

Este libro corresponde al tomo 161 de la colección Travaux de l'Institut Français d'Études Andines (ISSN 0768-424X)

© Por el Fondo Editorial de la
Pontificia Universidad Católica del Perú
Plaza Francia 1164, Lima-Perú
Teléfonos: 330-74 10, 330-74 11
Telefax: 330-7405
Correo electrónico: feditor@pucp.edu.pe

Derechos reservados

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

ISBN: 9972-42-512-6 (rústica)
No. de Depósito Legal: 1501052002-5220 (rústica)
ISBN: 9972-42-513-4 (tela)
No. de Depósito Legal: 1501052002-5221 (tela)

Impreso en el Perú - Printed in Peru
Primera edición, diciembre de 2002

Fotografía de solapa

Franklin Pease García Yrigoyen en el decanato de la Facultad de Letras de la Pontificia Universidad Católica del Perú, en noviembre de 1998. Archivo Franklin y Mariana Pease.

Fotografías de carátula

Peruviae Auriferae Regionis Typus (1574), Diego Méndez. Biblioteca Nacional del Perú
Don Felipe Túpac Amaru I (siglo XIX), Anónimo. Museo Nacional de Arqueología,
Antropología e Historia del Perú

El Inicio de la Procesión (siglo XVII), Anónimo

La Procesión del Corpus Christi en el Cuzco. Arzobispado del Cuzco (Fotografía: Daniel Giannoni)

Chaco de vicuñas (detalle). *Trujillo del Perú (siglo XVIII)*, Baltasar Jaime Martínez Compañón (Fotografía: Daniel Giannoni)

Descensión de la virgen al lugar sagrado del Sunturhuasi, Anónimo. Iglesia del Triunfo, Catedral del Cuzco (Fotografía: Colección Privada)

FLORES ESPINOZA, Javier F., ed.
El hombre y los Andes. Homenaje a Franklin Pease G.Y./
Javier Flores Espinoza y Rafael Varón Gabai, eds.--
Lima: PUCP, 2002.

/PEASE GARCÍA YRIGOYEN, FRANKLIN/BIOGRAFÍAS/BIBLIOGRAFÍAS/
POBLACIÓN INDÍGENA/INDÍGENAS/ CONQUISTA/COLONIA/
ETNOHISTORIA/HISTORIOGRAFÍA/ICONOGRAFÍA/ETNOGRAFÍA/
ARQUEOLOGÍA/ANTROPOLOGÍA/HISTORIA/PERÚ/COSTA/SIERRA/
HISTORIA DEL ARTE/HISTORIA ECONÓMICA/HISTORIA DEMOGRÁFICA/
LINGÜÍSTICA/CRÓNICAS/

Leer y describir: el Inca Garcilaso y el sujeto de la abundancia

EN LOS ÚLTIMOS AÑOS se ha simplificado, con excesiva facilidad, la oposición entre una cultura letrada y occidental, la española, y otra oral e iletrada, la andina. Se ha llegado a creer que hasta los soldados analfabetos, como el conquistador Francisco Pizarro, pertenecían automáticamente a la racionalidad de la escritura por el sólo hecho de provenir de una cultura alfabetada, y que ello explica la rápida caída del imperio incaico, sin poder ante la letra invasora. No obstante, si bien las culturas mesoamericanas poseían un complejo sistema escritural que sumaba signos pictóricos, jeroglíficos y fónicos, no se puede simplemente descalificar a la oralidad como un estado inferior del lenguaje sino que, evidentemente, es un sistema de representación signica que actúa como una inscripción, como un régimen de lenguaje con funciones plenas. Es interesante que el español será el lenguaje que el quechua se apropia para darse un registro ampliado. Porque el español no sustituyó ni borró al quechua andino sino que lo tradujo, descifró y preservó; en tanto que el quechua se hizo de la escritura española, favorecido por su carácter aglutinante, al punto de que la atravesó como un tejido o entramado, contaminándola con sus propios ordenamientos, entonaciones y dislocamientos. Cada escritor andino (desde el Inca Garcilaso de la Vega y Guamán Poma de Ayala, hasta José María Arguedas) deberá definir su uso del español en el escenario del quechua nativo. Más que lenguajes colindantes, se convertirán en modelos alternos y a veces superpuestos de ver, representar y describir. Esto es, en verdaderos aparatos de leer el mundo como un texto plurilingüe, hecho en quechua y español, muchas veces en disputa, pero no pocas veces en proceso de hibridación, y hasta en fusiones heteróclitas.

Pero si ello configura el horizonte comunicativo de una sociedad bilingüe o plurilingüe, más interesante es el hecho de que los quechuas orales fuesen también percibidos y representados como sujetos del drama de la lectura. No sólo desde la simple oposición alfabetada/analfabetada, que jerarquiza a partir del poder de la letra y el dominio del español imperial, sino, sobre todo, desde la íntima interacción entre el “alfabetismo” inculcado del sujeto andino (hecho en los relatos, lenguajes, mitos, fábulas, interpretaciones de órdenes mágico-religioso, tradicional y comunitario) y la “oralización” (o realfabetización) promovida por los sacerdotes y hu-

manistas, a veces utopistas, cuyo saber andino fue, reveladoramente, una traducción española que empezaba como una transcripción del quechua. En ese cotejo, una primera representación del quechua la muestra como una lengua afinada en el español intermediador. En una de esas paradojas del mundo colonial, la expansión del español permitió el mayor desarrollo de la lengua quechua.

