniales a principios del siglo XVI. Por un lado, explican la repetida resistencia española a reconocer que los indios podían pensar tanto y de la misma forma que los españoles. En el ejemplo de Santo Tomás y el señor étnico, estaban en juego tanto los relatos sobre la inferioridad india que contaban los españoles, como los relatos que los españoles contaban sobre sí mismos y que los convertían en diferentes y superiores. Si el fraile hubiese reconocido que el señor étnico era inteligente, y que lo que dijo sobre ser cristiano era una crítica aguda y no un conocimiento erróneo, hubiese tenido que reconocer que era poco lo que tenía que enseñarles a los indios y que no era el padre benevolente que él pensaba que era. Su mundo habría sido puesto de cabeza. Por otro lado, para Garcilaso y Guaman Poma ser indio no era una esencia sino una “condición”, el resultado de tener que vivir en un contexto social donde la blanquitud era la norma. Cada pensador indígena definió esta condición de manera específica. Para Garcilaso, ser indio era ser consciente de cómo funcionaba el naciente pensamiento racial español —las imágenes que tenían de los indios y cómo condicionaban (principalmente) los actos de los españoles—, y ser capaz de usar esa conciencia en su propio beneficio. Al igual que el señor étnico en diálogo con el fraile, Garcilaso les dijo la verdad a los españoles; pero, a diferencia del clérigo, les mostró a los actores nativos cómo podían hacer que los españoles hicieran lo que era (en realidad) para su mejor interés sin que los españoles se dieran cuenta. Para Guaman Poma, los indios fueron aquellos actores nativos que se negaron a ver el sistema colonial a través de las mentiras que los españoles les contaban sobre ellos, y se las arreglaron para tener una idea clara de lo que estaba bien y lo que estaba mal y por qué. Veían el mundo como realmente era y sabían cómo debería ser realmente, mientras que los españoles no. Su objetivo era enseñar a quienes veían el mundo a través de la blanquitud, independientemente del color de su piel, a ver el mundo de manera nueva.

Ambas formas de proponer ser indio se apartaron de los imaginarios españoles sobre los indios en otro aspecto importante: en los *CRI* y la *NCBG*, los indios son “una presencia activa” y, como tales, son “posindios” (Vizenor 1999). Aunque me atenderé a la etiqueta de “indios”, lo haré teniendo en mente las ideas de Gerald Vizenor. Para él, los indios, tal como aparecen comúnmente en la cultura popular estadounidense y en las etnografías científicas, son una “presencia ausente”. Existen, pero solo en la medida en la que se ajustan al imaginario blanco sobre los nativos. Todas las etiquetas que marcan a los indios en el repertorio imaginativo —víctima, primitivismo, desesperación, melancolía o el noble guerrero— comparten la idea de que los indios son predecibles, algo conocido. No hay lugar para la sorpresa.

Los indios también están atrapados en, y pertenecen a, un pasado imaginario que la gente blanca ha creado para ellos. *Qué* podrían pensar en realidad los indios es sustituido por *cómo* piensan los indios, lo cual está determinado por su cultura (tal como queda definido por los discursos científicos y populares al respecto). El término “posindio”, por otro lado, se refiere a formas de ser indio que escapan a las imaginaciones de la blanquitud. Los posindios no son expresiones de lo que los pueblos nativos verdaderamente son —su verdadera esencia intocada por los males de Occidente—. Por el contrario, emergen a partir de su autoconciencia de lo que se espera que sean los indios. Como tales, los posindios realizan intervenciones y existen como presencias activas —son actores nativos “inesperados” (Deloria 2004) que se niegan a ser algo conocido y predecible—.

