

## DE CAJAMARCA A HUARINA: IMÁGENES CONFLICTIVAS DE LA ESCRITURA EN TRES TEXTOS COLONIALES

**Carmela Zanelli**

Pontificia Universidad Católica del Perú

Miranda.- Took pains to make thee speak, taught thee each tour  
One thing or other. When thou didst not, savage,  
Know thine own meaning, but wouldst gabble like  
A thing most brutish, I endowed thy purposes  
With words that made them known. But thy vile race,  
Though thou didst learn, had that in't which good natures . . .  
Caliban.- *You tauht me language, and my profit on't  
Is, I know how to curse. The red plague rid you  
For learning your language!*  
William Shakespeare. *The Tempest*

Quisiera comenzar el presente trabajo con una breve reflexión sobre *La tempestad* de William Shakespeare. Como señalan algunos críticos en esta obra tardía del dramaturgo inglés se construye el encuentro entre lo civilizado y lo salvaje en la relación que se establece entre el urbano y sabio Próspero y el salvaje y sinuoso Calibán. La historia de tal relación—representa para Michael Palencia-Roth—la relación paradigmática del proceso colonial, donde la conquista va seguida por el adoctrinamiento y la educación: “*You taught me language*” le dice Calibán a su ocasional maestro, dado el azar que determinó el naufragio en una ignota isla de Próspero, su hija Miranda y toda la cultura occidental contenida en sus libros.

Al igual que Calibán, el sujeto colonizado y subalterno, adquiere cierta independencia y se apropia de la cultura y el lenguaje del dominador y la utiliza para sus propios fines. En esta ocasión, me interesa abordar ciertas imágenes de la escritura presentes en los textos de tres autores subalternos, que considero relevantes en el proceso de construcción de la identidad, tanto colectiva como individual, y en algunos casos representativa de los grupos a los que pertenecen. Me refiero a la producción textual de escritores indígenas y mestizos de la región

andina durante las primeras décadas del siglo XVII. El *Manuscrito de Huarochirí* (¿1608?), *El primer nueva corónica y buen gobierno* del cronista indio Felipe Guaman Poma de Ayala, crónica terminada hacia 1615 (¿1615?) y las dos partes de los *Comentarios reales de los incas* de Garcilaso, inca de la Vega, publicadas respectivamente en 1609 y póstumamente la segunda con el título de *Historia general del Perú* en 1617. Mi intervención esta mañana, consta de tres partes claramente delimitadas.

El *Manuscrito de Huarochirí* es el único documento quechua conocido donde se recogen tradiciones y mitos de una comunidad andina durante la época colonial. Este texto es el resultado directo del proceso de extirpación de idolatrías emprendido por Francisco de Avila, cura doctrinero de San Damián, en la provincia de Huarochirí perteneciente al repartimiento de Lima entre 1608 y 1614. El documento fue redactado en quechua por alguno o algunos de los indios que acompañaron al extirpador Avila, seguramente en calidad de intérpretes, durante dicho proceso. Si bien el propósito de estas campañas de extirpación de idolatrías consistía en erradicar las creencias prehispánicas que subsistieron a la imposición del cristianismo, paradójicamente, estas mismas campañas propiciaron la recolección de testimonios que han permitido contar, como en este caso, con detallados recuentos de estas creencias. Más aun, el capítulo introductorio del *Manuscrito de Huarochirí* parece revelar, en palabras de Frank Salomon, “that the creator of these lines was engaged in reconceptualizing the Andean mythic tradition rather than destroying its memory” (2).<sup>1</sup> Me detengo en dicho capítulo introductorio y específicamente en tres de las cuatro palabras en relieve.

Runa *yndio* ñisqap machunkuna ñawpa pacha qillqakta yachanman karqan, chayqa hinantin kawsasqankunapas manam kanankamapas chinkaykuq hinachu kanman. Imanam *viracochappas* sinchi kasqanpas kanankama rikurin, hinataqmi kanman. Chayhina kaptinpas kanankama mana qillqasqa kaptinpas kaypim churani kay huk yayayuq *guarocheri* ñisqap machunkunap kawsasqanta, ima **ffeeniyuqchá** karqan, imahinach kanankamapas kawsan, chay chaykunakta. Chayri sapa llaqtanpim qillqasqa kanqa imahina kawsasqanpas paqarisqanmanta. ([Introducción]: 1-4; el subrayado es nuestro)<sup>2</sup>

Las palabras subrayadas las considero importantes indicadores de cómo se define la identidad de un grupo en sí mismo y en contraposición a otro grupo de individuos. Es reveladora la incorporación de la palabra española *indio* en un texto quechua, calificando a *runa*, que significa “persona, ser humano.”<sup>3</sup> Esto implica asumir una denominación generalizadora y hasta cierto punto peyorativa, sólo posible de ser

articulada desde una perspectiva hispánica. Se podría suponer que el indígena que escribe no sólo guarda un estrecho contacto con los españoles (y en particular con Francisco de Avila) sino que está muy consciente de que el texto será leído por éstos. La palabra *indio* vuelve a ser usada, por segunda y última vez, en el Segundo suplemento, segmento final del *Manuscrito*.

ichaqa *ata* yriptinqa hinallataqmi tukuy pas kay tukuy *corregimientopiqa* yupaychanku tukuy may kitipipas *huancapas yauyopas huamantancapas* ima runapas *indio* ñisqaqa. (2s: 24; el subrayado es nuestro) <sup>4</sup>

En esta ocasión, el narrador se siente obligado a utilizar el término castellano por segunda vez para englobar a los individuos de las distintas comunidades que ha ido enumerando (los yauyos, los huancas, los huamantancas, etc.) ante la falta de un término quechua que cumpla semejante función.<sup>5</sup> Ahora bien, en las dos ocasiones, la ocurrencia del término *indio* es prácticamente idéntica, la primera vez *runa yndio ñisqap* y se traduciría como “de los llamados indios;” la segunda vez *ima runapas yndio ñisqaqa* y se traduciría como “cualquiera de los hombres llamados indios.” En las dos ocasiones *indio* aparece matizada por la frase *ñisqa*, “los llamados;” la que usualmente introduce el discurso directo de alguien distinto del que habla. El narrador, al usar esta construcción nominal, presenta la forma cómo son referidos los indígenas por los españoles, sin asumir necesariamente como suya esta denominación al presentarla de esta manera.