Aunque es más cómodo creer que la letra española fue el instrumento unificador de la expansión imperial y colonial (según el famoso dictamen de Nebrija), es más interesante considerar que esa unidad fue ilusoria, ya que el español robusteció a las lenguas nativas, que ampliaron su registro con el nuevo léxico. No sólo diversificaron su capacidad enunciativa sino que adaptaron la nueva fonética de cinco vocales a la suya, hecha de tres vocales; impusieron su propia sintaxis y le dieron a la lengua invasora una función en el taller de la lengua nativa, la función intermediaria de negociar los cursos y decursos, los traslados y transposiciones, las tramas culturales y los traumas históricos. Esto es, la función operativa de procesar la violencia, canalizarla y hasta humanizarla, para preservar, en ese drama, la memoria instrumental, la capacidad de readaptaciones y respuestas, de negociación permanente, litigio interpuesto y diálogo posible.

Por lo mismo, desde el primer momento los indígenas americanos fueron entendidos como seres hechos plenamente en su lenguaje. De allí que se apelara a traductores disímiles, diccionarios prontos y mapas nominativos como redes comunicativas. El drama comunicacional no es solamente el del intercambio (que supone la individualización de los sujetos en el trueque), y ni siquiera el del malentendido (que ocurre cuando los códigos son transpuestos, y esta verdadera transcodificación propicia un largo *missreading*). En verdad, el drama comunicativo empieza por las reglas para compartir el acto elocutorio, el turno del habla, la racionalidad de la elocuencia, la funcionalidad de la traducción, la escritura representacional y, en fin, la transcripción permanente de una inscripción incesante, según la cual unos y otros buscan los canales de transmisión y legibilidad, de ciframiento y desciframiento. En ese proceso, los indígenas sin escritura se configuran como Sujeto de la lectura. Pronto descubrirán que el nuevo lenguaje, de flexible hibridez, despliega una escritura que hace legible la naturaleza nueva y los hombres distintos, la riqueza del medio y la novedad del otro, la enciclopedia nativa y el archivo español.

El mundo abundante, primero, y la cultura aborígen, luego, se convierten en escenas de una escritura desplegada sobre la práctica colonial como un territorio de alteridades, de entrecruzamientos, pérdidas y fusiones. Sin el español, la cultura aborígen hubiese en buena parte desaparecido ante la violencia colonial. Sin el quechua, el español no hubiese podido sostener una civilización nueva y modélica, que refractaba la identidad hispánica desde la otredad andina, y que proyectaba un universo humano distinto, hispano-quechua, cristiano-andino, cuya riqueza cultural no tuvo luego formalidad política moderna sino más bien postergación y rechazo. Y con todo, fue ese entramado quechua lo que permitió a las naciones andinas sobrevivir la larga violencia del estado nacional, reclusos en sus márgenes de todo orden pero también transformándose en la heterogeneidad étnica de una cultura multinacional, que terminó excediendo las fronteras internas del estado hegemónico. Hoy que, bajo las ideologías dominantes del mercado expansivo, hay

quienes creen que los hombres andinos deben modernizarse o desaparecer, la lección cultural de los tiempos coloniales es una memoria ejemplar.

Pero, ¿qué se quiere decir cuando se afirma que el español alfabetizó el mundo nativo? No que lo despojó del quechua o del aimara, imponiendo la lengua castellana. Sino que lo leyó en su abundancia y lección, como si trazara un nuevo mapa demostrativo de la estructuración nativa. El sujeto colonial asumió esa lectura como su propio mito de origen. Porque esta fundación no se cumplió en la historia (de por sí disgregadora y dominante) sino en la letra, abierta a articulaciones libres, a veces sincréticas, a veces heterotópicas, a veces híbridas. Hija de la escritura, esta civilización vencida se descubrirá provista de su mejor instrumento de reconfiguración: sin saber escribir, se inscribe en la lectura que hace suya. La abundancia natural por un lado y la historia cultural por el otro, serán los espacios de reconfiguración donde el nuevo sujeto americano aprenderá a leerse y a representarse entre signos y símbolos, fábulas y leyendas, historias de redención y mitos de consolución.

Como si la escritura recomenzara en el Nuevo Mundo, ese desencadenamiento del mundo como escritura y del hombre como lector articularán el proyecto de un lugar americano privilegiado por su fecundidad signica y su promesa legible.