En el Perú colonial de fines del siglo XVI, ser indio no era una cuestión simple. Los españoles hablaban extensamente sobre los indios porque, por extrañas razones que explicaré en la siguiente sección, eran vistos como un problema. Explicar lo que los caracterizaba, lo que los hacía indios, era necesario para lograr un buen diagnóstico del problema y determinar las soluciones adecuadas. Las caracterizaciones variaban hasta cierto punto. Para algunos, los indios eran niños puros; para otros, eran demonios engañosos; para todos, eran remanentes de un pasado que había existido antes de la conquista, inadaptados al proyecto moderno que encarnaban los españoles. Garcilaso y Guaman Poma dieron vuelta a la ecuación temporal: debido a que los indios estaban obligados a vivir en un mundo al revés, con guiones escritos por la blanquitud, ellos podían ver lo que no podían ver las personas que se consideraban blancas. Y, a diferencia de estas últimas, lo sabían. Esta autoconciencia significaba que los indios ya estaban en el futuro —eran posindios esperando que los españoles se pusiesen al día y se dieran cuenta de que eran *ellos* los que no podían comprender cómo era realmente el mundo—. En otras palabras, estos dos intelectuales activistas sabían que, para ser una presencia activa, los indios tenían que ser “expertos en el arte de escenificar fugas [conceptuales]” (Smith 2009, 90). Es por eso que, para ellos, cambiar el estado de la cultura y la sociedad en el Perú colonial dependía de alterar la mirada de las personas (independientemente de su origen o el color de su piel) que veían indios. Hasta que tal transformación pudiera darse, otras vías de cambio, tales como la reforma política, solo tendrían efectos limitados ya que estarían constreñidas por la misma restricción básica.

## La historia sobre el terreno

### El colonialismo en los Andes hasta los años 1600

El último elemento necesario para proporcionar una imagen cabal del contexto de sentidos en el que intervinieron Guaman Poma y Garcilaso es la disparatada discrepancia entre lo que los españoles decían sobre los indios durante estas décadas y lo que los nativos realmente hacían. De hecho, la historia detrás del naciente pensamiento y sentimiento racial español es bastante notable —no importa cuánto escribieran los españoles sobre ellos, los indios no existieron durante este tiempo—. La empresa colonial española fue más desordenada y más débil de lo que evocan palabras como “conquista” y “explotación”. En la práctica, el colonialismo español estuvo lleno de constantes conflictos, tanto debido a los intereses y objetivos divergentes de las diferentes facciones españolas como por los sostenidos desafíos que planteaban los pueblos indígenas. Como resultado, los deseos españoles de supremacía fueron socavados repetidamente por el éxito de las iniciativas indígenas. Además, la superioridad española no solo fue cuestionada a menudo por la competencia de los pueblos indígenas en los ámbitos social, político y religioso, sino que también las líneas que separaban a los españoles y a los nativos frecuentemente se vieron difuminadas, ya que las fisuras internas entre los dos grupos resultaban en alianzas cambiantes entre ellos.

Desde el momento en el que los conquistadores españoles pisaron el Imperio inca, al inicio de los años 1530 hasta la década de 1550, hubo guerras abiertas entre facciones españolas, a menudo aliadas con diferentes grupos indígenas y facciones incas, además de enfrentamientos directos entre españoles e incas. El resultado de este desordenado proceso cultural y político fue una *Dominación sin dominio* (Lamana 2008). En las dos décadas siguientes, los diferentes proyectos políticos, religiosos y económicos españoles e indígenas continuaron enmarañados y en conflicto, solo que de manera menos violenta. Los debates y las polémicas estaban a la orden del día, incluyendo asuntos fundamentales como la legitimidad de la conquista y el gobierno español, quién debía tener el control sobre el trabajo indígena y el tipo de gobierno que debían tener los territorios (ya sea que fuera gobernado por conquistadores españoles convertidos en señores feudales o por una alianza de señores étnicos con frailes españoles). Durante estos años, los indios presionaron con éxito por sus intereses políticos. Encima, también participaron activamente en los mercados coloniales, establecieron sus propias empresas

comerciales, limitaron la explotación española de la mano de obra indígena y utilizaron el sistema legal español para su ventaja<sup>13</sup>.