Si bien no se asume la denominación *indio*, sí se le contrapone en dicho capítulo introductorio al término *viracocha*, “los españoles.” Además, la distinción entre los dos grupos corresponde a la ausencia y presencia de la escritura como el medio para registrar las tradiciones de un pueblo. Como se sabe Huiracocha fue primero el nombre de un ser sagrado, un huaca andino. González Holguín registra las dos acepciones en su diccionario: “Viracocha. Era epicteto, del sol honroso nombre del Dios que adoraban los indios y de ay y equalandolos con su Dios llamaban a los españoles viracocha” (353). Por su parte, el Inca Garcilaso dedica un capítulo en el quinto libro de sus *Comentarios* a explicar tal identificación y dice al respecto Garcilaso: “Y porque el Príncipe dixo que [el fantasma Viracocha] tenía barvas en la cara, a diferencia de los indios, que generalmente son lampiños, y que traía el vestido hasta los pies, diferente hábito del que los indios traen, que no les llega más de hasta la rodilla, de aquí nació que llamaron Viracocha a los primeros españoles que entraron en el Perú, porque les vieron barvas y todo el cuerpo vestido” (197).

Es en el capítulo segundo donde se relatan las aventuras de Cuniraya; éste, en una variante del mito, llega hasta la orilla del mar y de allí regresa a Pachacamac, lugar sagrado desde tiempos anteriores a los incas mientras que el héroe civilizador Huiracocha, su equivalente sureño, fue hacia el mar y caminó sobre las aguas sin hundirse. En una segunda variante del mito, sostenida durante la época de composición del *Manuscrito*, que aparece tachada en el texto, lo que expresa cierta dosis de vacilación, Huiracocha habría entrado al mar, pero en dirección a Castilla: “al llegar al mar, entró y siguió su camino. Refiriéndose a este hecho, la gente de hoy dice que se dirigió a Castilla” (“Castillamanmi chiqacharqan”, 66, nota 47). Este final sorpresivo parece reforzar el uso del nombre para referir a los españoles.

El documento, entonces, es una ventana privilegiada hacia el proceso de configuración y superposición de variados estadios de construcción de la identidad de los pueblos andinos. Por un lado, está el llacta huaca o ser sagrado local Cuniraya; luego, en algún momento se produce la asociación de Cuniraya con su equivalente sureño Huiracocha, síntesis realizada probablemente durante la época incaica, hecho que crea una confusión en lo tocante a su destino mitológico, como advierte el traductor y editor de este documento, Gerald Taylor. En un tercer momento, la evangelización permitió la asimilación entre Huiracocha y uno de los apóstoles y la consiguiente sacralización de los españoles llamados huiracochas lo que explicaría—para Taylor—porque, para los redactores del *Manuscrito*, Cuniraya Huiracocha, entrando en el mar, se dirige hacia Castilla” (Taylor 67-68, Nota 47). Se articulan tres tiempos identificables en el documento, el de la *ñawpa pacha* andina o “los tiempos muy antiguos”, momento de los primeros mitos; dos tiempos pasados, espacios de sometimiento al poder incaico y luego, tras la llegada de los españoles y la conquista, la imposición europea y finalmente el tiempo contemporáneo a la redacción del texto, es decir, el tiempo inestable de la violenta extirpación de idolatrías.

El objetivo del anónimo narrador es poner por escrito lo vivido por los antepasados de los *guarocheri*, tercer término que quiero destacar proveniente del capítulo introductorio. Por cierto, debe recordarse que son los Checa de San Damián los verdaderos protagonistas de este texto. Estos viven en el territorio administrativo de Huarochirí pero no deben ser confundidos con la comunidad del mismo nombre: los huarochirí. No obstante, hay una identidad espiritual común de todo el conjunto de pueblos y comunidades de la región, la cual “se expresa por el hecho de ser todos protegidos por el mismo y único ‘padre’ (*huc yayayuc*) o antepasado mítico Pariacaca” (Taylor 43, Nota 3).

Se relatan, entonces, las hazañas de los huacas locales—héroe sagrados—realizados en la *ñawpa pacha*, los tiempos antiguos. Es el tiempo del mito que se recuerda gracias a los ritos y costumbres que se repiten, no solo hasta el hoy del documento, es decir, el momento de composición del documento, durante las violentas primeras décadas de la extirpación de idolatrías. Pero algunas costumbres se siguen practicando incluso hasta ahora, como ocurre con la ceremonia del Cortapelo, suerte de bautizo popular que se sigue practicando en la región andina y en los sectores populares de los medios urbanos. En efecto, en dicho segundo suplemento (o capítulo final del documento, donde aparece por segunda vez la palabra castellana *indio*), se describe a los niños que nacen con un remolino en los cabellos, quienes son llamados los *ata* de Pariacaca (si observan esta palabra la mantiene Taylor en la traducción del pasaje al castellano). Se describe en dicho suplemento el Cortapelo, costumbre que se sigue practicando hasta hoy en el Perú y que consiste en el primer corte ritual de los cabellos de los niños, costumbre que sirve para caracterizar primero a los Checa de San Damián, comunidad protagonista del *Manuscrito* pero que se hace extensiva a otras comunidades vecinas—los huancas, los yauyos, los huamantanca—como se ha visto antes y que engloba nuestro redactor indígena con el nombre de *runa indio*. Afirma también que tales prácticas se llevan a cabo entre los “más distinguidos yanacunas” (“ancha qullanan yanakuna” [2s: 25]). Se refiere a los yanaconas de Lima, quienes serían los ayudantes del clero en esa ciudad. Finalmente, también algunos mestizos realizan el Cortapelo y reconocen a los *ata* (“chaymanta **mestiço** kaqtapas yachanchiktaqmi wakinninkunakta” 2s: 26), siendo ésta la única vez que la palabra *mestizo* aparece en el *Manuscrito*.

