

# Colonial Latin American Historical Review

---

Volume 3  
Issue 4 Volume 3, Issue 4 (Fall 1994)

Article 3

---

9-1-1994

## El encuentro de dos mundos: la escritura de Dios y la voz mutilada

Oscar Rivera-Rodas

Follow this and additional works at: <https://digitalrepository.unm.edu/clahr>

---

### Recommended Citation

Rivera-Rodas, Oscar. "El encuentro de dos mundos: la escritura de Dios y la voz mutilada." *Colonial Latin American Historical Review* 3, 4 (1994): 423. <https://digitalrepository.unm.edu/clahr/vol3/iss4/3>

This Article is brought to you for free and open access by UNM Digital Repository. It has been accepted for inclusion in Colonial Latin American Historical Review by an authorized editor of UNM Digital Repository. For more information, please contact [disc@unm.edu](mailto:disc@unm.edu).

# El encuentro de dos mundos: la escritura de Dios y la voz mutilada

---

OSCAR RIVERA-RODAS

El antiguamente llamado descubrimiento de América, que con motivo de su quintocentenario recibió el eufemístico nombre de encuentro de dos mundos, ha sido ciertamente el resultado de la experiencia guerrera de España obtenida en varios siglos de lucha en las cruzadas. Sin embargo, no se ha visto aún que también se debió a otra práctica en la que los conquistadores habían ganado tanta destreza como en las batallas: la práctica retórica. Los conquistadores se apropiaron y ocuparon las tierras que creyeron haber descubierto orientados por dos metas: primera, dominar y poseer físicamente los territorios; segunda, devastar el pensamiento indígena. La estrategia de la corona española dispuso de militares para avasallar el espacio físico y de predicadores para reprimir el espacio simbólico del pensamiento indígena. Milicianos y retóricos consumaron esa empresa de ocupación y sometimiento cultural. Este trabajo tratará de presentar el estudio de ese segundo aspecto de la conquista, el retórico, y tratará de señalar las repercusiones que ha tenido en el pensamiento español de las crónicas castellanas y en el pensamiento hispanoamericano expresado en sus respectivas crónicas, aunque este segundo género apenas dejó escasos documentos.

El aspecto retórico del encuentro está bien representado en un pasaje narrado por tres escritores nativos de los Andes.<sup>1</sup> Se trata de tres versiones de un mismo hecho histórico: la entrevista entre los conquistadores y la autoridad indígena en 1533. La primera versión corresponde a *Ynstruccion* de Titu Cussi Yupanguí (1570), la segunda a *El primer nueva corónica y buen gobierno* de Felipe Guamán Poma

---

<sup>1</sup> Empleo los términos "nativo" e "indígena" como sinónimos y en su significado de persona perteneciente al lugar en que nació u originario del mismo.

de Ayala (1615) y la tercera a *Comentarios reales de los incas* del inca Garcilaso de la Vega (1609 y 1617).

*Ynstruccion* surge de su tradición genuinamente oral, pues en sus orígenes fue un discurso pronunciado por Titu Cussi al fraile catequizador Marcos García, quien "lo relató y ordenó,"<sup>2</sup> esto quiere decir que, a su vez, lo dictó al amanuense Martín de Pando para que éste lo escribiera en el manuscrito que hoy se conoce.<sup>3</sup> Mediante ese documento, Titu Cussi, que en 1570 en la ya dividida sociedad indígena era un "Inka en exilio,"<sup>4</sup> reclamaba al rey de España el reconocimiento y "la legitimidad de su condición de soberano"<sup>5</sup> acudiendo al argumento del mayorazgo (pues era hijo de Manco Ynga y nieto de Guaina Cápac), argumento propio de la legislación europea. Sin embargo, pese a ese carácter personal, el discurso de Titu Cussi es un testimonio de la represión brutal de un pueblo por la conquista cristiano-española.<sup>6</sup>

*El primer nueva corónica*, obra de Guaman Poma de Ayala conocida apenas en 1908, es un texto complejo que alterna su escritura con 400 dibujos para mostrar bajo una observación crítica la realidad social andina bajo el primer siglo de la conquista. Su crítica tiene el fin edificante de rectificar, reparar y mejorar la sociedad colonial, trastornada por el nuevo sistema doctrinario político-religioso. Su crónica buscaba "la emienda de uida para los cristianos y enfieles. . .

<sup>2</sup> Titu Cussi Yupangui, *Ynstruccion del Ynga don Diego de Castro Titu Cussi Yupangui para el muy illustre señor el liçenciado Lope García de Castro, governador que fue destes reynos del Piru, tocante a los negoçios que con su Magestad, en su nombre, por su poder a de tratar; la cual es esta que se sigue (1570)*, ed. Luis Millones (Lima: El virrey, 1985), 34.

<sup>3</sup> La escritura de esta relación fue concluida y firmada por quienes participaron en su redacción el 6 de febrero de 1570. En la última página (folio 64 del manuscrito original), el autor reitera que rogó a "Marcos García y a Martin Pando, que conforme al uso de su natural me ordenasen y compusiesen esta relacion arriba dicha para la embiar a los reynos de España," *Ynstruccion*, 35.

<sup>4</sup> Millones, "Introducción," *Ynstruccion*, 17.

<sup>5</sup> Millones, "Introducción," *Ynstruccion*, 8.

<sup>6</sup> Así también valora Raquel Chang-Rodríguez: "En su reinterpretación de la conquista, esta narración de la derrota del incario, de la biografía de Manco Inca y de las peticiones de su hijo, polemiza con la historia oficial para alterarla, desmentirla y negarla. En última instancia ella deviene reclamo de lo que justamente les pertenece al autor y a su pueblo," *La apropiación del signo. Tres cronistas indígenas del Perú* (Tempe: Arizona State University, 1988), 62.

para la emienda de los dichos comenderos de yndios y corregidores y padres y curas de las dichas doctrinas y de los dichos mineros y de los dichos caciques principales y demás yndios mandoncillos, yndios comunes y de otros españoles y personas."<sup>7</sup> Para Murra esta obra contiene una contribución etnográfica única, entre las crónicas de su género, "acerca de la organización social, económica y política en los Andes."<sup>8</sup> Texto elaborado y re-elaborado, mediante enmiendas, agregados y sustituciones, que incluyeron el retoque de los dibujos, esta obra es también producto de lecturas autocríticas, realizadas aproximadamente entre 1612 y 1616, con una extraordinaria convicción en la escritura. Adorno afirma que esta obra "es la historia del que participó en la tragedia de su pueblo y la de uno que intentó remediar los agravios a través de la escritura."<sup>9</sup>

*Comentarios reales*, de Garcilaso de la Vega, es el resultado de una reflexión amplia y profunda de la lectura de las crónicas castellanas. El primer enunciado del "Proemio al lector," que inicia la obra, es ya una negación de las pretensiones historiográficas españolas respecto a su conocimiento y descripción de los territorios mesoamericanos y andinos. Los cronistas españoles no dieron una "relación entera que de ellos se pudiera dar;" y respecto al territorio incaico, en particular, agrega Garcilaso: "tengo más larga y clara noticia que la que hasta ahora los escritores han dado."<sup>10</sup> Pero más que larga noticia, se lee una relación diferente, diversa y aún contraria

<sup>7</sup> Felipe Guaman Poma de Ayala, *El primer nueva corónica y buen gobierno*, 3 vols., ed. John V. Murra y Rolena Adorno, trad. Jorge L. Urioste (México: Siglo XXI, 1980), 1:2.

<sup>8</sup> John V. Murra, "Waman Puma, etnógrafo del mundo andino," en Guaman Poma, *El primer*, xiii.

<sup>9</sup> Rolena Adorno, "La redacción y enmendación del autógrafo de la *Nueva corónica y buen gobierno*," en Guaman Poma, *El primer*, xxxiv. También ve en las revisiones del autor "tres objetivos: 1] el ofrecimiento de nueva información de tipo etnográfico o histórico, 2] el cambio de sentido de la exposición ya elaborada y 3] la reiteración de los datos o las recomendaciones reformadoras vistas en otra parte," *ibid.*, xxxii.