Fue solo en los años 1570, gracias a las reformas masivas implementadas por un enérgico virrey (Francisco de Toledo), que el sistema colonial comenzó a parecerse a un régimen de dos estratos con claras relaciones de subordinación. Las reformas de Toledo fortalecieron el control estatal sobre los conquistadores, los frailes y los señores étnicos; organizaron la colonia en torno a un sistema de dos repúblicas, una de indios y otra de españoles; e impusieron la subordinación de los primeros por los segundos. Toledo también puso fin práctico a los debates sobre el dominio español, impuso obligaciones laborales exigentes a los pueblos indígenas en favor de los españoles en reconocimiento a la tarea civilizatoria de estos últimos, apuntaló la industria minera (el corazón de la economía colonial) y promovió un enfoque mucho más estricto al cristianismo de los indios que aquel que prevaleció durante las primeras décadas (para entonces, la gran mayoría de la población indígena había sido oficialmente convertida)<sup>14</sup>.

Al finalizar el siglo en los Andes, cuando Guaman Poma y Garcilaso estaban abocados a la escritura, los asuntos más urgentes debatidos por los españoles eran los problemas que las reformas de Toledo habían causado: la disminución del contingente de trabajo forzado indígena y las acusaciones de idolatría india. La reorganización colosal de Toledo de la mano de obra indígena y la producción minera indígena, inicialmente dio como resultado una vasta multiplicación de la riqueza, la cual, a su debido tiempo, dio origen a empresas comerciales que terminaron compitiendo con los centros mineros por el trabajo de la población indígena. Al mismo tiempo, para enfrentar las crecientes demandas, los pueblos indígenas desarrollaron sus propios patrones de resistencia y adaptación, los que

---

<sup>13</sup> Assadourian 1994; Estenssoro 2005, 1-178; Goldwert 1955-1956; 1957-1958; Lamana 2008, 2012; Lohmann Villena 1966; MacCormack 1991, 1-248; Morong Reyes 2016; Spalding 1984, 106-135; Stern 1986, 27-50; 1992.

<sup>14</sup> Para diferentes perspectivas sobre las reformas de Toledo, véanse Estenssoro 2005, 178-308; Merluzzi 1996; MacCormack 1985, 1991, 249-280; Stern 1986, 71-113; Spalding 1984, 136-167. Utilizo la expresión “fin práctico” porque, dado que llegó al núcleo de la justificación de la estructura del sistema colonial, la *Polemics of Possession* (Adorno 2008) fue una cuestión perenne. Toledo destruyó el último bastión inca y generó una gran cantidad de productos jurídicos e intelectuales anti-incas. Él también trasladó el peso del argumento acerca de la presencia española desde las causas hacia las consecuencias —esto es, la cuestión clave ya no era si los españoles tenían el derecho de hacer lo que hicieran sino qué malos resultados desencadenaría su eventual retirada—. Finalmente, él fortaleció la maquinaria estatal colonial en detrimento de los encomenderos y definió en documentos legales el estatus de los indios como seres inferiores en quienes no se podía confiar mucho y ciertamente no, sobre todo, el autogobierno.

incluyeron migraciones complejas, estrategias económicas variables y patrones políticos y de asentamiento cambiantes que desconcertaron a los administradores coloniales y permitieron evadir su control. A medida que los principales centros de población indígena sujetos a gravámenes laborales disminuyeron progresivamente —y con ellos el auge minero—, se produjo un acalorado debate entre los españoles sobre qué había causado la situación y cuáles eran los mejores remedios. Mineros, clérigos, administradores reales, empresarios comerciales, encomenderos —todos y cada uno de los imaginables grupos españoles interesados expresaron su opinión—. La Corona cambió de rumbo más de una vez y se emitieron reales cédulas solo para ser suspendidas o simplemente ignoradas por los virreyes<sup>15</sup>.