He hecho referencia a los distintos tiempos articulados en el *Manuscrito* y quisiera insistir en el carácter regional y periférico del mismo, tanto con respecto a la dominación incaica como a la dominación española a través de un tercer fragmento donde se nos habla de Paraciaca y su entronización como huaca local, cuando comienza a organizar su culto en épocas anteriores, incluso al nacimiento de los incas:

Chaypitaqsi wakinnin wawqinkunapas chay qaqa ñisqanchikman yaykuspas “kaypim tiyasaq; kaymantam muchawanki” ñispa chay qaqapi llaqtachakurqan. . . . Chaymantas kanan tukuy **tauantinsuyo** runakunakta qayachirqan manaraq **yngapas** yurimuptin ancha ñawpataq. (17: 11, 13)<sup>6</sup>

Incluso, en otros capítulos del *Manuscrito*—los capítulos 22 y 23—se relata la ocasión cuando el poderoso Inca Tupac Yupanqui se somete al culto de Pariacaca

reconociendo su poder. Se resalta así el poder del huaca local frente al poder foráneo de la civilización incaica. Dicho todo esto, se podría concluir que el *Manuscrito de Huarochirí* registra la emergencia de una identidad regional previa, no solo a la dominación española sino también a la incaica, aunque profundamente influida por ambas, tal como lo evidencian la presencia de términos claves como *indio*, *ynga*, *Tahuantinsuyo*, *corregimiento*, *mestizo*, etcétera.

En el *Manuscrito* se encuentran repeticiones e incluso dos o tres variantes de los mismos episodios como ocurre con “El nacimiento de Pariacaca” que evidencian el sustrato oral del discurso. Sin embargo, se observa una cierta subordinación del lenguaje oral al registro escrito, evidente en la división en capítulos y por la presencia de una introducción, que evidencia una visión del documento en su conjunto. Ahora bien, ante la dificultad de registrar la tradición oral previa a la conquista española, y dado el carácter de ejemplo único del *Manuscrito*, es casi imposible determinar si la estructura textual remite a modelos prehispánicos. Por otro lado, dada la división del texto en capítulos, los cuales cuentan con sus títulos respectivos a la usanza española, parecería que el marco de escritura es de origen hispánico. Esta hipótesis podría ser confirmada si observamos que los indígenas que escriben son individuos fuertemente aculturados y dependientes del mundo español; se trata de los escribanos, intérpretes, ayudantes del clero, a los que seguramente pertenecía o aspiraría pertenecer nuestro anónimo redactor. Ahora bien, se advierte en esta compleja instancia narrativa la vacilación entre dos puntos de vista, el del profundo respeto a las antiguas prácticas indígenas y la condena de estas mismas prácticas consideradas idolátricas. De cualquier manera, la adopción de la escritura en la zona andina habría significado para estos individuos a la vez la adopción de los modelos de escritura europeos.

Paso ahora al segundo documento, *El primer nueva corónica y buen gobierno*, cuyas páginas iniciales recogen preocupaciones similares a las percibidas en el capítulo introductorio del *Manuscrito de Huarochirí*. Guaman Poma insiste una y otra vez en la dificultad de la obra emprendida sobre todo porque se trata de “unas historias sin escritura ninguna, no más de por los *quipos* [cordeles con nudos] y memorias y relaciones de los yndios antiguos de muy biejos y biejas sabios testigos de vista, para que dé fe de ellos, y que ualga por ello qualquier sentencia jugada” (8). Destaca en la cita anterior la mención de los *quipus*, a los cuales Guaman Poma atribuye la función de registrar, aunque de manera imperfecta, la historia<sup>7</sup> y se enfatiza una vez más la carencia de escritura entre la población andina. El cronista, además, pone en boca de su padre, don Martín de Ayala, el doble propósito de la obra, se trata de hacerle un servicio al rey de España y a la

vez se intenta inmortalizar la memoria de los antepasados: “Y que demás del seruido de vuestra Magestad que rrezultará ynprimirse la dicha historia, comensándose a selebrar y hazer ynmortal la memoria y nombre de los grandes señores antepasados nuestros agüelos como lo merecieron sus hazañas” (7).

Guaman Poma dice que cuenta con informaciones y “por rrelaciones y testigos de vista que se tomó *de los quatro partes destos rreynos*, de los dichos yndios muy biejos de edad de ciento y cincuenta años” expresión que corresponde a la traducción literal del término *Tahuantinsuyo* (6). A pesar de insistir en el carácter totalizador de su obra, el cronista enfatiza su pertenencia a una aristocracia regional, los Yaru de la ciudad de Guamanga, en la provincia de Lucanas. Guaman Poma eleva a su padre y lo presenta como “príncipe de los Chinchay Suyos y segunda persona del Ynga deste rreyno del Pirú” (5). Señala sobre sí mismo que es gobernador, cacique principal, corregidor de la provincia de Lucanas y usa reiteradamente la fórmula “capac ques príncipe.” Incluso, antepone el título de *don* a su nombre, título que como se verá más adelante no le correspondía. Con respecto a su madre, a quien presenta como perteneciente a la nobleza incaica, se dice luego que fue concubina de un soldado español, quien tuvo con ella un hijo ilegítimo, situación que difícilmente correspondía al destino de una mujer de la nobleza incaica (Comunicación personal con James Lockart). Todo parece apuntar más bien, sobre todo a la insistencia en describir sus treinta años al servicio de la corona, que Guaman Poma parece pertenecer mas bien al grupo de “distinguidos” *yanaconas* que habían sido mencionados en el *Manuscrito de Huarochirí*. Es decir, se trataría de un individuo al servicio de los españoles, principalmente como parte del aparato eclesiástico en la función de escribano e intérprete durante las Visitas que las autoridades religiosas hacían a las distintas comunidades indígenas. Si bien estos individuos forman parte necesaria del engranaje de la burocracia colonial, Guaman Poma destaca los problemas que estos “letrados” andinos representan para las mismas autoridades a las que sirven. Por un lado no son estimados por corregidores y sacerdotes porque saben hacer reclamos ante la mala administración: “Que los dichos coregidores y padres y comenderos quieren muy mal a los yndios ladinos que sauen leer y escriuir, y más ci sauen hazer peticiones, porque no le pida en la rrecidencia de todo los agrauios y males y daños. Y ci puede, le destierra del dicho pueblo en este rreyno” (497). Insiste en otro momento que toda acción debe quedar por escrito: “ Y que ci lo [alguna autoridad] lleuare para sus mitas o rrescates o necicidades a la espalda, lo haga escriuir y asentar todo y declarar lo que pidió. Y ancí lo guarde para su tienpo. Y ci fuere para la taza y minas, lo escriua con acatamiento debido a su señoría, cabildo del dicho pueblo” (505). Es evidente a partir de las dos citas anteriores la gran importancia que va cobrando en este mundo la palabra escrita; poder que construye

no sólo la autoridad sino que le ha servido como instrumento para construir su propia identidad a través de la obra.