<sup>10</sup> Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales de los incas*, 3 vols., ed. C. Sáenz de Santa María (Madrid: Biblioteca de autores españoles, 1960). En las citas de esta obra señalaré si éstas corresponden a *Comentarios reales*, 1 vol., o a su segunda parte conocida también como *Historia general del Perú*, 2 vols. Abreviaré esas citas poniendo entre paréntesis la palabra *Comentarios* o *Historia* para referir a la parte respectiva, seguida de la abreviación de libro, capítulo y página referidos por números arábigos. Esta primera cita remite a *Comentarios*, "Proemio," 3.

a las relaciones castellanas. Esa índole distinta de su versión es señalada por él mismo: "forzado del amor natural de la patria, me ofrecí al trabajo de escribir estos *Comentarios*, donde claramente se verán las cosas que en aquella república había antes de los españoles."<sup>11</sup> No obstante, aclara que su intención no es contradecir a los historiadores españoles, sino comentar e interpretar para ellos vocablos de la lengua indígena, pues "como extranjeros en aquella lengua interpretaron fuera de la propiedad de ella."<sup>12</sup> Garcilaso sabe que el origen de las crónicas castellanas fueron los relatos indígenas que, en su mayor parte, no fueron entendidos completa o correctamente.

De la obra de estos tres escritores indígenas elegiré el pasaje que se refiere a lo que hoy se llama—candorosamente—el encuentro de dos mundos. Ese encuentro tuvo lugar en muchos territorios del Nuevo Mundo. Me ocuparé del que se realizó en 1533 en la zona andina, entre las embajadas de Atahualpa y Francisco Pizarro. Titu Cussi y Guaman Poma relatan con expectación esa primera entrevista personal entre los representantes de dos mundos. Después de los primeros discursos, auxiliados por interpretes incompetentes, la comitiva de los extranjeros mostró un libro a Atahualpa. Para ellos ese libro contenía la verdad absoluta; para el inca era un objeto sin utilidad ni valor puesto que para su cultura ágrafa no tenía sentido ni la escritura ni la lectura. Esa diferencia cultural—la escritura/lectura—despierta la violencia en los castellanos que inician en ese momento una matanza masiva.

Desde este punto de vista, ese encuentro, además de la matanza y la destrucción física, fue también un choque de dos discursos culturales, implícitos en dos lenguas en un sentido amplio. Analizaré el contexto de ese choque a fin de señalar las consecuencias que dejó para el pensamiento indígena.<sup>13</sup> Es interesante ver en esta ocasión algunas modalidades de la represión y aniquilamiento del discurso indígena por el lenguaje y dogma represor en la obra de los primeros intelectuales hispanoamericanos. Sus textos, los primeros escritos en la

---

<sup>11</sup> Garcilaso de la Vega, "Proemio," *Comentarios*, 3.

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> Ese contexto ha sido estudiado como instancia de la enunciación del discurso colonial en Oscar Rivera-Rodas, "Semiótica de la manipulación en el discurso colonial," *Acciones textuales* nos. 4 y 5 (enero-julio 1993), 87-124, [Revista de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México].

región, permiten ver así mismo los orígenes de la escritura hispanoamericana. No se discutirá el grado de objetividad de los hechos narrados, sino la forma como esos hechos son expresados. Tampoco será discutida la historicidad de los sucesos, sino el modo como la percepción y comprensión indígena los ha fijado por primera vez en la escritura. Las tres versiones son básicamente reflexiones sobre el lenguaje o la historia y demuestran su recepción a través de la escritura y la lectura.

En su versión el cronista Titu Cussi Yupangui, que era sobrino de Atahualpa, relata el asombro que causaban los *viracochas* (españoles en lengua quechua) cuando éstos entraron en los dominios del Tawantinsuyo. Se asombraban porque los extranjeros "andaban en unas animalias muy grandes, las cuales tenían los pies de plata y esto dezian por el relunbrar de las herraduras."<sup>14</sup> También, "porque tenían yllapas, nonbre que nosotros tenemos para los truenos, y esto dezian por los arcabuzes porque pensaban que eran truenos del çielo."<sup>15</sup> Los arcabuzes podían ser descritos por los indígenas pues ya conocían sus estampidos y descargas. Los conquistadores solían entrar a los pueblos pacíficos disparando sus armas; era un modo de predicar el miedo y el amedrentamiento para facilitar su conquista. Pero también los indígenas se asombraban de los extranjeros porque "les avian visto hablar a solas en unos paños blancos como una persona hablava con otra y esto por el leer en libros y cartas."<sup>16</sup> El fenómeno de la escritura es la experiencia que ha de ser destacada. De esta manera el siguiente pasaje indica la importancia del fenómeno ya mencionado, en el cual el inca fue expuesto a la instancia de la lectura. El contexto de esa situación fue la visita de dos españoles (a quienes Titu Cussi no nombra) a Atahualpa. El inca los recibió amigablemente—continúa el relato—y en un gesto de cortesía les invitó a tomar chicha (la bebida de los incas). Uno de los conquistadores arrojó el vaso de oro en que la bebida fue servida, en una demostración de afrenta. El encuentro no tenía, pues, buenos augurios; la hostilidad y provocación de los españoles afloró muy pronto. El cronista continúa su relato:

---

<sup>14</sup> Cussi, *Ynstruccion*, 2.

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> *Ibid.*

[Atahualpa] los rescivio muy bien y dando de beber al uno dellos con un vaso de oro de la bebida que nosotros usamos, el español en rescibiendolo de su mano lo derramó, de lo qual se enojó mucho mi tio; y despues de esto aquellos dos españoles le mostraron al dicho my tio una carta o libro o no se qué diziendo que aquella hera la quilca de Dios y del rey e mi tio como se sintio afrentado del derramar de la chicha, que ansy se llama nuestra bebida, tomó la carta o lo que hera y arrojolo por ay diziendo: 'qué sé yo que me dais ay, anda bete;' y los españoles se bolvieron a sus compañeros....<sup>17</sup>

Pero los conquistadores volvieron días después para buscar al inca, "en los baños de Conoc, legua y media de Caxamarca,"<sup>18</sup> donde se realizaba una fiesta local. Los españoles repitieron su afrenta de un modo similar y desataron su violencia al derrocar de sus andas al inca, e iniciar la matanza de autoridades y pueblo reunido en la ocasión. De esta manera, "mataron a todos con los cavallos, con espadas, con arcabuzes, como quien mata ovejas, sin hazerles naidie resistençia, que no se escaparon de más de diez mil, dozientos."<sup>19</sup>

Al margen de la violencia y la matanza que refiere esta crónica, hay que señalar que ella es uno de los primeros testimonios indígenas que se refieren al enfrentamiento de los incas con textos escritos. El pasaje concluyó con la agresión de los extranjeros contra el inca, a causa del escepticismo de éste ante la existencia de la letra impresa y sus connotaciones mitológicas. Titu Cussi Yupangui relata la experiencia de los indígenas ante el descubrimiento del texto escrito y del acto de leer, y aunque no lo entendían completamente podían describirlos al menos como una extraña acción de "hablar a solas con unos paños blancos,"<sup>20</sup> como si se hablara con otra persona. El diálogo se hace aparente de un monólogo.

---

<sup>17</sup> Ibid.

<sup>18</sup> Ibid., 3.

<sup>19</sup> Ibid., 3.

<sup>20</sup> Ibid., 2.

Antes de discutir el enfrentamiento cultural—y de lenguajes—que implica el pasaje elegido, es importante examinar la versión de otro cronista quechua.

La versión de Guaman Poma dice que el primer encuentro, aparentemente accidental, tuvo lugar en los baños cercanos a los edificios de gobierno. El suceso concluyó pronto con la huída de los indígenas turbados, causando la caída de Atahuallpa de las andas en que era llevado, "porque tan grande animal corrían y encima unos hombres nunca uista."<sup>21</sup> El encuentro definitivo se produce más tarde, en la plaza de Cajamarca. Los españoles llegaron con su propio intérprete, el indígena Guanca Bilca, que había sido bautizado por los cristianos con el nombre de Felipe. De acuerdo a este relato, Francisco Pizarro y Diego de Almagro pidieron al intérprete ser presentados como embajadores y mensajeros de "un gran señor" (Carlos V), e indicaban que deseaban solamente pedir a Atahuallpa que fuese amigo de ese señor. El inca, que ya había experimentado la prepotencia y beligerancia de los españoles en la ocasión anterior, respondió que recibía como verdadero el mensaje así como la existencia de ese gran señor que imperaba tierras tan lejanas, pero pensaba que no "tenía que hazer amistad, que también que era él gran señor en su rreyno."<sup>22</sup> Después de esa respuesta, el fraile dominico Vicente de Valverde, seguro de la violencia de su persuasión, intervino para lograr lo que los milicianos no pudieron. El relato continúa: "Después desta rrespuesta entra con la suya fray Uicente, lleuando en la mano derecha una crus y en la esquierda el bribario [breviario]."<sup>23</sup> La intervención del clérigo será, ciertamente, definitiva, pero no por la eficacia de su retórica sino por su intolerancia que no acepta una segunda negativa del inca:

...Y le dize al dicho *Atagualpa Ynga* que también es enbajador y mensage de otro señor, muy grande, amigo de Dios, y que fuese su amigo y que adorase la crus y creyese el euangelio de Dios y que no adorase en nada, que todo lo demás era cosa de burla. Responde *Atagualpa Ynga* y dize que no tiene que adorar a nadie cino al sol, que nunca muere ni sus

<sup>21</sup> Guaman Poma, *El primer*, 354.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 357.