Describir la nueva naturaleza americana fue una empresa intelectual que afectó profundamente los registros del conocimiento pero también la visión misma de la naturaleza. Los saberes, después de todo, se catalogan de acuerdo a las taxonomías disponibles en el archivo disciplinario, allí donde cada nuevo objeto será parte de la serie que lo confirma. Pero cuando los nuevos objetos americanos prodigan su presencia, al punto de exceder su lugar en el catálogo, ponen en tensión su nominación y en crisis su serialización. De inmediato, esos objetos exhuberantes plantean una pregunta por la naturaleza misma. Esa pregunta suele confirmar el sistema de conocimiento más general: muchos tratadistas responden que la naturaleza abundante es otra gracia divina; incluso, un juego deleitoso que Dios propone a sus criaturas favorecidas por los nuevos frutos. El catálogo de lo nuevo, por ello, está animado de mutua gratificación, asombro y sentido de posesión.

La naturaleza se hace autorreferencial en las Indias: se cita a sí misma, como un lenguaje teatral ligeramente extravagante. Sin embargo, los objetos se resisten a ser domesticados y su carácter tiende a la desmesura y a lo espectacular. Desde Colón hasta Hegel, la mirada europea sobre los objetos americanos reitera asombro pero también extrañeza. Una y otra vez, la historia cultural de la representación de los objetos americanos demostrará que esa extrañeza es capaz de reformular el sentido de los catálogos de las especies, pero también la función de los sujetos. El orden y la diferencia generarán, por eso, la vasta diversidad de repertorios y la permanente renovación de las formas. Cada época configura su propio catálogo de referencias americanas; al mismo tiempo, la nueva figuración del cuerpo y sus paisajes. Desde los festines canibalísticos hasta las Indias galantes, desde los mercados de la colonia hasta las fiestas populares de la joven república, desde las figuras andinas del indigenismo hasta las negroides del criollismo, la representación del sujeto americano es discordante y colectiva pero a la vez desencadenante y anticatólica. La anima un principio de licencia marginal pero también de libertad formal. Los surrealistas

lo comprendieron de inmediato en el Caribe y en México. Si Antonin Artaud creyó encontrar en las alucinaciones del peyotl una libertad visionaria alterna y complementaria, Diego Rivera reemplazó el esquema heroico de la pintura renacentista con campesinos mexicanos que, en lugar de cruces y espadas, cargan canastas de flores.

Contemplando la diversidad de la naturaleza, el gran Fray Luis de Granada concluyó en su *Introducción del Símbolo de la Fe* (1989 [1583-85]), que la divinidad había prodigado las plantas y los frutos porque quiso que “los valles abundosos nos fuesen otro cielo estrellado” (240). Pero tanto como Dios cuidó de proveer sustento para su criatura, no olvidó proveerle cosas de recreación. Este “soberano Señor”, nos dice, “tuvo especial cuidado de criar tantas diferencias de cosas para su honesta recreación [del hombre], y esto tan abastadamente que ninguno de los sentidos corporales carezca de sus propios objetos en que se deleite” (241). La diversidad providencial es privilegio del sujeto renacentista, aquel que en el espejo de la naturaleza confirma su lugar elegido. La diferencia natural, concluye Fray Luis con ánimo gozoso, permite que “haya abundancia de mantenimiento para los hombres, como para quitarles el hastío con la variedad de los frutos” (242). El Creador se complace en su criatura y ésta a su vez se recrea en la creación.

Pero si Fray Luis de Granada fue capaz de glosar con dulzura humanista a la Patrística, no dejó de consignar, con discreción y sutileza, el dictamen sobre la abundancia, que San Ambrosio había llamado “madre de la lujuria” (*Exacm*, V, I, 2) al comentar que las delicias naturales fueron creadas como tentación, antes que el hombre. En su tratado armónico Fray Luis hiperboliza, al traducirla, esa sentencia ambrosiana, a la que corrige con galanura: “Mas no hizo esto el Criador para tentación sino para regalo y provisión de los hombres, mostrando en esto que los trataba como a hijos regalados, para que la suavidad y gusto destes manjares los incitase a amar y alabar el Criador, que esta mesa y convite tan suave les aparejó” (1989: 223 [1583-85]).

José Antonio Maravall (1984 [1951]) había observado que los naturalistas o autores de “historia natural” del humanismo español no se detuvieron en los relatos geográficos de los viajeros en América, sino que prefirieron las “fantasiosas narraciones sobre monstruos y cosas nunca vistas de Plinio y otros antiguos”. Sin embargo, la geografía de esos relatos no fue siempre verificable y, muchas veces, más fantástica que el espacio imaginario europeo: esos relatos creyeron dar cuenta no sólo del Paraíso y de la Fuente de la Juventud, actualizando así “las cosas nunca vistas”; creyeron, además, que la misma naturaleza podía ser no sólo la huella literal de la divinidad, su escritura sancionada como universal, sino también un proceso aún abierto, incluso incompleto y, quizá, de resolución superior a la historia natural conocida. Esas diferencias y ampliaciones de la naturaleza americana frente (y dentro de) la naturaleza europea, no son disyuntivas pero sí son intrigantes. La representación española del mundo natural, que suponía un ejercicio en la diversidad interpretativa dada la diferencia regional y cultural de la Península, debe haber sufrido una serie de readecuaciones tanto en el discurso de la representación natural como en el sistema de clasificación de las nuevas cosas, a veces discordantes. Quizá ello explica que algunas percepciones más propias de la Edad Media (como

la noción de que todos los metales quieren ser oro, y que bajo la tierra se buscan y se mezclan para convertirse en oro) emerjan en la exploración del Nuevo Mundo como arcaísmos y anacronismos en una época de intensa explotación.