Antes de proseguir con el análisis se podría afirmar que lamento y denuncia caracterizan el testimonio escrito, la carta que este poblador indígena le dirige al rey Felipe III, frente al cual tiene la obligación de elevar su condición. Es un documento en el que su autor articula reiteradamente las imágenes del dolor y sufrimiento desde una óptica regional anticuzqueña en muchos pasajes correspondientes a la descripción de las cinco edades del pasado andino, siendo la cuarta la de la idolatría incaica. Pero también es un relato de amarga denuncia de la situación presente en la violencia y explotación de encomenderos, curas y otras autoridades españolas en las páginas bellamente ilustradas de la parte correspondiente a la *Nueva crónica*. La contrapartida de la denuncia del presente y la descripción de las distintas etapas de un pasado milenarío se da en la proyección futura de lo que debería ser el *Buen gobierno*, proyecto político que se expone a este interlocutor privilegiado que es el rey español. Destaco dos aspectos que forman parte de dicho proyecto con el propósito de mejorar la administración del “reyno de las Indias del Pirú”.

Uno de los puntos fundamentales de su proyecto político del *Buen gobierno* es lograr que la administración colonial respete las antiguas jerarquías andinas de poder. En efecto, Guaman Poma lamenta que “indios picheros” tomen el lugar de caciques legítimos. Por ejemplo, en los párrafos iniciales de su capítulo autobiográfico, Guaman Poma señala que en el “dicho pueblo de San Cristóbal de Suntuato y Santiago de Chipao adonde estaua un yndio mandón de dies yndios hecho curaca prencipal. Y ci llamó apo [el señor] don Diego Suyca, yndio tributario” (1106). Es un problema que Guaman Poma señala una y otra vez. Al llegar a Lima, el cronista encuentra una ciudad “atestado de yndios ausentes y cimarrones hechos *yanacunas*, oficiales ciendo *mitayos*, yndios uajos y tributarios, se ponían cuello y ci bestía como español y se ponía espada y otros se tresquilaua por no pagar tributo ni seruir en las minas. Ues aquí el mundo al rreués” (1138), se lamenta amargamente. Sin embargo, cabría preguntarse si no se está refiriendo a sí mismo; no es él, acaso, un indio tributario que trabaja como *yanacuna* y que se viste a la usanza española como lo demuestra el dibujo titulado “Camina el autor,” donde el cronista se representa a sí mismo en su peregrinación hacia Lima para enviar su manuscrito (Fig. 1). Una y otra vez lamenta que dejó todo “quanto tenía, haciendas y hijos en seruicio de Dios y de su Magestad” (1137).

Por un lado, el texto mismo es la forma que tiene Guaman Poma de construirse una identidad.<sup>8</sup> Posiblemente ni su padre fue miembro de esa aristocracia local ni su

madre perteneció a la nobleza incaica, sin embargo, Guaman Poma necesita elevar su condición para poder dirigirse al rey Felipe III, destinatario de su obra (Fig. 2). Por otro lado, si bien insiste en que se deben respetar las antiguas jerarquías andinas de poder, incorpora como una ocupación apetecible la de ser *yanacona* — posición que algunos “yndios uajos y tributarios” buscan para escapar del trabajo en las minas— clase a la que él pertenecía. Finalmente, se ha visto como insiste en el poder de la palabra escrita y en la importancia que tiene los indios ladinos dentro de esta sociedad, la cual se encuentra en pleno proceso de cambio. Por otro lado, su insistencia en la separación de la población indígena de los españoles convierte el papel de estos traductores en una actividad todavía más esencial. En suma, de una u otra forma, Guaman Poma juega con las antiguas jerarquías sociales a las cuales superpone las nuevas circunstancias para construir al menos dentro de su proyecto político del *Buen gobierno*, un lugar ideal para sí mismo.

Finalmente, arribo a la tercera y última parte de la presente exposición, al análisis de los *Comentarios reales de los incas* del Inca Garcilaso de la Vega. Lo que se traslucía en los dos documentos anteriores es, en cada uno de los casos, el surgimiento de identidades claramente colectiva la del *Manuscrito de Huarochirí* y una conciencia más individualizada en el espíritu de la denuncia de la *Nueva Corónica*, audaz en las propuestas del *Buen gobierno* de Felipe Guaman Poama de Ayala, quien se inventa a sí mismo en las páginas de su texto. La situación de Garcilaso es distinta; el hijo del conquistador español y la princesa incaica nace en el Cuzco, ombligo del mundo incaico, transformado en el centro de la ocupación española. Escribe mucho más tarde, sin embargo, una obra nostálgica desde la provincia andaluza de la ciudad de Montilla y luego en Córdoba; la suya es una escritura del exilio y de reencuentro con el pasado a veces glorioso e ilustre a veces doloroso e ingrato.

Concentro mi atención en la segunda parte, publicada póstumamente, con el título espurio de *Historia general del Perú* y limito mi atención a tres aspectos que considero relevantes en relación a la escritura y a la construcción de la identidad, hilo conductor de la presente reflexión.

En el conocido y ampliamente citado, “Proemio al lector”, que inaugura las páginas de la primera parte de los *Comentarios reales*, se lee lo siguiente:

En el discurso de la historia protestamos la verdad della, y que no diremos cosa grande que no sea autorizándola con los mismos historiadores españoles que la tocaron en parte o en todo; que mi intención no es contradecirles, sino servirles de comento y glosa y de

intérprete en muchos vocablos indios, que, como extranjeros en aquella lengua, interpretaron fuera de la propiedad della. (Comentarios reales, “Proemio” 8)