<sup>23</sup> *Ibid.*; la acotación entre corchetes es mía.



*guacas* y dioses, también tienen en su ley, aquello guardaua.

Y preguntó el dicho *Ynga* a fray Uisente quién se lo auía dicho. Responde fray Uisente que le auía dicho euangelio, el libro. Y dixo *Atagualpa*: "Dámelo a mí el libro para que me lo diga." Y ancí se la dio y lo tomó en las manos, comensó a oxear las ojas del dicho libro. Y dize el dicho *Ynga*: "¿Qué, cómo no me lo dize? ¡Ni me habla a mí el dicho libro!" Hablando con grande magestad, asentado en su trono, y lo echó el dicho libro de las manos el dicho *Ynga Atagualpa*.

Como fray Uisente dio boses y dixo: "¡Aquí, caualleros, con estos yndios gentiles son contra nuestra fe!" Y don Francisco Pizarro y don Diego de Almagro de la suya dieron boses y dixo: "¡Salgan, caualleros, contra estos ynfielos que son contra nuestra cristiandad y de nuestro enperador y rrey demos en ellos!"<sup>24</sup>

En la versión de Guaman Poma, a esa escena se redujo el encuentro de los españoles y los incas en el territorio del Tawantinsuyo (asentado en lo que hoy son Bolivia, Ecuador y Perú). Lo que parecía ser desde la perspectiva indígena una negociación, no era más que el principio del sometimiento y la dominación por los extranjeros que habían avanzado ya bastante en su conquista en otros territorios del continente. El encuentro no fue pues un diálogo, sino atropello, violencia y matanza. El cronista indígena continúa su relato con las siguientes palabras: "Y acá luego comensaron los caualleros y dispararon sus alcabuses u dieron la escaramusa y los dichos soldados a matar yndios como hormiga."<sup>25</sup>

Desde la perspectiva de este relato, el desarrollo de la entrevista puede ser vista en dos partes. La primera tiene como actores a Pizarro y Almagro que presentan su pedido a Atahualpa y que éste no concede. La respuesta del inca abre la posibilidad de una réplica de los conquistadores que, sin embargo, no se realiza por la intervención

---

<sup>24</sup> Ibid.

<sup>25</sup> Ibid.

del clérigo en la acción. La participación de aquéllos se interrumpe cuando "entra con la suya fray Uisente."<sup>26</sup> Esta interrupción abre otra secuencia en el desarrollo de la acción, en la que los dos primeros actores son sustituidos por uno, Valverde, que tampoco consigue persuadir al inca y, en consecuencia, interrumpe también su diálogo y opta por la violencia de la acción. La iniciativa del aparente diálogo por parte de los españoles se reduce a un mero pretexto—o medio—para iniciar la violencia de su dominación.

Lo que desata la violencia de los españoles no es tanto la negativa de Atahualpa ante la demanda de aquellos, como el desconocimiento que este inca demuestra respecto al simbolismo de un libro y a las especulaciones teológicas del clérigo, que no eran otra cosa que especulaciones metafísicas medievales de Europa. Cuando el clérigo demanda del inca la adoración conforme a la imaginación y dogmatismo cristiano que reconocen como única opción religiosa, el inca indaga por la fuente de ese aserto: "quién lo auía dicho"<sup>27</sup> y el "evangelio, el libro"<sup>28</sup> es señalado en respuesta. El inca, en su deseo de conocer semejante autoridad pide el libro, ese extraño objeto desconocido para toda cultura oral que prescinde de la escritura. Debido a la limitación de su materia el libro no se manifestó como lo esperaba el inca.

Este pasaje será discutido según las versiones de Titu Cussi y Guaman Poma desde el punto de vista de las dos culturas—o lenguajes—en encuentro: primero, la cultura cristiana, cuya tradición escrita había llevado a una estimación dogmática y supersticiosa la valoración de sus escrituras míticas; y, segundo, la indígena, fundamentada en la tradición oral cuyos mitos y nociones del mundo se manifestaban en los enunciados verbales de la comunicación pragmática de la propia colectividad. En este encuentro hubo necesidad de un intérprete, del que Titu Cussi y Guaman Poma no dan noticia en sus respectivos relatos. Garcilaso da a conocer que ese intérprete, incompetente en las dos lenguas, en lugar de articular la comunicación desató el altercado.

En la tradición escrita la actitud española se proyecta desde una tradición libresca muy antigua que podría remontarse a Roma y a la

---

<sup>26</sup> Ibid.

<sup>27</sup> Ibid.

<sup>28</sup> Ibid.

Grecia tardía, resultando en una categoría sagrada debido al pensamiento judeo-cristiano. En términos modernos, esa acción no es más que una manipulación de un género de escrituras y libros a los que se ha otorgado un valor específico—ser supuestamente registro de los mensajes de Dios. En su admirable investigación sobre el simbolismo del libro, Curtius escribe que "[d]esde sus comienzos, la religión cristiana produjo incontables escrituras sagradas, y siguió produciéndolas en toda su primera época: documentos de la fe como los evangelios, las cartas de los apóstoles y los apocalipsis; actas de los mártires, vidas de santos, libros litúrgicos...."<sup>29</sup> Los monjes, en su holgado apartamiento, tenían como actividad principal escribir, ocupación que fue vista por los mismos cristianos como oficio de santidad y, en consecuencia, encargada de transmitir el ilusorio carácter sagrado del libro, que los españoles trajeron a América. Para esa cultura libresca la comprensión del mundo debía estar encerrada en los infolios de sus volúmenes que proliferaban con el título de *summa* (género de compendios medievales con pretensiones de tratados supremos en la materia de que se ocupaban) cuya lectura debía realizarse según criterios y expectativas impuestas de consecuencias nefastas, tal como ocurrió con Atahualpa, que días después fue ejecutado.

La acción de ese pasaje histórico, que continuó con una gran matanza de indígenas, se realizó dentro del marco pragmático de la retórica cristiana. Ante el fracaso de la persuasión oral, esa retórica acudió a la violencia. Si los conquistadores habían sido entrenados en una larga experiencia de guerreros, los predicadores venían asimismo de una larga tradición dedicada a la preceptiva. Ciertamente, la conquista española fue realizada por guerreros y retóricos. El primer aspecto no necesita explicación. El segundo en cambio, sí, pues es necesario señalar explícitamente la tradición de los cristianos para ver claramente la pragmática de la retórica durante la conquista. La retórica medieval europea está integrada básicamente por tres géneros: *ars poetriae* (arte poético), *ars praedicandi* (arte de la predicación), y *ars dictaminis* (arte epistolar), de los cuales los dos primeros son herederos de la antigüedad y sólo el tercero "es un invento

---

<sup>29</sup> Ernst Robert Curtius, *Literatura europea y edad media latina*, 2 vols., trad. M. Frenk Alatorre y A. Alatorre (México: Fondo de cultura económica, 1948), 435.

auténticamente medieval."<sup>30</sup> La conducta de los emisarios del reino español se rigió por los dos últimos tipos, particularmente en los pasajes, repetidos una multiplicidad de veces, del hoy llamado encuentro de dos mundos. De esas dos armas retóricas, *ars praedicandi* y *ars dictaminis*, me ocuparé ahora.