Fray Luis de Granada fue capaz de incluir en su catálogo de prodigios algunos objetos llegados de las Indias, y lo hizo como la ganancia empírica que extiende la abundancia benéfica, ya que desde su sistema humanista todo puede ser procesado e incorporado como otra demostración del bien natural. Menciona la piedra bezoar, un antídoto o contraveneno que proviene de América, y cuyo valor simbólico es de por sí curativo. Esta perspectiva médica se impone en el registro de Fray Luis, como si de las Indias le importara más el valor propedéutico y reparador de ciertas hierbas medicinales. Se refiere luego al “mejoacán”, que se usa como purgativo, y al famoso “palo de Indias”, que es útil contra las enfermedades venéreas. Escribe: “Toda esta tan grande provisión y abundancia de cosas que la tierra da declara la providencia que nuestro Señor, como un padre de familia, tiene de su casa, para sustentar, curar y proveer a sus criados” (1989: 240 [1583-85]). Reveladoramente, la noción de “curar” se deriva aquí del catálogo americano, no por breve menos significativo. La economía doméstica cristiana convierte a las Indias en parte de su catálogo de gozo contemplativo.

Este modelo providencial de la abundancia, de su economía simbólica, hace de la casa familiar el centro privilegiado del orden natural, y se desarrolla como un diálogo de los sentidos entre el sujeto renacentista y el Creador magnánimo. La complacida plenitud razonada de ese modelo tiene que haber sido poderosa y persuasiva para el Inca Garcilaso de la Vega, buen lector de Fray Luis de Granada y autoproclamado intérprete de las diferencias y prodigios de Indias. Entre sus lecturas de los grandes repertorios amenos de Pedro Mexía y Luis de Granada, el Inca Garcilaso debe haber comprendido que los objetos de Indias adquieren su función en el modelo narrativo, en el discurso que los clasifica y les da sentido. Si la verdad documental de la historia puede ser disputada, incluso arbitrariamente recusada (como lo prueba la misma historia de su padre, descartado del favor real por una versión tergiversada de su papel en una rebelión), la interpretación y el orden de los hechos y las cosas, en cambio, dependen de su nomenclatura, catalogación, y representación. Sus *Comentarios reales de los Incas*, en consecuencia, asumirá el modelo narrativo de la historia (la disputa por una verdad acreditada) pero el catálogo de los objetos y los hechos tendrá una perspectiva de interpretación más elaborada y, en último término, más política (el catálogo introduce el principio americano de la diferencia). El recuento de las cosas sostendrá el cuento de la historia, a nombre de lo verificado y creíble, de la certidumbre del testimonio que suma desde dentro. El Inca Garcilaso reclama las fuentes del saber: dice haber “mamado en la leche” del relato quechua, en los cuentos de sus parientes incas, tanto como en la verdad de los testigos calificados. La suya será una historia resuelta como el lugar donde, asentados los hechos, se disputa el sentido.

Se puede, por eso, postular que su “historia natural” de los frutos de España en Indias se convertirá en una “historia cultural” de signo contrario. Al crecer gigantesco en tierras americanas, las semillas de esas frutas españolas demuestran que la abundancia gestada por el trasplante (geográfico, pero también metafórico) es otra prueba del providencialismo histórico. Pero, al mismo tiempo, resulta

otra demostración de que la naturaleza no es sólo prodigio dado sino proceso en crecimiento. Por lo tanto, la abundancia extraordinaria que se gesta en las Indias es un producto de la mezcla (de las plantas en el injerto, pero también de los hombres y, al final, de las culturas). Si por una parte Indias resultaba así la realización de España, por otra el mestizaje natural era el modelo de la hibridez cultural.¹ Al carecer de valor social, el fenómeno del mestizaje requiere, en los *Comentarios reales* del Inca Garcilaso, una laboriosa estrategia discursiva para legitimarse como suma histórica, abundancia del presente y espacio de futuridad.

Los *Comentarios reales* (1976 [1609]) del Inca Garcilaso de la Vega son, entre tantas sumas del pasado y el porvenir, también un catálogo razonado de virtudes humanistas. Pero si el modelo narrativo imperial es la evangelización, y el providencialismo la interpretación mayor de la conquista, Garcilaso demuestra no sólo que la palabra de Cristo era ya esperada en Indias sino que lo providencial puede hacer también el camino de vuelta: el descubrimiento y la conquista hacen de Indias un espejo de España. Por eso, el catálogo americano no es, sustancialmente, ajeno por más que sea distinto. No debe ser ajeno para razonar una suma, pero debe ser distinto porque en un Nuevo Mundo, como él dice, toda cosa lo es. En cierto sentido, la abundancia supone un nuevo nacimiento, una segunda creación o re-creación porque cada cosa empieza de nuevo, como raíz o fruto, y con fecundidad acrecentada; por lo mismo, el catálogo del Inca será una historia de los orígenes, aunque sean apócrifos, y a veces versiones de versiones. Una vez más es el modelo lo que cuenta, y en este caso el modelo del origen americano de las cosas de España tiende los puentes, hace necesarias a ambas partes, y da a una su sentido mayor en la otra. Las evidencias construyen el lugar común: Oviedo, Gómara, Cieza o Acosta testimonian la riqueza de los suelos, que dan dos o tres cosechas, el tamaño de los frutos nuevos, la fecundidad de la semilla española en tierra americana. A esas evidencias Garcilaso añade el relato de la mezcla como ejemplo, del origen como lección del futuro, de la fábula como comienzo de la historia. Esto es, reordena las evidencias en el catálogo legendario que convierte al mestizaje en un modelo armonioso y fecundo, gozoso y pleno.