Claramente, el Inca Garcilaso se cuida al señalar que su propósito no es el de contradecir el registro histórico sino corregir la interpretación de ese registro a través de una restauración filológica de la lengua original. Como advierte Margarita Zamora, su autoridad histórica se funda en ser hablante nativo del quechua. Así, los *Comentarios Reales*, se podrían definir como una vasta y ambiciosa empresa de traducción y exégesis del quechua. No obstante, la exégesis filológica es una estrategia que no se limita a corregir los errores u omisiones de los historiadores españoles sino que se convierte en verdadera reinterpretación del pasado incaico, que se inscribe en el marco del diseño providencialista de toda la obra. Quiero hacer evidente el esquema de las tres edades—la preincaica, la incaica y la cristiana—que propone Garcilaso a lo largo de los *Comentarios reales* y que se apoya, según Eugenio Asencio, en la idea del progreso cristiano desarrollado por San Agustín. No es necesario recalcar que, para Garcilaso el Incario es “otra Roma”, es decir, el estadio intermedio y necesario en el camino de preparación para el advenimiento de la revelación cristiana en el Nuevo Mundo. Queda claro que en la primera parte de los *Comentarios reales*, prevalece el retrato ejemplar de una sociedad que había alcanzado las máximas virtudes de la ley natural de los hombres y que se encontraba, por sus propios medios, al borde la revelación cristiana. Ahora bien, y aquí concluye tan larga digresión, ¿no debería ser el Inca Garcilaso el feliz cronista de la tercera edad, que debería corresponder a la tan esperada Ley de Gracia? La interrogante que es necesario hacer es finalmente, ¿qué queda de dicho proyecto en la segunda parte de los *Comentarios reales*, dedicado como está el libro a la conquista y presencia española en el Perú? En primer término analizo los eventos que rodearon la captura de Atahualpa en Cajamarca, narrados en el libro primero de la obra mencionada. En dicho libro encuentro, en primer lugar una estrategia de composición que caracterizo como una estructura polémica que consiste en el contrapunto de opiniones, posiciones y de fuentes, principalmente las escritas. Y en segundo lugar, identifiqué un tema, que denominé la “tragedia lingüística”, que resume los eventos de Cajamarca.

Es, sin lugar a dudas, en el tercer y último segmento del Libro I, la tragedia lingüística, donde se hace más evidente aún la polémica del texto con las fuentes historiográficas españolas, estrategia que no se limita al libro primero, sino que caracteriza toda la *Historia general del Perú*. Ahora bien, es necesario destacar que desde el título, la obra del Inca Garcilaso, asume la naturaleza de discurso secundario, implícita en la noción de comentario; tipo discursivo que necesariamente implica un abierto

diálogo con otros textos.<sup>9</sup> Como se acaba de señalar, desde el “Proemio al lector” de la primera parte de los *Comentarios*, el Inca Garcilaso había limitado estratégicamente su función a la de servir únicamente de “comento y glosa” a los historiadores españoles. Sin duda alguna, otra cosa ocurre en la *Historia general del Perú*, en efecto, desde las primeras páginas del libro primero de la segunda parte de los *Comentarios*, y como ya se ha visto en parte, asistimos a un particular y distintivo diálogo del texto, que se convierte en un entramado arduo que pasa por un cuestionamiento, primero sutil y que luego se transforma en abierta polémica con las fuentes escritas que se supone sostienen el texto y el quehacer historiográfico del cronista mestizo.

Las fuentes más importantes de la *Historia general del Perú* son la *Historia general de las Indias* de Francisco López de Gómara (1552),<sup>10</sup> la *Historia del descubrimiento y conquista del Perú* de Agustín de Zárate (1555) y la *Historia del Perú* de Diego Fernández, el Palentino (Sevilla 1571) y pareciera que el Inca Garcilaso prepara el terreno, desde las páginas iniciales del libro primero para llegar al quinto, lugar donde relata a manera de *collage*, estableciendo un contrapunto entre sus fuentes escritas, la comprometida y ambigua participación de su padre en la batalla de Huarina, en el bando del líder rebelde, Gonzalo Pizarro.

Los primeros contactos y embajadas entre españoles e indios son relatados entre los capítulos XVII y XX. En el relato de la embajada de Titu Atauchi, hermano de Atahualpa, se invierten los papeles de la composición histórica, mientras Garcilaso ofrece los datos principales del evento sin dejar de ofrecer disquisiciones lingüísticas, los historiadores españoles se limitan a completar y comentar cosas de menor importancia, según se lamenta Garcilaso: “Desta embaxada, dádivas y presentes, con ser tan ricos, ni del embaxador, con ser hermano del Rey, ni de la respuesta del governador, no haze relación Gómara ni Agustín de Çárate; solamente dicen del calçado y brazaletes que en particular truxeron al governador, y ambos les llaman puñetes, como si fueran puñetes de camisa, no advirtiendo que los indios del Perú, en su hábito natural, nunca truxeron camisa” (I; XVII:.52).

El capítulo XVIII es particularmente significativo porque evidencia las fuentes originales usadas por Garcilaso y es donde define en la *Historia general* la naturaleza de su quehacer histórico. Al igual que en el Proemio antes citado, limita estratégicamente su labor escrituraria a ser “comento” y “añadidura” de los historiadores españoles: “También digo que seguiré el camino que las historias que los españoles llevan, sirviéndoles, como atrás dixé, de comento donde fuere menester y de añadidura donde huviere falta, de algunas cosas dexaron de decir;

quiza fué, como es verisimil, porque no llegaron a noticia de los escritores” (I, XVIII: 56).

No obstante, es evidente que la subversión tanto de estrategias como de propósitos en la *Historia general* apunta más bien a una reescritura más radical y extrema. A modo de ejemplo valga el relato del segundo encuentro entre españoles e incas con ocasión, esta vez, de la embajada de Hernando de Soto y Hernando Pizarro ante Atahualpa. En primer lugar, Garcilaso nos ofrece una versión ajustada a las fuentes españolas que desautorizará luego por completo. Relata la presunta arremetida de Hernando de Soto con su caballo frente al Inca y la brusca reacción de este, al condenar a muerte a los asustadizos miembros de su séquito, amedrentados por el animal.

En lo cual fué engañado aquel autor, y el que le hizo la relación levantó testimonio al Inca y a Hernando de Soto, porque ni era el Inca, ni que lo fuera mandara matar a nadie, aunque el delito fuera grave, cuanto más que no fué delito sino comedimiento y cortesía que hizieron en dar lugar para que passaran los que tenían por hijos del sol, que hazer lo contrario fuera para ellos sacrilegio, porque, demás de la descortesía, era menospreciar y desacatar los que confessavan por hombres divinos, venidos del cielo. . . . Por todo lo cual es de haver lástima que los que dan en España semejantes relaciones de cosas acaecidas tan lexos della, quieran inventar bravatas a costa de honras ajenas. (I, XVIII: 55-56).