En cuanto al *ars praedicandi*, en la cultura libresca los retóricos cristianos apoyaban su conocimiento y orientación en el mundo que tenía su centro en el culto de un conjunto de libros y escrituras considerados la prueba apodíctica de la metafísica que habían forjado en su imaginación medieval. Esa tradición, sin embargo, debía sus orígenes a la liturgia judía, basada en la exégesis de las escrituras del "testamento." Ambas culturas habían convertido esos textos en el registro de los supuestos mensajes de Dios a algunos seres humanos excepcionalmente elegidos para la tarea de escribirlos. A éstos, según una versión cristiana, les había sido dado "conocer los misterios del reino de los cielos," porque los demás "viendo no ven y oyendo no oyen ni entienden."<sup>31</sup> A diferencia de los judíos (que guardaron un conjunto de escrituras sólo para su propio pueblo, por considerarse a sí mismo pueblo elegido y único depositario de esas escrituras), los cristianos tomaron a su cargo la autoridad de difundirlas en todo el mundo sobre todo a los ignorantes del reino de los cielos. Esa actividad dio lugar a la aparición del género retórico que especulaba sobre la predicación y daba los *praecepta* (reglas, normas y modelos) para llevarla a la práctica. La aparición de esta rama de la retórica medieval, que se conocerá después, como el *ars praedicandi* tiene como una de sus ideas básicas la discriminación entre quienes supuestamente conocen los misterios del cielo y quienes son ignorantes de los mismos. San Agustín, uno de los teóricos medievales del cristianismo, escribió en el año 399 el tratado *De catechizandis rudibus* (*La catequesis de los ignorantes*),<sup>32</sup> que muestra claramente esa concepción segregacionista, es leído todavía con obediencia en la edad moderna.

<sup>30</sup> James J. Murphy, *La retórica en la edad media. Historia de la teoría de la retórica desde San Agustín hasta el renacimiento*, trad. G. Hirata Vaquera (México: Fondo de cultura económica, 1986), 202.

<sup>31</sup> Evangelio según Matt. 13:11-13; también en los relatos de Marcos 4:10-12 y Lucas 8:9-10. Por eso los milicianos y catequizadores cristianos llegaron a América compadecidos de "la ceguera de los naturales" de esos reinos. Véase Garcilaso de la Vega, *Historia*, lib. 1, cap. 20, 43.

<sup>32</sup> Citado de Murphy, 292-93.

Los clérigos católicos llegaron armados de la autoridad del libro en la mano y de su propia investidura, así como de predicadores, que se decía era la más alta jerarquía encargada de lograr la perfección del ser humano. Murphy, en sus vastos estudios sobre la retórica medieval, señala que una de las obras más sustanciales sobre este género se debe al monje Alano de Lila (Alanus de Insulis), *De arte praedicatoria* (1199?). Aquí el monje afirma, en referencia a la escala de Jacob, que "la predicación es el supremo de los siete escalones que hay que ascender para perfeccionar la naturaleza humana."<sup>33</sup> Si los soldados de la conquista llegaron a las tierras americanas asegurados por la autoridad del rey español y sus armas, los clérigos portaban también su autoritarismo libresco con que reprimieron el pensamiento indígena. Atahualpa, obviamente, desconocía semejante tradición retórica.

En terminos del *ars dictaminis*, la conquista de América por España fue también un acto pragmático de la retórica medieval. Como el anterior, éste ha sido llevado a extremos en tierras americanas totalmente desconocidos para la misma Europa. Este género fue traído de modo especial en cada primer encuentro entre los emisarios del rey español y las autoridades indígenas. Este género quedó después en Occidente como la retórica del arte epistolar. Sus orígenes, no obstante, fueron los mensajes orales que se transmitían a distancia mediante embajadores, legados y otros mensajeros, en encuentros como el de la conquista, aunque menos devastadores.<sup>34</sup> Aun en el caso de que el mensaje estuviera en un documento escrito, éste debía ser leído por el mensajero—expresado oralmente—para evitar que se alterara la recepción del mensaje. El *ars dictaminis* no dejaba de tener una intención beligerante porque hacía énfasis en la derrota del *adversarius* (oponente).<sup>35</sup> Este era precisamente el efecto práctico que los cristianos buscaban en su primer encuentro con los indígenas. Los *praecepta dictaminum* (reglas y modelos por copiar en la práctica del *ars dictaminis*) debían ser empleados como reglas por embajadores y mensajeros. Conviene recordar que, en términos generales, estas composiciones tenían cinco partes: *salutatio* (modelos de saluciones

---

<sup>33</sup> Cito de Murphy, *La retórica*, 313.

<sup>34</sup> Me remito a las investigaciones de Murphy sobre el *ars dictaminis*, *ibid.*, 202-274.

<sup>35</sup> El adversario debía quedar "silencioso, mudo, admirado y sorprendido," *ibid.*, 212.

según la condición del destinatario: papa, emperador, obispo, soldado, amigo, enemigo, etc.); *benevolentiae captatio* (introducción); *narratio* (informe de la materia en discusión), *petitio* (presentación de las peticiones); y *conclusio* (pasaje final). Esta estructura retórica sostenía, obviamente, la parte culminante de la doctrina del *ars dictaminis* que era la petición, la cual aparece clara en el primer encuentro de los mensajeros españoles y Atahualpa en la versión de Garcilaso.<sup>36</sup> Es difícil no pensar que la visita y los discursos que los mensajeros españoles pronunciaron ante Atahualpa siguieron los modelos del *ars dictaminis*. Este género daba otro tipo de autoridad a los retóricos de la conquista: ser maestros profesionales del *ars dictaminis*, es decir, tal como se los llamaba entonces, *dictatores*. En la versión de Guaman Poma, Valverde cumple adecuadamente su papel de *dictator* autoritario, que emplea la conminación violenta en su petición y exigencia ante a Atahualpa.

La respuesta y reacción de Atahualpa resultó lógica y consecuente con la tradición oral a la que perteneció. La primera observación que se podría hacer en este caso es la falta de competencia del inca respecto al código que empleaban los mensajeros españoles. Esto se ve claramente en la versión de Titu Cussi, cuando el inca rechaza los textos diciendo: "qué sé yo lo que me dais ay [ahí]."<sup>37</sup> Sin embargo, la falta de competencia del inca es menor comparada con la de los cristianos. El retórico Valverde fue incapaz de distinguir que su libro y sus escrituras sólo podían ser válidas entre oyentes y creyentes de su comunidad occidental que previamente aceptaran el contrato cristiano por el que se obligaban a reconocer como verdaderos los relatos y los referentes imaginarios de esas escrituras. El pedido del libro por Atahualpa fue manifestación práctica de la comunicación orientada por el deseo de verificar el enunciado de Valverde y reconocer la efectividad y verdad de la misma. Atahualpa no buscaba más que la significación del enunciado que oía. La petición del inca era condición necesaria para que la comunicación lingüística alcanzara su realización plena. Pese a su interés, el inca no encontró ni efectividad,

<sup>36</sup> La petición podía expresarse mediante nueve modalidades: suplicatoria, didáctica, conminativa, exhortativa, incitativa, admonitoria, de consejo autorizado, reprobativa o simplemente directa, según *ibid.*, 231. Durante la conquista, ésta se limitó a una: conminativa.

<sup>37</sup> Cussi, *Ynstruccion*, 2; la acotación entre corchetes es mía.

ni verdad, ni mucho menos significación en lo dicho por el clérigo. Y consecuente, con esa ausencia total de sentido en la expresión del predicador, desechó el libro y la autoridad de sus escrituras.

Si se reflexiona más sobre esa instancia pragmática del encuentro, según la versión de nuestro segundo cronista, se verá que para la instancia cognoscitiva del inca, la ausencia de verificación y sentido del enunciado de Valverde revelaba la ausencia de un nivel referencial que autorizara la credibilidad y aceptabilidad de lo que afirmaba. El enunciado cristiano, al carecer de referente en la concepción indígena, carecía de realidad. Esta carencia o ausencia de referente impedía validar el enunciado. Ante semejante ausencia en la comunicación oral del retórico occidental el inca desconocía la materia de la que se hablaba. El discurso cristiano, sin referente en el pensamiento nativo, no podía ser verdadero. El comportamiento pragmático de Atahualpa no hacía más que reclamar un derecho sensato a la verdad basado en la conformidad con el referente. Atahualpa descubrió la falsedad y el sin-sentido de ese discurso. Al comprobar que el libro no hablaba, comprobaba contrariamente la mentira del discurso de Valverde. Por su parte, éste, investido de la autoridad eclesiástica, seguramente jamás imaginó la posibilidad de un rechazo de sus afirmaciones dado el poder y el dominio despótico del discurso cristiano en occidente. Para el inca, en cambio, que no reconocía esa autoridad clerical, el discurso del predicador no era más que una afirmación ficticia.