Una de esas leyendas de origen que actúan como fábula histórica y relato, aparece al final del capítulo XXIX del libro nono de los *Comentarios* y tiene como finalidad tanto amenizar el catálogo dedicado a “De la hortaliza y yerbas, de la grandeza de ellas”, como postular un ejemplo. La estrategia discursiva de la persuasión se ilustra muy bien en este capítulo taxonómico. Empieza el Inca enumerando las plantas de España que no había en Indias, y lo hace en las categorías de 1) legumbres, 2) semillas, y 3) flores. Esta larga lista de ausencias demuestra, por vía negativa, la milagrosa presencia de esas plantas luego de su traslado y aclimatación. Dice el Inca:

“De todas estas flores y yerbas que hemos nombrado, y otras que no he podido traer a la memoria, hay ahora tanta abundancia que muchas de ellas son ya muy dañosas, como nabos, mostaza, yerbabuena y manzanilla, que han cundido tanto en algunos

1 He discutido este tema en mi libro *El discurso de la abundancia* (1994).

valles que han vencido las fuerzas y la diligencia humana toda cuanta se ha hecho para arrancarlas, y han prevalecido de tal manera que han borrado el nombre antiguo de los valles y forzándolos que se llamen de su nombre, como el Valle de la Yerbabuena, en la costa de la mar que solía llamarse Rucma, y otros semejantes... la monstruosidad en grandeza y abundancia que algunas legumbres y mieses a los principios sacaron fue increíble” (1976: 261 [1609]).

Este exceso de presencia sugiere que la fecundidad supera el arte de la clasificación prevista, tanto como cambia el mapa de una región imponiendo, de paso, otra nomenclatura. En este mapa de la abundancia, el exceso está convirtiendo a ciertas plantas en “muy dañosas”, a tal punto que su fecundidad se torna monstruosa. Es curioso que el catálogo de plantas del Inca Garcilaso no incluya árboles sino solamente arbustos y raíces, que es donde la catalogación, justamente, pierde su formalidad y se expande como una reescritura de la naturaleza excéntrica. Al final del capítulo anterior, se ha detenido el Inca en el árbol del olivo para recomendar sea injertado en otro similar nativo, aunque éste árbol, añade, “no es fructuoso”, como en cambio sí lo son los injertados de frutales españoles en frutales del Perú. Los valles de arbustos del Inca parecen anunciar las tierras nuevas: un espacio paradigmático donde la naturaleza recomienza con vehemencia, tan elegida como pródiga. Este huerto humanista tiene a su sujeto tácito: no es el sujeto de los sentidos saciados por la amenidad de lo diverso, que ensalzó Fray Luis de Granada, sino que es el sujeto ausente (el sujeto americano), capaz de controlar el exceso y dar forma a la abundancia.

Luego de sostener sobre el discurso la veracidad y la excepción de la fecundidad, el Inca Garcilaso requiere aportar las pruebas del testimonio, la verdad del testigo; y, en éste caso, el testimonio y el testigo son su propia palabra, es decir, otro capítulo de su biografía americana, hecha de una historia convertida en elocuencia, en ejemplos que documentan el régimen de los orígenes. Notablemente, el origen, en esta fábula se come: el Inca nos cuenta que en su viaje a España, al pasar por un pueblo peruano un antiguo criado de su padre lo recibe y, a su mesa, le da de probar el pan (“Comed de este pan...”.) hecho en el seno de la abundancia, sacado de la multiplicación de los panes en el trigo feraz (1976: 261 [1609]). Esta ceremonia lo lleva, de inmediato, a convertirla en cuento: “Contando yo este mismo cuento a Gonzalo Silvestre... me dijo que no era mucho” (1976: 261 [1609]). Lo cual permite otra fábula, la del famoso rábano “de tan extraña grandeza, que a la sombra de sus hojas estaban atados cinco caballos” (1976: 262 [1609]), que es llevado a la posada “y comieron muchos de él”. Y justamente en Córdoba, prosigue el Inca, el caballero don Martín de Contreras, le dijo: “Yo soy testigo de vista de la grandeza del rábano... y después comí del rábano con los demás”. Y como para multiplicar la excepción, este “caballero hijodalgo” añade: “Y en el valle de Yúcay comí de una lechuga que pesó siete libras y media” (1976: 262 [1609]).