El Inca Garcilaso no sólo censura la supuesta narración de falsedades sino el hecho de que dicha versión de los acontecimientos no se ajustaba a las reglas elementales del trato y costumbres cortesananas que tales encuentros debían tener. En suma, no se trata de *comentar*, *completar* ni *añadir*; se trata más bien de rescribir la historia bajo el tamiz de una honda preocupación ética que sancione y determine como acaecido lo que debió ocurrir en base a la supuesta nobleza de sus protagonistas y la hidalguía de sus propósitos. Los españoles, durante estos encuentros “se admiraron grandemente de ver tanta *urbanidad* y *cortesanía* en gente que, según la imaginación dellos, vivían en toda barbariedad y torpeza” (I, XIX: 58). Se celebra y reconoce una *humanitas* renacentista que parecería anunciar en términos propicios el próximo y definitivo encuentro de Cajamarca. Pero si bien las condiciones estaban dadas para propiciar un entendimiento, faltó un traductor a tono con las circunstancias, y es justamente Garcilaso, en su papel de intérprete, tanto bilingüe como intercultural, quien presenta como trágico el encuentro entre el Tahuantinsuyo y España, hecho que devino en la destrucción de la civilización

incaica. El Inca Garcilaso lamenta citando a Blas Valera, fuente autorizada a lo largo de los CR, la falta de un intérprete apropiado:

Palabras tan importantes como las que Hernando de Soto dixo tenían necesidad de un intérprete bien enseñado en ambos lenguajes, que tuviera caridad cristiana, para que las declarara como ellas eran. Pero que muchas y muchas vezes lloraría la desdicha de aquel Imperio, que, por la torpeza del intérprete, pudiesen los primeros conquistadores, y los sacerdotes que con ellos fueron, a echar a Filipillo la culpa de tantos males como se cansaron de su inorancia, para disculparse ellos y quedar libres, y que en parte o en todo tuviesen razón de echársela; porque declaró aquellas palabras tan bárbara y torpemente, que muchas dixo en contrario sentido, de manera que no solamente afligió al Inca, mas enfadó a los oyentes, porque apocó y deshizo la majestad de la embaxada ... (I, XX: 59)

También Atahualpa lamenta la pobre traducción realizada por Felipillo: “Por lo cual el Inca, penado por su mala interpretación, dixo: ‘¿Qué anda éste tartamudeando de una palabra en otra y de un yerro en otro, hablando como mudo?’” (I, XX: 59).

La inhabilidad de encontrar tanto los modos conceptuales como lingüísticos para mediar el acto de traducción necesaria para establecer la comunicación resulta siendo la razón del fracaso. Pareciera entonces que el rol de Garcilaso como intérprete termina siendo una exacta inversión del papel jugado por Felipillo en Cajamarca. Pareciera, asimismo, prevalecer, en toda la obra, la urgencia de rescatar un legado que, de otra manera, se perderá, pero queda la sensación de que la destrucción del Incario era necesaria para la consolidación de un mundo cristiano, caracterizado por la Ley de Gracia. No obstante, dicha esperanza retrocede en la *Historia general*, donde se respira decepción y una sensación de haber vivido un cúmulo de oportunidades perdidas, en suma, una historia teñida de tragedia.

No es mi intención detenerme en el carácter trágico del texto, hipótesis que he desarrollado en otra ocasión sino destacar más bien la tensión entre dicha visión trágica y desengañada de la historia y la necesidad de alcanzar una reconciliación y de otorgarle un sentido unitario a ese mismo devenir histórico. Según José Durand: “[e]l infortunio del Perú, ensangrentado por siete guerras civiles encadenadas una tras otra, hacía pensar en un sino fatalista y trágico como en algo natural” (51; mis subrayados). Esta sería una primera aproximación a una “imagen decepcionada de la historia,” como la llama Durand, que coexiste con un afán, nunca perdido, “de armonía estética y de conciliación intelectual” (Durand 52) en

pleno espíritu del Renacimiento. Este espíritu conciliatorio que Durand atribuye únicamente a la influencia del neoplatonismo en la obra del Inca Garcilaso, tiene, para mí, una clara vocación genealógica. Durand, ya había sostenido junto con muchos otros críticos, que para el Inca Garcilaso la historia era también autobiografía (49). Insisto, entonces, que el recorrido genealógico a través de la dinastía incaica funciona como columna vertebral de ambas partes de los Comentarios e integra el intento de Garcilaso de incluirse él mismo como orgulloso descendiente y digno exponente de dos linajes nobles. La pertenencia a un linaje, el poder reconocerse en los antepasados ilustres de una y otra rama es una preocupación que cruza toda la obra, que se puede rastrear en la necesidad de reivindicar el nombre de su padre en el relato detallado de la rebelión de Gonzalo Pizarro, particularmente en el relato de la batalla de Huarina, donde el líder rebelde, al frente de los encomenderos rebeldes frente a las Leyes Nuevas impuestas por la corona, obtuvo una resonante victoria.

Para Roberto González-Echevarría, “el libro es una relación bajo el disfraz de la historia; la historia de la conquista del Perú es tan solo la narración marco, donde el conjunto se encuentra desenfocado, mientras la figura marginal de [el capitán Garcilaso] Sebastián, en una esquina, aparece en claro relieve, pero si se observa de cerca, uno puede distinguir el contorno del propio Garcilaso” (80). La relación, basada en una retórica notarial, buscaba establecer la legitimidad del autor en dos aspectos: genealógico y territorial (59). Por otro lado, la retórica legal siempre implicaba el intercambio textual o el diálogo entre los textos; se trataba de peticiones o apelaciones ante algún tipo de acusación (70). Le preocupa a Garcilaso la comprometida y ambigua participación de su padre, uno de los primeros encomenderos y vecinos, en la rebelión de Gonzalo Pizarro y su accionar en la victoria pizarrista de Huarina. Como sostiene González-Echevarría, los Comentarios reales “están tejidos alrededor de la escena donde el traidor Pizarro sin cabalgadura recibe el caballo Salinillas de parte del padre de Garcilaso” (73). Y es justamente en el relato polémico de los acontecimientos de Huarina, donde la dimensión trágica trasciende la materia histórica e inunda la conciencia de Garcilaso en tanto escritor.