La historiografía europea de la conquista y la evangelización hace ver que el discurso cristiano se negó siempre al diálogo y se encerró en su monólogo. No ha escrito que los indígenas realizaron más esfuerzos que sus interlocutores extranjeros para buscar el sentido del discurso extranjero. Aunque muy seguro de sí, éste se mostraba, retórico, vacío, sin referente ni realidad. Su seguridad revelaba su condición acrítica y narcisista, ya que esperaba ver su propio reflejo en el discurso de su interlocutor indígena. El sujeto del discurso cristiano, visto en el esquema de la comunicación frente al sujeto del discurso indígena, era un "yo" que no deseaba sinceramente entrar en relación con un "tú;" se distinguía por su intransigencia intransitiva, no dispuesto a salir de su posición. El "yo" cristiano esperaba verse a sí mismo en el "tú" indígena. Este nunca fue considerado una auténtica alteridad sino un mero objeto o, en el mejor de los casos, una mera variante subalterna de lo único: el sujeto cristiano, único hablante en

el simulacro dialogal de su monólogo (la retórica de su predicación). Violencia y narcisismo resulta en una extraña mezcla en esta retórica que se decía estaba basada en la escritura de Dios. Aun suponiendo que el inca hubiera leído el libro cristiano el predicador hubiera exigido que aquel realizara la única lectura que la autoridad católica demandaba e imponía. No podía haber otra lectura que no fuera a partir de sus dogmas y desde la clausura de sus concepciones. En el encuentro de Atahualpa con los españoles no podía haber lugar para otra opción.

Desde una observación actual, la lectura del libro europeo por el inca hubiera significado el ingreso a la doctrina extranjera del invasor y la aceptación de su encierro en ella. En circunstancias como ésta se puede ver cómo la escritura y la lectura pueden conducir a espacios que clausuren la conciencia bajo el terrorismo de los dogmas. El inca no se sometió a esa lectura, por eso sufrió encarcelamiento y posteriormente muerte. En el marco de esta discusión, la muerte del inca, en el contexto de ese encuentro, debe ser vista como la muerte del sujeto del discurso indígena. Muerto el sujeto enunciador, su enunciado discurso oral se transforma también a un estado de agonía. Su voz mutilada se extinguirá inevitablemente. Quedaron ciertamente en el espacio simbólico indígena algunos ecos precarios de ese discurso que provocó más tarde esfuerzos inútiles de recuperación. Los textos ya discutidos aquí son precisamente muestras de esos esfuerzos. Otro descendiente del incario, Garcilaso, realiza en sus *Comentarios reales* la difícil tarea de intentar rescatar el discurso indígena, después del atropello y la represión del discurso conquistador perpetuado por la historiografía española de la Conquista. La obra de Garcilaso ratifica el carácter fundamental del primer encuentro oficial de las culturas en el hemisferio sur. Ese encuentro adoleció de falta de sentido y ausencia de significación en la pretendida comunicación.

Los *Comentarios reales de los incas* de Garcilaso Vega son sin duda un extraordinario intento historiográfico de reconstrucción cultural. Pese a los nueve años que separan sus dos partes (la primera publicada en 1609 y la segunda, postumamente, en 1617) la continuidad cronológica de su relato es rigurosa. Sin desconocer ese orden cronológico tanto de los acontecimientos referidos como de la pragmática de la escritura la instancia básica del discurso colonial hispanoamericano debe ser considerada como la crisis del sentido, la cual se encuentra simbolizada precisamente por el pasaje del encuentro ya discutido. Ese pasaje se halla también en el primer libro de la



*Segunda parte* (1617), desde el cual no sólo se entiende mejor ese mismo volumen sino sobre todo la *Primera parte* (1609).

Los Capítulos 17-26, del Primer Libro de la segunda parte narran "las embajadas que entre indios y españoles se hicieron."<sup>38</sup> De acuerdo a la versión de Garcilaso, la primera delegación que visitó a Atahualpa en los baños, donde se celebraba una fiesta, no fue hostil. La delegación española estaba integrada por Hernando Pizarro, Hernando de Soto, Sebastián de Belalcázar<sup>39</sup> y Vicente de Valverde. La visita consistió en un intercambio de discursos basada en la alocución de los conquistadores en la forma de *ars dictaminis* y la respuesta del inca.<sup>40</sup>

El primer discurso, pronunciado por Soto, anunciaba que "en el mundo hay dos potentísimos principes sobre todos los demás, el uno es el Sumo Pontífice, que tiene las veces de Dios,"<sup>41</sup> y el otro "es el emperador de los romanos Carlos V, rey de España."<sup>42</sup> La respuesta de Atahualpa, según Garcilaso, dejó confusos a los españoles pues afirmó que el discurso de Soto hacía "verdaderas las adivinaciones y pronósticos que nuestros mayores nos dejaron."<sup>43</sup> Más aún, declaró:

---

<sup>38</sup> Garcilaso de la Vega, *Historia*, lib. 1, sumario del cap. 1, 17.

<sup>39</sup> Garcilaso de la Vega comenta así la ortografía de este apellido: "Belalcázar (que así se dice..., y no Benalcázar, como escriben comunmente)," *ibid.*, lib. 1, cap. 15, 35.

<sup>40</sup> Expresados en lenguas diferentes, esos discursos requirieron de un intérprete indígena, bautizado Felipe, que, "aunque torpe en ambas lenguas," los españoles no podían pasar sin él, afirma Garcilaso de la Vega, *Historia*, lib. 1, cap. 18, 40. Lo describe así: Felipe "era natural de la isla de Puna, y de gente muy plebeya, mozo que aún apenas tenía veinte y dos años, tan mal enseñado en la lengua general de los Incas como en la particular de los españoles," *ibid.*, lib. 1, cap. 23, 48.

<sup>41</sup> *Ibid.*, lib. 1, cap. 20, 42-43.

<sup>42</sup> *Ibid.*, lib. 1, cap. 20, 43. El discurso de Soto explicaba así la presencia de Pizarro en la región: "esos dos monarcas, entendiendo la ceguera de los naturales de estos reinos, con la cual menospreciando al Dios verdadero, hacedor del cielo y de la tierra, adoran a sus criaturas y al mismo demonio, que los engaña, enviaron a nuestro capitán general don Francisco Pizarro y a sus compañeros y algunos sacerdotes, ministros de Dios, para que enseñen a vuestra alteza y a todos sus vasallos esta divina verdad y su ley santa..."

<sup>43</sup> *Ibid.* Aunque esa entrevista era la primera, Atahualpa ya estaba informado de la presencia de los españoles en la región y sobre todo consternado por "la profecía de su padre Huayna Capac [que predijo que después de su muerte] entrarían en sus reinos gentes nunca jamás vistas ni imaginadas que quitarían a sus hijos el imperio, trocarían su república, destruirían su idolatría. Pareciale al rey Atahualpa que todo esto se iba

"supimos que entrasteis en nuestra tierra e hicisteis presidio de ella, y el estrago de muertes y otras calamidades que pasaron en Puna, y en Tumpiz y en otras partes, no hemos tratado mis capitanes y yo de resistiros ni echaros del reino, porque tenemos y creemos que sois hijos de nuestro gran Dios Viracocha y mensajeros de Pachacamac."<sup>44</sup> Los españoles no tuvieron respuesta y pidieron licencia para retirarse y continuar la entrevista al día siguiente.

Esa segunda parte del encuentro se realizó en la plaza de los españoles. Entonces fue cuando llegó hasta el inca el fraile Valverde "con una cruz en la mano."<sup>45</sup> Garcilaso se remite a la fuente del cronista Blas Valera, quien afirma que esa prédica estaba escrita y como tal se conservó por muchos años en poder de Diego de Olivares, en Trujillo, donde Garcilaso la leyó muchas veces. Según esa fuente, la pieza retórica de Valera estaba dividida en dos partes. La primera, doctrinaria y relativa a dogmas y fundamentos de la religión católica. La segunda, relativa a las funciones sociales y políticas de la misma iglesia, su pontífice y el emperador Carlos V. La intermediación del intérprete Felipe "más fue oscurecer que declarar"<sup>46</sup> el discurso del fraile, "sin orden ni concierto de palabras, y antes las decía en el sentido contrario que no en el católico,"<sup>47</sup> afirma el comentarista.<sup>48</sup> El lamentable papel de ese intérprete es reiteradamente señalado por el narrador, y muchas veces con sarcasmo: "Tal y tan aventajado fue el primer intérprete que tuvo el Perú."<sup>49</sup> La incorrecta interpretación de ambos discursos desató la violencia de los conquistadores contra los indígenas. Garcilaso no cree que el inca hubiera arrojado el libro del

---

ya cumpliendo muy a prisa," *ibid.*, lib. 1, cap. 17, 39.

<sup>44</sup> *Ibid.*, lib. 1, cap. 20, 43-44. Atahualpa también dijo a los embajadores españoles: "entiendo que os lo mandaron aquellos dos príncipes [el Papa y Carlos V], y que a ellos se los mandó el Pachacamac," *ibid.*, lib. 1, cap. 20, 44.