La situación fue similar en lo que respecta a las acusaciones sobre idolatría india. El enfoque más severo favorecido por Toledo a las manifestaciones religiosas indígenas fue formalizado en términos doctrinarios por el Tercer Concilio Eclesiástico de Lima, celebrado entre 1582 y 1583. Los numerosos textos que produjo el concilio cambiaron las líneas que separaban las creencias y prácticas religiosas indígenas y cristianas. Lo que hasta entonces se había visto comúnmente como expresiones de la intuición natural de los indios de verdades cristianas y/o pasos en el camino hacia un cristianismo pleno, a partir de entonces se vieron como una prueba del hecho de que el diablo había engañado a los indios para que imitaran las verdades cristianas con el fin de profanarlas. Como consecuencia, los indios fueron considerados idólatras. Progresivamente, la vigilancia sobre las prácticas religiosas nativas, la destrucción de los sitios religiosos indígenas y la denuncia de cualquier idea religiosa no ortodoxa se convirtió en la norma. Los cambios de actitud hacia las prácticas y creencias religiosas indígenas, iniciados como esfuerzos individuales de clérigos específicos en sus propias zonas de influencia, finalmente escalaron a una de las formas más infames y violentas de opresión colonial: las campañas de extirpación de idolatrías que atravesaron con regularidad el paisaje andino durante el siglo XVII. Así, proliferaron los informes y manuales que describieron (y de hecho definieron de nuevo) lo que hacían los indios idólatras, por qué lo hacían, y los mejores cursos de acción para remediar el problema<sup>16</sup>.

---

<sup>15</sup> Para diferentes perspectivas de lectura del problema de la mano de obra minera, véanse Assadourian 1993; Bakewell 1984; González Casanovas 2000, 1-126; Saignes 1995; Tandeter 1992. Varios textos escritos durante aquellos años han sido publicados por Vargas Ugarte 1951 y Aldea Vaquero 1993. Véanse también Agía 1604; Castaneda-Delgado 1983. Para textos a favor de la perpetuidad de las encomiendas, véanse, en particular, Coello de la Rosa 2014; Jurado 2013; Ortiz de Cervantes 1619.

<sup>16</sup> Para diferentes perspectivas de las dinámicas religiosas después de Toledo, véanse Acosta 1987a y 1987b; Barnadas 1993; Duviols 1977 y 1988; Estenssoro-Fuchs 2003, 178-516; Gose 2008,

Todas estas polémicas españolas de fin de siglo sobre la verdadera naturaleza de los indios se utilizaron como elementos fundamentales para diagnosticar problemas y ofrecer soluciones. Si los indios eran idólatras o estaban desapareciendo era algo que tenía que ver con las falencias de los indios y su incapacidad para enfrentar los desafíos que planteaba el proyecto moderno. Los indios fueron discutidos, retratados de esta o aquella manera, y fueron considerados ubicuamente algo conocido, o presencias ausentes. Guaman Poma y Garcilaso buscaron tanto desafiar el repertorio utilizado en la conversación (imágenes de pereza india, idolatría, falta de ambición, pusilanimidad, etc.) como cambiar su marco de referencia fundamental: los *CRI* y la *NCBG* dejaron en claro que *aquellos que veían el mundo a través de la blanquitud eran el problema, no los indios*. Como los primeros no podían ver la realidad como realmente era, el mundo colonial estaba patas arriba. Hasta que pudieran darse cuenta de esto, *ellos* serían las presencias ausentes.

## Estructura del libro

Este libro está compuesto por seis capítulos agrupados en cuatro partes. La primera parte consiste en un solo capítulo que desarrolla las ideas que tenían los españoles sobre los indios en los Andes a fines del siglo XVI. La segunda parte consta de dos capítulos que estudian la *NCBG* de Guaman Poma de Ayala. Los dos capítulos de la tercera parte examinan los *CRI* de Garcilaso de la Vega. Las conclusiones reúnen el material previamente analizado y extraen implicancias prácticas.

La Parte 1 presenta una visión general de las ideas españolas del siglo XVI sobre los indios en los Andes —ideas centradas en cuestiones de pensamiento y visión—. Independientemente de sus simpatías políticas, los españoles concibieron el orden colonial como justificado debido a la incapacidad de los indios de ver la realidad tal como era y de pensar sobre ella en términos abstractos. Los indios eran seres con una inteligencia material. Estas ideas, presentes tanto en tratados teológicos, así como en textos de ficción, expresaban lo que en la práctica eran manifestaciones de pensamiento y sentimiento racial antes de que la idea de raza surgiera en Occidente. En ese sentido, proporcionaron el contexto en el que Garcilaso y Guaman Poma escribieron sus textos.