Este es el tercer punto en relación al Inca Garcilaso. El capítulo XXIII del Libro V es altamente significativo al enumerar Garcilaso las distintas versiones, todas condenatorias del accionar de su padre en Huarina. Así, “Francisco López de Gómara, capítulo ciento y ochenta y dos, contando la batalla de Huarina y habiendo dicho los muertos y heridos que hubo, dize: “Pizarro corriera peligro si Garcilaso no le diera un cavallo”, etc. (HGP V, XXIII: 214). Después de citar a Zárate, Garcilaso defiende su versión: “Todo esto dizen aquellos autores de mi padre. Yo he escrito aquella batalla lo que realmente pasó, que tomar Gonzalo Pizarro el cavallo de mi

padre no fue en el trance de la batalla, sino después della; pero no me espanto que los historiadores tuviesen otra relación” (HGP V, XXIII: 215). A continuación, Garcilaso salta del relato de la batalla de Huarina y sus controversias a narrar un episodio que lo tiene como protagonista. Comenta su audencia, recién llegado a España, ante el tribunal del Consejo Real de las Indias: “y viéndose en el Consejo Real de la Indias las provanças que de lo uno y de lo otro presenté, hallándose convencidos aquellos señores con mis provanças, el licenciado Lope García de Castro (que después fue por Presidente al Perú), estando en su tribunal, me dixo: “¿Qué merced queréis que os haga Su Majestad, habiendo hecho vuestro padre con Gonçalo Piçarro lo que hizo en la batalla de Huarina, y dádole aquella tan gran victoria?” Y aunque yo repliqué que había sido testimonio falso que le habían levantado, me dixo: “Tiénelo escrito los historiadores ¿y queréislo negar?”. Con esto me despidieron de aquellas pretensiones (HGP V, XXIII: 215-6). Y sabemos que cuando lo tienen escrito los historiadores, no hay quien se libre.

Más adelante en el tiempo, conocemos las anotaciones de puño y letra a una edición de la *Historia* de Gómara, la siguiente amarga sentencia: “esta mentira me ha quitado el comer, quiça por mejor”. Esta y otra más, aún más reveladora se consideran germen de los *Comentarios* “y Dios nos dé su gracia y algunos años de vida para que . . . enmendemos muchos yerros que ay en esta historia”. “[Q]uiza por mejor” se lamenta Garcilaso, mejor para nosotros lectores del siglo XXI y los de todos los tiempos por el acicate para escribir su historia. Garcilaso demuestra en este punto culminante ser más un “historiador apasionado” que “jurar verdad” para jugar con algunos títulos de estudios más o menos recientes. Gana a veces la necesidad de reescribir la historia respetando una dimensión ética de la misma. Ante la imposibilidad de cambiar el registro del pasado, llega a desear que sea verdad lo que los historiadores cuentan sobre su padre. Transforma así la “infamia” en blason y trofeo:

Volviendo, pues, a lo que los autores escriven de mi padre, digo que no es razón que yo contradiga a tres testigos tan graves como ellos son, que ni me creerán ni es justo que nadie lo haga siendo yo parte. Yo me satisfago con haver dicho verdad, tomen lo que quisieren, que, si no me creyeren, yo passo por ello dando por verdadero lo que dixeron de mi padre para honrarme y preciarme dello, con decir que soy hijo de un hombre tan esforzado y animoso y de tanto valor, que en un rompimiento de batalla tan rigurosa y cruel como aquella fue, y como los mismos historiadores la cuentan, fuesse mi padre de tanto ánimo, esfuerço y valentía, que se apeasse de su cavallo y lo diesse a su amigo, y le ayudasse a subir en él; y que juntamente le diesse la vitoria de una

batalla tan importante como aquélla, que pocas hazañas ha havido en el mundo semejantes.

Este blasón y trofeo tomaré para mí, por ser la honra y fama cosa tan desseada y apetejada de los hombres, que muchas vezes se precian de lo que les imputan por infamia. (HGP V, XXIII: 216-7)

De Cajamarca a Huarina, la historia o más bien la escritura historiográfica se convierte en trágica y desolada autobiografía, Garcilaso no solo retrocede a sus primeros años en España sino reflexiona y pone en escena su propio proceso de escritura:

Y con todo esto, pudieron los disfavores pasados tanto, que no osé resucitar las pretensiones y esperanças antiguas y modernas. También lo causó escapar yo de la guerra tan desbalijado y adeudado, que no me fue posible volver a la Corte, sino acogerme a los rincones de la soledad y pobreza donde (como lo dije en el proemio de nuestra historia de la Florida) pasó una vida quieta y pacífica, como hombre desengañado y despedido deste mundo y de sus mudanzas, sin pretender cosa dél, porque ya no hay para qué, que lo más de la vida es pasado, y para lo que queda proveerá el Señor del Universo, como lo ha hecho hasta aquí. Perdónenseme estas impertinencias, que las he dicho por queja y agravio que mi mala fortuna en este particular me ha hecho, y quien ha escrito vidas de tantos no es mucho que diga algo de la suya. (HGP V, XXIII:216)

“You taught me language” le dice Calibán a sus ocasionales amos, nterlocutores y maestros, and “my profit on it is I know how to curse”, “me enseñaste el lenguaje . . . y mi provecho es que [ahora] sé cómo maldecir”. Hemos visto de qué manera nuestros escritores coloniales subalternos replican, protestan y también, a veces, maldicen.

## Notas

1 *La traducción de la cita va como sigue: “que el creador de esas líneas estaba más comprometido en reconceptualizar la tradición mítica andina que en destruir su memoria.” (2).*

2 *Esta versión corresponde a la transcripción fonológica ofrecida por Gerald Taylor en la edición y traducción del Manuscrito hecha en 1987. Las citas del texto tanto en español*

como en quechua provienen de dicha edición. El primer número corresponden al capítulo, mientras que los segundos corresponden a los enunciados. La traducción del pasaje al español, que ofrecemos a continuación, es nuestra, aunque cotejada con la traducción de Taylor al español y la de Salomon al inglés.