<sup>45</sup> *Ibid.*, lib. 1, cap. 21, 45.

<sup>46</sup> *Ibid.*, lib. 1, cap. 23, 49.

<sup>47</sup> *Ibid.*, lib. 1, cap. 23, 50.

<sup>48</sup> Garcilaso de la Vega agrega: "llegando a la segunda parte," el intérprete Felipe "la declaró menos mal que la primera, porque eran cosas materiales de guerra y armas," *ibid.*, lib. 1, cap. 20, 50.

<sup>49</sup> *Ibid.*, lib. 1, cap. 23, 48.

fraile al suelo ya que piensa que los españoles desataron su violencia al no poder refutar el razonamiento de Atahualpa.<sup>50</sup>

Lo que irrita a los españoles es la argumentación de Atahualpa que no acepta sumisa e irreflexivamente la concepción mítico-religiosa de los conquistadores cristianos. Este pasaje ocupa los siguientes capítulos del primer libro de la segunda parte de la obra:

Cap. 22. "La oración que el P. fray Vicente de Valverde hizo al Inca Atahualpa"

Cap. 23. "Las dificultades que hubo para no interpretarse bien el razonamiento de fray Vicente de Valverde"

Cap. 24. "Respuesta de Atahualpa a la oración del religioso"

Cap. 25. "De un gran alboroto que hubo entre indios y españoles"

Estos cuatro capítulos modelan una secuencia básica en el relato que puede ser esquematizada en una secuencia lógica que comprende: el discurso del clérigo que exigía la sumisión de los indígenas, la respuesta del Inca que no veía razonable esa exigencia y la reacción violenta de los conquistadores. Entre las dos primeras partes se intercala el comentario del narrador. El esquema secuencial de esos capítulos puede ser visto más simplemente así como demanda de los españoles, comentario del narrador, rechazo indígena de la demanda, y represalia española.

Mientras la demanda, el rechazo y la represalia se sitúan básicamente en el nivel de las acciones, el comentario del narrador, que ocupa un nivel diferente al de los actores y sus acciones (meta-narrativa y meta-histórica), convierte a éstos y a su historia en el objeto de su reflexión, con lo cual muestra su voluntad constructiva y el sentido de su discurso. La estructura y la función del comentario son elementos fundamentales para la reconstrucción del discurso indígena. El comentario del narrador reflexiona sobre dos aspectos en base a su investigación en cuatro fuentes (Juan de Oliva, Cristóbal de Medina, Falconio Aragonés y Marcos de Jofre). Primero: que "todos ellos

---

<sup>50</sup> Garcilaso de la Vega describe a así esa reacción: "los españoles, no pudiendo sufrir la prolijidad del razonamiento [del inca], salieron de sus puestos y arremetieron con los indios para pelear ellos y quitarles las muchas joyas de oro, y plata, y piedras preciosas (que como gente que venía a oír la embajada del monarca del universo) habían echado sobre sus personas para solemnizar el mensaje," *ibid.*, lib. 1, cap. 25, 52; la acotación entre corchetes es mía.

concuerdan que [la oración de Valverde] fué muy seca y áspera, sin ningún jugo de blandura, ni otro gusto alguno."<sup>51</sup> Segundo: que el discurso del clérigo, además de su tono áspero, fue reducido a la interpretación de un trujamán y faraute que desconocía tanto el idioma de los españoles y su credo cristiano, así como desconocía también el lenguaje y pensamiento del inca. De ahí que el discurso del fraile se transforma en una parodia "y de contrario sentido, no porque lo quisiese hacer maliciosamente, sino porque no entendía lo que interpretaba, y que lo decía como un papagayo."<sup>52</sup> El narrador compara los enunciados del clérigo Valverde y los del faraute Felipe. Afirma que el intérprete "por decir Dios Trino y Uno, dijo Dios tres y uno son cuatro, sumando los números por darse a entender. Consta esto por la tradición de los quipus."<sup>53</sup>

El primer aspecto, relativo a la prepotencia y hostilidad del discurso del clérigo, anunciaba el desenlace del encuentro, el prendimiento del inca, la matanza de indígenas y las acciones subsecuentes que precipitarán la destrucción material y humana de la civilización y cultura incaica.<sup>54</sup> El segundo aspecto, no menos importante, señala la crisis del sentido o el origen del sin-sentido que implica la reducción y el aniquilamiento de la cultura y el pensamiento nativos a cambio de la imposición de una cosmovisión foránea y la mitología cristiano-católica. Este fue el avasallamiento del espacio simbólico, connatural a todo ser racional sea cual fuere su pensamiento o creencia.

El discurso español en ese encuentro fue meramente virtual pues no logró su realización a través de la esperada traducción, puesto

<sup>51</sup> Ibid., lib. 1, cap. 23, 48; la acotación entre corchetes es mía. Las palabras de Soto y Pizarro fueron "más modestas y más templadas," *ibid.* En cambio, las de Valverde amenazaban violentamente: "sábeta que serás apremiado con guerra a fuego y sangre, y todos tus ídolos serán derribados por tierra y te constreñiremos con la espada a que, dejando tu falsa religión, que quieras, que no quieras, recibas nuestra fe católica y pagues tributo a nuestro emperador, entregándole el reino," *ibid.*, lib. 1, cap. 22, 47.

<sup>52</sup> Ibid., lib. 1, cap. 23, 48.

<sup>53</sup> Ibid.

<sup>54</sup> "En suma, decimos que pasaron de cinco mil indios los que murieron aquel día. Los tres mil y quinientos y los demás fueron viejos inútiles, mujeres, muchachos y niños; porque de ambos sexos y de todas edades había venido innumerable gente a oír y solemnizar la embajada de los que tenían por dioses," escribe Garcilaso de la Vega, *ibid.*, lib. 1, cap. 25, 53.

que ésta falló. Lejos de una paráfrasis o traducción, la interpretación no sólo extravió el sentido y la significación, sino que remitió al absurdo y al vacío. La respuesta de Atahualpa, por lo contrario, trata de hacerse inteligible a fin de buscar sentido "a la torpeza del intérprete"<sup>55</sup> mediante dos estratagemas: "la una en decirla a pedazos para que el faraute la entendiera mejor y la declarara por partes;"<sup>56</sup> y, la otra, decirla en la lengua de éste.<sup>57</sup> La respuesta de Atahualpa, que reflexiona sobre las contradicciones y el sin-sentido de la recepción del discurso extranjero, resulta desconcertante para los españoles. Pero este efecto lo debemos ver sobre todo en el texto de Garcilaso, que convierte la reflexión de Atahualpa en el artificio hermenéutico por el que desarticula el pensamiento y las ideas centrales de la concepción católico-monarquista. El comentarista atribuye al discurso de Atahualpa los siguientes razonamientos principales.<sup>58</sup>

Primero, "colijo una de dos, o que vuestro príncipe y todos vosotros sois tiranos, que andáis destruyendo el mundo...o que sois ministros de Dios, a quien nosotros llamamos Pachacamac, que os ha elegido para castigo y destrucción nuestra."<sup>59</sup>

Segundo, "me ha dicho vuestro faraute que me proponéis cinco varones señalados que debo conocer. El primero es el Dios Tres y Uno, que son cuatro, a quien llamáis Criador del Universo, ¿por ventura es el mismo que nosotros llamamos Pachacamac y Viracocha? El segundo es el que dices que es Padre de todos los otros hombres [Adán]...Al tercero llamáis Jesucristo...Al cuarto nombráis Papa. El quinto es Carlos...."<sup>60</sup>

<sup>55</sup> *Ibid.*, lib. 1, cap. 25, 52.

<sup>56</sup> *Ibid.*

<sup>57</sup> Agrega Garcilaso de la Vega: "fue que habló en el lenguaje de Chinchasuyu, el cual entendía mejor el faraute por ser más común en aquellas provincias que no en el Cozco; y por esta causa pudo Felipe entender mejor la intención y las razones del Inca y declararlas aunque bárbaramente," *ibid.*

<sup>58</sup> No paso por alto que el razonamiento básico es éste: "habiendo de tratar de paz y amistad, y de hermandad perpetua, y aun de parentesco, como me dijeron los otros mensajeros que fueron a hablarme, suena ahora en contrario todo lo que este indio [el intérprete] me ha dicho, que nos amenaza con guerra y muerte, a fuego y a sangre," *ibid.*, lib. 1, cap. 24, 50; la acotación entre corchetes es mía.