De la historia oral del origen se requiere, en seguida, pasar a las autoridades de la escritura, que dan crédito de la abundancia. El Padre Acosta, en efecto, asegura que hay lugares donde las hortalizas y legumbres “excede[n] mucho la fertilidad a la de acá”. El Inca enfatiza la lógica de su argumentación: “Hasta aquí es del Padre Acosta, cuya autoridad esfuerza mi ánimo para que sin temor diga la gran fertili-

dad que aquella tierra mostró a los principios con las frutas de España, que salieron espantables e increíbles” (1976: 263 [1609]).

Un historiador podría haber terminado su capítulo en esa ratificación del nuevo catálogo, pero el Inca Garcilaso quiere terminarlo con una fábula, con un ejemplo capaz de convertir en relato modélico al origen. Porque el origen no es sólo la fruta gratuita que se come sino la prohibición de probar y conocer que representa la letra. Del cuento oral a la ley escrita, la fábula de los melones con que concluye el capítulo, propone que el régimen de los frutos supone también el régimen de la propiedad y la servidumbre, el orden del castigo.

El Padre Acosta, en la cita que hace el Inca, había mencionado “los melones que se dan en el valle de Ica, en el Perú; de suerte que se hace cepa la raíz y dura años, y da cada uno melones, y la podan como si fuese árbol, cosa que no sé en parte ninguna de España acaezca”. Fray Luis de Granada en su capítulo de *Introducción del Símbolo de la Fe*, dedicado a “De la fertilidad y plantas y frutos de la tierra”, se había detenido en la “maravillosa virtud” de las semillas que era la “reparación”; así, “de una pepita de melón nace una mata de melones, y en cada melón tanta abundancia de pepitas para reparar y conservar esta especie” (1976: 253 [1609]). Gonzalo Fernández de Oviedo, en su capítulo “De las plantas y yerbas” (1950: 232-47), había advertido que “Hay asimismo melones que siembran los indios, y se hacen tan grandes, que comúnmente son de media arroba, y de una, y más; tan grandes algunos, que un indio tiene qué hacer en llevar una a cuestras”. Y más adelante: “en tierras de Veragua y en las islas de Corobaco, hay unas higueras altas, y tienen las hojas trepadas y más anchas que las higueras de España, y llevan unos higos tan grandes como melones pequeños”.

La fábula de Garcilaso ocupa mayor espacio que los casos de argumentación previos en este capítulo, y es bien conocida:

“Y porque los primeros melones que en la comarca de los Reyes se dieron causaron un cuento gracioso, será bien lo pongamos aquí, donde se verá la simplicidad que los indios en su antigüedad tenían; y es que un vecino de aquella ciudad, conquistador de los primeros, llamado Antonio Solar, hombre noble, tenía una heredad en Pachacámac, cuatro leguas de Los Reyes, con un capataz español que miraba por su hacienda, el cual envió a su amo diez melones, que llevaron dos indios a cuestras, según la costumbre de ellos, con una carta. A la partida les dijo el capataz: “No comáis ningún melón de éstos, porque si lo coméis lo ha de decir esta carta”. Ellos fueron su camino, y a media jornada se descargaron para descansar. El uno de ellos, movido por la golosina, dijo al otro: “¿No sabríamos a qué sabe esta fruta de la tierra de nuestro amo?”. El otro dijo: “No, porque si comemos alguno, lo dirá esta carta, que así nos lo dijo el capataz”. Replicó el primero: “Buen remedio; echemos la carta detrás de aquel paredón, y como no nos vea comer, no podrá decir nada”. El compañero se satisfizo del consejo, y poniéndolo por obra, comieron un melón”.

Sabemos bien lo que ocurre luego: uno de los indios propone emparejar la carga que llevan los dos, para evitar sospechas, y se comen otro melón. Entregaron los ocho melones pero la carta anunciaba diez, y el amo les reclama. Los indios mienten y dicen que sólo les dieron ocho, pero el amo replica, carta en mano: “esta carta dice que os dieron diez y que os comisteis los dos”. Concluye el Inca: “Otro cuento semejante refiere Gómara que pasó en la isla de Cuba a los principios, cuando ella

se ganó. Y no es maravilla que una misma ignorancia pasara en diversas partes y en diferentes naciones, porque la simplicidad de los indios del Nuevo Mundo, en lo que ellos no alcanzaron, toda fue una” (1976: 263 [1609]). Esta conclusión es reveladora: la fábula se repite en otros lugares pero en cada caso es cierta. El Inca no se pregunta por la veracidad del cuento, y no sospecha que al aplicarse a higos y melones más que histórico podría ser fabuloso. Los indios, parece creer, habrían hecho lo mismo en cualquier lugar: se habrían comido las frutas nuevas y, en cada caso, la carta (la escritura de la ley) los descubriría.