[Si] los antepasados de los llamados indios hubieran conocido la escritura, entonces todo lo vivido por ellos no habría sido perdido de esta manera [como ha ocurrido] hasta hoy. En comparación, lo vivido de forma valiente por los Huiracochas [españoles] es visible hasta hoy. Más bien así se habría conservado lo de ellos. [Pero] como ha sido así, y hasta ahora no se ha puesto por escrito yo voy a poner aquí lo vivido por los antepasados de los llamados [habitantes de] Huarochirí, todos [descendientes] de un solo padre, la fe que observan, la vida que tienen hasta hoy, esas cosas... En cada comunidad, sus vidas desde su origen serán transcritas.

- 3 Esta incorporación resulta problemática si la contrastamos a la situación de los distintos grupos nahuas del centro de México. En *The Nahuas after the Conquest*, James Lockhart advierte que “[a]lthough in general all of the ethnic terms used by Spaniards in the Indies quickly became loanwords in Nahuatl, indio, “Indian,” was a large exception. No more than a couple of examples have so far been found in the voluminous Nahuatl texts of the sixteenth century . . . For that matter, “indio” did not become part of the normal Nahuatl vocabulary in the seventeenth and eighteenth centuries either” (115); [“aunque en general todos los términos étnicos usados por los españoles en las Indias se convirtieron muy pronto en préstamos en la lengua nahuatl, indio fue una gran excepción. No se han encontrado sino dos ejemplos en el voluminoso corpus de textos en nahua para el siglo XVI. . . . Por ello, indio no formó parte del vocabulario normal del nahua en los siglos XVII y XVIII” (115; mi traducción).
- 4 La traducción de Taylor va como sigue, obsérvese que se mantiene el término quechua *ata* sin traducir: “Sin embargo, cuando nace un *ata*, en todo este corregimiento y en todas las otras regiones, los huanca, los yauyos, los huamantanca, cualquiera de los hombres llamados indios, todos opinan la misma cosa” (2s: 24).
- 5 En el caso de los Nahuas, Lockart observa que el término *macehualli* que originalmente significaba ‘hombre común’ en oposición a *pilli*, “noble,” paulatinamente se convirtió en la aproximación general en nahuatl al significado de indio en los siglos XVII y (116).
- 6 Nuestra traducción: “Allí entrando con sus demás hermanos en esa que llamamos peña, diciendo ‘Aquí me quedaré; desde aquí ustedes me adorarán’ y en esa peña se convirtió a sí mismo en huaca local [he hizo a sí mismo de la comunidad]. . . . Desde allí, en los tiempos muy antiguos, hizo llamar a todos las personas del Tahuantinsuyo, cuando el Inca no había nacido” (17: 11, 13).
- 7 En este aspecto Guaman Poma coincide con el Inca Garcilaso quien también atribuye a los quipus la función de registrar acontecimientos históricos: “porque cada provincia tiene sus cuentas y ñudos con sus historias anales y la tradición dellas, y por esto retiene mejor lo que en ella pasó que lo que pasó en la ajena” (34).
- 8 La tesis que sostiene que el texto del cronista es la forma de construir su propia identidad ha sido sostenida por Rolena Adorno quien ha hecho innumerables estudios de la crónica en cuestión.
- 9 José Durand establece la filiación de los CR con la importante y prestigiosa labor de sabios bibliotas andaluces, dedicados todos ellos a la escritura de copiosos y eruditos comentarios

## DE CAJAMARCA A HUARINA: IMÁGENES CONFLICTIVAS DE LA ...

bíblicos. Cf. "El nombre de los Comentarios reales" (Revista del Museo Nacional 32 [1963]: 322-332).

10 El Inca Garcilaso habría consultado la edición de Sevilla de 1555. Felizmente se cuenta con el ejemplar anotado por el Inca Garcilaso, el cual ha sido recientemente editado por Franklin Pease. En una de las apostillas, que importantes garcilasistas consideran germen de los CR, el Inca Garcilaso sostiene lo siguiente: ". . . y Dios dos dé su gracia y algunos años de vida para que . . . enmendemos muchos yerros que ay en esta historia" (cit. en Durand, José 1948 p. 254).

### Bibliografía

- DURAND, José  
1948 "La biblioteca del inca" *Nueva Revista de Filología Hispánica* Año 2, n° 3 p. 239-264.
- GARCILASO DE LA VEGA, Inca.  
1609 *Comentarios reales de los incas*. Ed. de Angel Rosenblat. Buenos Aires: Emecé Editores S.A., 1943.
- 1617 *Historia general del Perú*. Ed. de Angel Rosenblat. Buenos Aires: Emecé Editores S.A., 1944.
- GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, Roberto.  
2000 "La ley de la letra: los 'Comentarios' de Garcilaso". Mito y archivo. Una teoría de la narrativa latinoamericana. Trad. Virginia Aguirre Muñoz. México: Fondo de Cultura Económica. 74-137.
- GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe.  
[¿1615?] 1980 *El primer nueva corónica y buen gobierno*. Ed. Rolena Adorno y John Murra. Partes en quechua trad. de Jorge Luis Urioste. México: Siglo XXI.
- GONZÁLEZ HOLGUÍN.  
1989 *Vocabulario de la lengua general de todo el Perv llamada Lengua Qquichua o del Inca*. Edición facsimilar de la versión de 1952. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- LOCKHART, James.  
1992 *The Nahuas After the Conquest. A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico, Sixteenth Through Eighteenth Centuries*. Stanford, California: Stanford University Press.

1992 "Three Experiences of Culture Contact: Nahua, Maya, and Quechua." *Mester* 21.2 (1992): 9-26.

PALENCIA-ROTH, Michael.

"Quarta Orbis Pars: Monologizing the New World". *Comparative Civilization Review* 26 (primavera 1992): 4-42.

*Ritos y tradiciones de Huarochirí*. Ed. y traducción de Gerald Taylor. Lima: Instituto de Estudios peruanos e Instituto francés de estudios andinos, 1987.

SALOMON, Frank.

1991 "Introductory Essay: The Huarochirí Manuscript." *The Huarochirí Manuscript. A Testament of Ancient and Colonial Andean Religion*. Traducción de Frank Salomon y George L. Urioste. Austin: University of Texas Press. 1-38.

*The Huarochirí Manuscript. A Testament of Ancient and Colonial Andean Religion*. Traducción de Frank Salomon and George L. Urioste. Austin: University of Texas Press, 1991.