<sup>59</sup> *Ibid.*, lib. 1, cap. 24, 51. Atahualpa alude a los vaticinios incas sobre la destrucción de su reino; véase la nota 42.

<sup>60</sup> *Ibid.*; la acotación entre corchetes es mía.

Tercero, "si este Carlos es principe y señor de todo el mundo, ¿qué necesidad tenía de que el Papa le hiciera nueva concesión y donación para hacerme guerra y usurpar estos reinos? Y si la tenía, ¿luego el Papa es mayor señor que no él y más poderoso y principe de todo el mundo?"<sup>61</sup>

Cuarto, "[t]ambién me admiro que digáis que estoy obligado a pagar tributo a Carlos y no a los otros, porque no dais ninguna razón para el tributo, ni yo me hallo obligado a darlo por ninguna vía."<sup>62</sup>

Quinto, "[t]ambién deseo saber si tenéis por dioses a estos cinco que me habéis propuesto, pues los honrais tanto; porque si es así tenéis más dioses que nosotros."<sup>63</sup>

Ante la agudeza de estos razonamientos, dice Garcilaso, los españoles "no pudieron sufrir,"<sup>64</sup> abandonaron el diálogo y se lanzaron a una reacción violenta contra los indígenas y especialmente contra Atahualpa, a quien mataron después. En la reconstrucción de este pasaje no se puede dejar de ver la contraposición de la razón indígena (pensamiento crítico) y la fe cristiana (pensamiento ingenuo) manifestada en atropello. Con esta diferencia implícita (pensamiento crítico vs. pensamiento ingenuo) concluye el encuentro en la versión de Garcilaso.

A partir de esa primera comunicación sin-sentido para ambas partes, se puede establecer la contraposición de signos de los interlocutores. Por una parte, el discurso español superará esa falta con la violencia, la dominación física y la hegemonía y por otra parte, el discurso indígena, sometido al sistema de opresión colonial, no superará esa condición y sobrevivirá (agonizará) dentro de los límites intelectuales del sin-sentido y del vacío de significación. Este segundo discurso no sólo experimentará todas las consecuencias negativas de vivir en la marginación del mundo simbólico hegemónico en el que no halla sentido, sino que su propio mundo perderá sentido. Como consecuencia, los objetos familiares se vaciarán de significaciones y el entorno simbólico desaparecerá. A la muerte del sujeto enunciador seguirá la muerte paulatina del discurso oral, cercenado de la propia instancia en que se origina, porque esa instancia será contaminada en

<sup>61</sup> Ibid.

<sup>62</sup> Ibid.

<sup>63</sup> Ibid.

<sup>64</sup> Ibid., lib. 1, cap. 25, 52; véase la nota 49.

adelante por los símbolos y mitos del cristianismo.<sup>65</sup> El reverso de la conquista y el dominio físico por las armas, ha sido el aniquilamiento del pensamiento a través de la retórica dogmática y el acallamiento de la lengua nativa. Este segundo dominio, que tiene lugar en el espacio metafísico de la cosmovisión indígena, ejecuta su estrategia a través de tres operaciones coercitivas: la imposición, la represión, y la sustitución.

En cuanto a la imposición, los referentes abstractos del discurso español, originado en dogmas y mitos de su propio pensamiento y religión, se hacen aún menos inteligibles en la errónea interpretación del criado y siervo de los españoles. Garcilaso explica el fracaso del intérprete con la ignorancia del mismo, pero sobre todo por la ausencia de palabras indígenas capaces de traducir el pensamiento cristiano:

no pudo decirlo de otra manera; porque para declarar muchas cosas de la religión cristiana no hay vocablo ni manera de decir en aquel lenguaje del Perú, como decir Trinidad, Trino y Uno, Persona, Espíritu Santo, Fe, Gracia, Iglesia, Sacramentos y otras palabras semejantes, porque totalmente las ignoran aquellos gentiles, como palabras que no tuvieron en su lenguaje, ni hoy las tienen.<sup>66</sup>

El discurso español introduce en el pensamiento indígena palabras sin referentes locales aunque los tenga en el sistema hegemónico. De ese modo, se destruye el orden en el pensamiento indígena. Las palabras extranjeras y extrañas impuestas carecerán de significación y acentuarán el sentido y lo absurdo. Sojuzgado, el pensamiento indígena debe aceptar significantes vacíos de significado; signos huecos que remiten a la ausencia de significación. Garcilaso es consciente de la crisis intelectual del indígena a causa de su enfrentamiento con palabras foráneas y sin realidad. Cree, sin embargo, que una solución puede ser la reflexión: "Para interpretar bien las semejantes cosas [los indígenas] tienen necesidad de buscar nuevas

---

<sup>65</sup> Con relación a la lengua de los gobernantes incas, Garcilaso de la Vega reflexiona: "como pereció la república particular de los Incas, pereció también el lenguaje de ellos." *ibid.*, lib. 7, cap. 1, 246.

<sup>66</sup> *Ibid.*, lib. 1, cap. 23, 48.

palabras y nuevas razones."<sup>67</sup> A lo largo de las dos partes de los *Comentarios reales*, Garcilaso señala constantemente las consecuencias de la imposición coercitiva del vocabulario simbólico español en el idioma indígena.

La imposición coercitiva de nuevos términos se llevó al extremo, lo cual resulta obvio en las épocas posteriores en que el idioma español sustituyó a los idiomas indígenas. Con el inicio de la conquista y el dominio físico, la palabra indígena fue perseguida y silenciada. Ante el desconocimiento de los símbolos del pensamiento indígena, los conquistadores, por su parte, temerosos de las significaciones desconocidas, buscaban acallar el vocablo indio. La represión de la palabra que equivale a la represión del pensamiento tiene este testimonio del comentarista:

Y aunque es verdad que algunos de estos [nombres] y de los otros que no saqué pudieran decirse en indio, como es el nombre de Dios, nuestra Señora, cruz, imagen, domingo, fiesta, ayunar, casado, soltero y otros, es muy católicamente hecho, y consideración muy piadosa y caritativa, que hablando de la religión cristiana con los indios [los clérigos] no les hablen por los vocablos que para decir estas cosas y otras en su gentilidad tenían porque no les acuerden las supersticiones que las significaciones de aquellas dicciones incluyan en sí, sino que del todo se les quite la memoria de ellas.<sup>68</sup>

Los conquistadores no usaban vocablos indígenas que hubieran servido mejor a su predicación por no conocer la existencia de los mismos vocablos; además, la palabra indígena ya había recibido repudio y condena de parte de los extranjeros. El vocablo indígena debía ser reprimido, expulsado de la conciencia y del recuerdo, y

---

<sup>67</sup> Ibid.; la acotación entre corchetes es mía. Más adelante, reitera: "aún hoy, con haber más de ochenta años que ganó aquel imperio (cuanto más entonces), no tiene el indio las palabras que ha de menester para hablar en las cosas de nuestra santa religión, como consta por un confesionario que al principio del año de mil y seiscientos y tres me envió del Perú el padre Diego de Alcobaza, impreso en los Reyes, año de mil y quinientos y ochenta y cinco en tres lenguas," *ibid.*, lib. 1, cap. 23, 49.

<sup>68</sup> Ibid.; las acotaciones entre corchetes son mías.



condenado a permanecer ausente de la memoria. Y con el vocablo ausente también fueron reprimidos los referentes y el contexto de la cultura propia. Sin uso, o sin vida en el idioma, el vocablo reprimía también el pensamiento que debía contener, es decir su propia identificación. Ambos se aniquilarán en el desuso y en el olvido de la propia identidad.