La Parte 2 se centra en el trabajo de Guaman Poma de Ayala. Sostiene que la *NCBG* planteó una crítica al colonialismo español a través del uso decolonial de las teorías españolas. Mediante el uso de ideas teológicas comunes en España, pero

---

161-238; Griffiths 1995; MacCormack 1985, 1991, 249-455; Mills 1997; Silverblatt 1987, 159-215; 2004; Urbano 1993, 1999.

rara vez consideradas en las colonias, Guaman Poma dividió a la sociedad colonial no entre indios y españoles, sino entre aquellos que podían ver la realidad como realmente era y aquellos que no podían hacerlo, aquellos que actuaban de manera consecuente y aquellos que no lo hacían, independientemente de su color de piel u origen. Así, cuestionó la piedra angular del régimen colonial —la existencia de taxonomías racializadas de la capacidad humana—. Su objetivo principal no fue denunciar los abusos españoles contra los indios, que eran bien conocidos por las autoridades españolas y cuya denuncia formaba parte del debate político intraespañol, o movilizar a la gente para que hiciera lo correcto, sino desafiar los supuestos comúnmente utilizados por quienes denunciaron los abusos y ofrecieron soluciones. Su objetivo fue cambiar la forma en la que aquellos que se se pensaban a sí mismos como blancos veían el mundo, de uno en uno.

La Parte 3 analiza el trabajo de Garcilaso de la Vega. Sugiere que los *CRI* fueron un ejemplo paradigmático de lo que los dobles significados de los pensadores subalternos podían lograr. En un nivel, el texto imita los estilos retóricos, las fuentes autorizadas y los tropos favoritos de los españoles, lo que parecía ser un ejemplo tranquilizador de lo que los buenos nativos eran capaces de escribir. Al mismo tiempo, desestabiliza las ideas racializadas españolas sobre los indios y proporciona a los lectores nativos herramientas conceptuales para alentar su supervivencia. Los *CRI* son dos textos a la vez. Su trama narrativa principal es sobre el pasado inca, pero sus innumerables historias, que interrumpen la narración principal, son sobre el presente colonial. Estas últimas ofrecieron una etnografía conceptual del velo en acción y proporcionaron espacios para la acción que abrían los distintos grados de consciencia que distintos actores tenían del velo. En todos los casos, los *CRI* pusieron en primer plano el tipo de abstracción que los indios supuestamente eran incapaces de realizar. Para que los españoles tuvieran acceso a la crítica de Garcilaso, hubieran tenido que cuestionar sus propias ideas sobre ellos y sus otros coloniales. Es decir, hubiesen tenido que aceptar que los indios podían superarlos —una paradoja circular en sentido inverso—.

La Parte 4 concluye resumiendo los principales hallazgos del libro. Primero, el capítulo invierte el lente utilizado en la introducción y examina lo que era específicamente colonial en los orígenes mismos de la expansión global occidental. ¿Por qué el pensamiento racial y la colonialidad en los Andes adquirieron las formas específicas mencionadas? En segundo lugar, compara las formas en las que Garcilaso y Guaman Poma teorizaron acerca del pensamiento racial y la colonialidad e imaginaron futuros posindios. ¿Cuáles fueron los puntos en común y las diferencias más resaltantes entre ellos? ¿Fueron sus ideas excepcionales en el

momento y lugar de enunciación particulares o fueron expresiones de una forma más amplia de concebir el sistema colonial que se hizo presente en otros momentos?

### **Notas sobre términos, traducciones y citas**

Él/ella. Es una práctica usual alternar el género de la tercera persona (él / ella) para no privilegiar a uno sobre el otro. Decidí no hacerlo al analizar los textos del siglo XVI y principios del XVII porque no hubiese estado acorde con las ideas de género de la época. Por lo tanto, cuando me refiero a lectores potenciales de los textos analizados en este libro o a ideas teológicas sobre los humanos, he elegido usar “él”.

Citas. Para hacer que las citas sean accesibles a los lectores que desean consultar su contexto en la *NCBG* y los *CRI*, he usado ediciones ampliamente disponibles de cada texto. Sin embargo, he contrastado el texto que ofrecen estas ediciones con los originales y he realizado correcciones donde ha sido necesario (en ocasiones, para corregir errores de transcripción; en otras, para cambiar la puntuación).