Pero lo decisivo no parece radicar, para su relato, en la mayor o menor probabilidad del cuento, sino en su moral profunda, en su lección sutil. Lo primero es que Pachacamac fue un lugar ceremonial, el centro religioso más importante de la costa peruana. Por lo tanto, lo primero es el nuevo régimen de propiedad, donde Antonio Solar (el apellido parece emblemático, tanto como el nombre de Pedro Serrano, naufrago en una isla de otra famosa fábula del libro) es a la vez “conquistador de los primeros” pero ya dueño de una “heredad”. Ha heredado el espacio sacro antiguo donde se abre ahora lo nuevo, “su hacienda”. Quizá esta ubicación no sea casual ya que los melones están, más bien, asociados a Ica, al sur de Lima, como ya el Padre Acosta lo consignaba en la cita aducida por el propio Garcilaso.² Lo segundo es el placer del cuento, que el Inca relata con gusto y ligera ironía, pero también con oficio de narrador y sutileza didáctica. Es asimismo notable su discreción, que elude incluso la resolución del castigo, presente en las otras versiones del cuento. La inocencia de los indios hace liviana a la mentira y la lección que reciben es suficiente: la verdad convence y la ley alcanza cualquier secreto. Pero lo tercero es la recóndita alusión paradójica: la pregunta por el saber (y el sabor) de la fruta desconocida es una pregunta que inquieta, se diría, el sistema autorreferencial de Fray Luis de Granada, con la posibilidad de que un sujeto del humanismo cristiano no hubiese probado la fruta prohibida por la ley de la propiedad. Saber por el sabor, este gesto audaz de los indios sin culpa, se organiza, además, sobre otra polaridad: la fruta es de la tierra de nuestro amo, pero es también de esta tierra nuestra. Es de allá, declara que proviene de España; pero es al mismo tiempo de aquí, una fruta crecida en Pachacamac, seguramente trabajada por los mismos indios, que ya no son los dueños del producto de su labranza y que deben probar (conocer) en secreto lo que públicamente les es ajeno. La escritura, la palabra de la ley, que todo lo ve y todo lo dice, ha ocupado la subjetividad del sujeto nativo. Sujeto que la fábula ejemplar recobra, desde su propio catálogo de inclusiones humanistas, inocente en su simplicidad de neófito de la letra y aprendiz de la ley.

2 En sus *Tradiciones peruanas* (Tercera serie, 1875) Ricardo Palma incluyó una dedicada a esta fábula, aunque sin citar al Inca Garcilaso como fuente. En la primera edición ubicó el cuento en “el melonar de Pachacamac”, pero en las siguientes prefirió “el melonar de Barranca”, al norte de Lima. La “tradicción” se titula “Carta canta” y asegura que Antonio Solar fue “por los años de 1558, uno de los vecinos más acomodados” de Lima, propietario de doscientas fanegadas en los valles de Supe y Barranca. Palma tacha el nombre indígena propuesto por Garcilaso y prefiere el más histórico, aunque no sea menos fabulosa su atribución del cuento a Soler y a Barranca. De cualquier modo, esta versión nos sugiere que la designación de Pachacamac en los *Comentarios* no es casual (Palma 1993: 123-26).

Esta fábula del origen probablemente no tiene origen: aparece y reaparece en distintos lugares americanos (desde las islas del Caribe hasta el Brasil) y más veces habla de higos que de melones. En *El Nuevo Mundo descubierto por Cristóbal Colón* (probablemente escrito entre 1598 y 1603, y publicado en 1614), Lope de Vega utiliza una de las versiones más difundidas, en la que el indígena come dos veces las frutas y la segunda vez oculta en vano la carta; Lope prefiere naranjas para la primera tentación y aceitunas para la segunda.

Hugo Herman, en cambio, en su *De prima scribendi origine et universa rei literariae antiquitate* (1617), consigna otra versión:³

“En verdad, lo que contaré puede parecer gracioso pero fue referido por un religioso que en el año 1574 había regresado de Brasil. Nuestro Ludovicus Richeome escribe en un libro titulado *L’Adie de l’Ame* que a un esclavo peruano propiedad de un noble europeo, que por aquel entonces vivía en Brasil, se le ordenó llevar una carta y una cesta de higos a un familiar —también un noble europeo— de su propio amo. En el camino este esclavo, aunque fue advertido por su amo, atraído por la novedad y aroma de las frutas, comió buena parte de éstas, manteniendo a buen resguardo la carta. El familiar del noble al recibir y leer la carta supo por ésta lo ocurrido y reprochó al esclavo por haberse comido las frutas. El esclavo se sorprendió de cómo este hombre pudo saberlo y negó el hecho. El noble en su contra trajo la carta como testigo y el siervo contra esa prueba dijo que ese papel mentía y que las letras no podían dar testimonio. El esclavo fue devuelto con otra carta donde contaba lo sucedido. Su amo ignoró el hecho, y pocos días después volvió a enviar al siervo con una nueva cesta de higos y una carta en que la se especificaba su número. Éste habiendo reflexionado lo suficiente se aseguró de estar alejado de la casa y escondiendo la carta debajo de una piedra en la que se sentó, se dijo: “Ya la carta, ni los Argos de cien ojos, ni aun los que tienen ojos de Lince, podrán verme disfrutando de estas frutas”. Habiendo dicho esto vació el cestillo y se preparó para el disfrute de los higos, después de lo cual no quedaron sino unos pocos. Con las pocas frutas restantes llevó la carta al noble y este se enteró de cuántas le habían enviado, pero en la cesta encontró menos de la mitad. En-

- 3 Nuestra cita proviene del “Prefacio al Lector. De la maravilla y utilidad de escribir” y ha sido traducida del latín por Domingo Ledezma. Hugo (Bruselas, 1558-Rhinberg, 1629) ingresó a la orden jesuita en 1605, profesó Humanidades en Amberes y fue prefecto de estudios en Bruselas. Acompañó al duque d’Arschot a España como confesor, y de regreso a Flandes estuvo junto a Ambrosio Spinola; murió en una de sus campañas, víctima de la peste. Dos de sus obras fueron traducidas al español: *Pia Desideria* (1624) por el P. Pedro de Salas, y *Sitio de Breda* (1627) por Emanuel Sueyro. John Wilkins, en su *Mercury, the Secret and Swift Messenger* (1707), cita la fábula de los indios y los higos y da como fuente el tratado de Hugo. En *Interpretation and overinterpretation* (Cambridge University Press, 1993) Umberto Eco recupera la fábula de Wilkins y especula sobre las implicaciones de los “higos”; no cita, en cambio, a Hugo ni mucho menos al Inca Garcilaso, cuyos “melones” podrían haber puesto a prueba su sistema. De Gómara a Garcilaso y Lope de Vega, de Hugo a Wilkins y Eco, la fábula deja de ser oral (memoria de la letra) y se convierte en escritura (variación retórica); entre una y otra, las interpretaciones de hecho varían, pero el sentido es el mismo: los hijos de la letra son los indígenas, inscritos en el discurso de las verificaciones como los comienzos mismos de la lectura y la escritura; esto es, como sujetos de la literalidad, que adquieren valor y autoridad gracias a aquellos que no los tienen, pero que, por ello mismo, son los usuarios naturales de un instrumento de reconocer y recordar que ellos, los indígenas, pronto harán suyo para perpetuarse en el ciclo de las transformaciones de recomenzar y perseverar.

tonces nuevamente arremetió contra el esclavo y revisó sus manos y bolsillos. El siervo se defendía, mostrando su saco vacío y desacreditaba la veracidad de la carta que decía la verdad; para él, ni siquiera por un resquicio, nada podía ésta haber visto o espiado cuando la escondió bajo la piedra. Ante la ignorancia del esclavo no hubo forma de convencerle de que la carta que su amo había escrito con su propia pluma señalaba el número exacto de higos”.

El estilo prolijo del padre Hugo reitera la disputa del esclavo, que defiende su versión de los hechos tercamente, haciendo de su ignorancia una forma de mala fe. Esta historia es más doméstica que ejemplar y ha perdido su ironía sutil al ganar el siervo en individualidad. La letra, por lo mismo, no le enseña nada. Y si la escritura es incólume, el siervo está del todo excluido de su sistema: su ignorancia mayor es no reconocer que ignora. Por lo tanto, al no haber lección no hay fábula. Y al no haber ejemplo, no hay emblema. Nos queda sólo el cuento de la división, más cruda y excluyente, de las castas y las clases.

Tal vez estos glosadores de la fábula de los primeros frutos en Indias no se leyeron entre ellos, y se limitaron a recoger versiones orales o a citar versiones de segunda mano. Cada cual, a su turno, dió otra interpretación a la fábula de uno o dos indios comiéndose en secreto la fruta de sus amos bajo la mirada incontestable de la letra. Así, el referente del origen no es ya la fabulación oral (las “fábulas históricas”) que el Inca Garcilaso había visto al comienzo de su propio linaje cuzqueño, sino la escritura como documentación veraz, que explicará tanto el origen como la incorporación de lo nuevo a los sistemas de la letra.

Y, sin embargo, también la escritura sólo puede ser la referencia de su propia interpretación, del catálogo que alimenta y que la reordena. Por eso, entre todas estas versiones, la fábula del Inca Garcilaso no sólo es la más elegante por su simetría de revelaciones internas y complicidades amenas, sino también la versión que hace desde la escritura todo el camino de vuelta: al final, su versión le devuelve la palabra, el sabor de la fruta como el saber de la letra, a los indios inocentes de su propia simpleza, pero capaces de preguntar y aprender.

La escritura de la fábula, así, los recupera como sujetos de la voz y de la letra; como si la escritura fuera, en último término, la verdadera fruta prohibida que Garcilaso ofrece a sus remotos compatriotas en la república de la fábula, allí donde las reparaciones del humanista con una historia entre las manos, son siempre un reordenamiento a nombre de la justicia poética. Si la cultura futura de la hibridez tiene lugar es porque gracias a la Naturaleza los frutos son distintos, pero el hombre, siendo la suma de los saberes, es el mismo: es una criatura universal, inclinada al saber de la memoria y al sabor del presente y de lo diferente. Que la poesía de la historia sea a la vez una lección de la Naturaleza proverbial y una apelación a la Comunidad racional, es otra virtud de estos *Comentarios reales* de dulce melancolía y vocación de porvenir.

Bibliografía

Fuentes impresas

Garcilaso de la Vega 1976.

Granada 1989 [1583-85].

Hugo 1617.

Oviedo 1950.

Fuentes secundarias

Maravall 1984 [1951].

Ortega 1994.

Palma 1993.