Poco más se puede agregar para definir la estrategia represiva de la retórica cristiana, puesto que, por lo ya señalado, la represión del vocablo indígena tiene su reverso: la sustitución. Reprimir la palabra y el pensamiento nativo implica la sustitución de la palabra y el pensamiento reprimido. La misma cita anterior permite una doble lectura: la de los términos reprimidos, aniquilados y olvidados, por una parte y la de sus substitutos cristiano-católico-españoles, por otra. La retórica española se impone finalmente a costa de la destrucción del sentido de la palabra y del pensamiento indígena. La presencia de los españoles en la comunidad indígena y su interacción social con la misma fue la manifestación del discurso de la crisis del sentido. Ese fenómeno (lingüístico, psicológico, social, político, cultural, metafísico, en fin) no sólo debe ser visto de modo obvio en la relación de los dominadores y los dominados, sino en la relación del indígena subyugado y su propia cultura. La represión del lenguaje indígena era un modo de romper la relación del sujeto con su propio contexto socio-cultural para romper las formas del pensamiento, la expresión, que vaciada ahuyenta la percepción inteligible al no hallar en las cosas su representación habitual. Esto quiere decir que el ser perdía el conocimiento de su propio mundo y su saber. De manera que el primer efecto de la retórica cristiana fue el de destruir el saber indígena. Convertido el indígena en ser sin saber, en ser sin conocimiento, devenía en ser-ignorante; desde este estado era hecho después, más fácilmente, cristiano. El ingreso en el desconocimiento acarrea el terror para la conciencia. En el mismo libro inicial de la segunda parte de los *Comentarios reales* la referencia a la crisis del sentido que ya no comunica nada, el no-saber, como manifestación del desconcierto y del silencio, adquiere un nivel trascendental. Si bien es cierto que ese pasaje es sintomático de las concesiones que Garcilaso cede a causa de su conversión al catolicismo, se advierte la experiencia vivida del choque de la imaginación simbólica de los dos discursos. Así, los mitos de la religión cristiana acallan a los mitos indígenas, lo que equivale a la mutilación y al silenciamiento de las voces de una cultura por la

otra. Según el comentarista, "luego que los Sacramentos de Nuestra Santa Madre Iglesia"<sup>69</sup> entraron en el Perú, "perdieron la habla en público los demonios, que solían tratar con aquellos gentiles tan familiarmente."<sup>70</sup> Esta es otra manifestación de la pérdida del sentido, o la pérdida del centro en la cultura propia debido al no saber a qué atenerse, y el desconocer lo que antes era conocido y propio.

La segunda parte de los *Comentarios reales* concluye con uno de los muchos pasajes patéticos en los que el narrador no esconde su protesta por la destrucción y muerte—física e intelectual—que el sistema conquistador desata. El Libro octavo y final dedica sus capítulos 17, 18, y 19 al apresamiento y ejecución de Tupac Amaru el cual, sentenciado injustamente, fue decapitado. Garcilaso describe con admiración y pena el trayecto que Tupac Amaru siguió camino al tablado en la plaza mayor donde sería ejecutado. Un pregonero iba delante anunciando "su muerte y la causa de ella, que era tirano, traidor contra la corona de la majestad católica,"<sup>71</sup> sin que el acusado pudiera entender ni la acusación, ni la lengua en que se le acusaba. Idioma y pensamiento perseguidos, aquel inca no podía entender ni el anuncio de su propia muerte en el idioma opresor y cristiano.

Lo expuesto anteriormente afirma que en el mentado encuentro de las dos culturas el rasgo esencial ha sido la incomunicación y el mal entendido, de buena o mala fe. Sobre esa experiencia se apoya la mayor parte de la historiografía colonial (eufemísticamente llamada

<sup>69</sup> *Ibid.*, lib. 1, cap. 30, 59.

<sup>70</sup> *Ibid.* Claro está por esta cita que Garcilaso de la Vega no discurre en que los demonios (así como ángeles, arcángeles, etc.) se deben a la imaginación mitológica judeo-cristiana. Garcilaso de la Vega agrega: "nació en los indios universalmente un miedo y asombro de no saber la causa de haber *enmudecido* sus oráculos; aunque no dejaron de sospechar que lo hubiese causado la venida de la nueva gente a su tierra," *ibid.*; el énfasis es mío.

<sup>71</sup> *Ibid.*, lib. 8, cap. 19, 170. Ese pasaje dice: Tupac Amaru "oyendo el pregón, no entendiendo el lenguaje español, preguntó a los religiosos que con él iban qué era lo que aquel hombre iba diciendo. Declarándole que le mataban porque era *auca* contra el rey su señor. Entonces mandó que le llamasen aquel hombre, y cuando le tuvo cerca le dijo: 'No digas eso que vas pregonando, pues sabes que es mentira, que yo no he hecho traición ni he pensado hacerla como todo el mundo lo sabe. Di que me matan porque el visorrey lo quiere y no por mis delitos, que no he hecho ninguno contra él ni contra el rey de Castilla; yo llamo al Pachacamac [dios supremo, en la lengua quechua], que sabe que es verdad lo que digo,'" *ibid.*; la acotación entre corchetes es mía.

virreynal o novohispana). Entre las lecturas a las que esos textos pueden ser sometidos deben estar (además de las lecturas que los mismos cronistas españoles proponen) las orientadas por las culturas indígenas (como la que el inca Garcilaso propone), generalmente ausentes en la investigación de este género.

La obra general *Comentarios reales*, vista desde la perspectiva del sin-sentido y pérdida del saber, en los términos aquí explicados, permite pues comprender que la obra, en sus dos partes publicadas en 1609 y 1617, constituye un intento por rescatar y restablecer el sentido y la significación de la palabra y del pensamiento indígena recluso en una voz mutilada.<sup>72</sup> La intencionalidad de la obra, orientada por la re-articulación del signo lingüístico indígena, es un esfuerzo por reconstruir el centro y el origen de su propio pensamiento. Es decir, recuperar en lo que fuera posible de la condición cercenada, el espacio trascendente (o metafísico) de la cosmovisión y cultura andina. Volviendo a los dos textos prologales de la primera parte de los *Comentarios reales* (1609), el "Proemio" y las "Advertencias acerca de la lengua general de los indios del Perú" indica en el primero, que Garcilaso escribió su obra porque los cronistas españoles, si bien refieren muchos aspectos de la civilización incaica, "escribenlas tan cortamente que aun las muy notorias para mí (de la manera que las dicen) las entiendo mal."<sup>73</sup> La ausencia de una comprensión correcta o claramente inteligible de las crónicas españolas remite al desconocimiento de la lengua y pensamiento indígena. Los cronistas españoles; aunque sin llegar al caso extremo del intérprete de Atahualpa y Valverde, el criado sirviente Felipe, ofrecen también una interpretación incorrecta de la cultura incaica. Por eso Garcilaso decide escribir sus *Comentarios*, donde clara y distintamente se verán las cosas que en aquella república había antes de los españoles;<sup>74</sup> lo hace además "forzado del amor natural de la patria."<sup>75</sup> No se puede desconocer esta "fuerza de amor" ante el sin-sentido de las

---

<sup>72</sup> Al concluir el antepenúltimo capítulo de la *Historia*, Garcilaso de la Vega confiesa claramente que el final de su obra contiene "lo más lastimero de todo lo que en nuestra tierra ha pasado y hemos escrito, porque en todo sea tragedia, como lo muestran los finales libros de esta segunda parte de nuestros *Comentarios*." *ibid.*, lib. 8, cap. 19, 171.

<sup>73</sup> Garcilaso de la Vega, *Comentarios*, "Proemio," 3.

<sup>74</sup> *Ibid.*

<sup>75</sup> *Ibid.*

interpretaciones españolas de la realidad y cultura incaica. Ese desconocimiento ha llevado a la mayor parte de los estudiosos y críticos de Garcilaso—educados en los límites del eurocentrismo—ver en este escritor indígena sólo preocupaciones humanistas y filológicas propias del Renacimiento occidental. Este añade que no es su intención contradecir a los cronistas, "sino servirles de comento y glosa y de intérprete en muchos vocablos indios, que, como extranjeros en aquella lengua, interpretaron fuera de la propiedad de ella."<sup>76</sup> El autor vuelve sobre el concepto de lo no-propio e, implícitamente, en sus efectos ininteligibles y opuestos al sentido.

Es necesario proponer como tema de estudio en la literatura hispanoamericana de este periodo de qué manera el sentido y la propiedad de la lengua indígena (lo que quiere decir lengua y contexto) se expresan o permanecen marginados en la escritura española. El lenguaje indígena, como todo lenguaje, lleva implícita la conciencia de la cultura propia. Manipulada esa conciencia por la palabra reprimida por un sistema ajeno y foráneo, da como resultado, sin duda, manifestaciones sin-sentido. La escritura castellana que habla del pensamiento indígena es también escritura del sin-sentido. El discurso de Garcilaso, conocedor del pensamiento de su cultura nativa, se sitúa entre la conciencia india presa y manipulada, por un lado, y los registros desvirtuados que tratan de representarla por el sistema hegemónico que la aprisiona y la somete aunque no la entiende, por otro. Es decir, Garcilaso se encuentra entre la palabra indígena con sentido y la escritura castellana sin-sentido. En sus "Advertencias," Garcilaso justifica explícitamente la necesidad de éstas porque "hemos de decir muchos nombres de la lengua general de los indios del Perú."<sup>77</sup> Es decir, porque manejará muchos vocablos indígenas.

Desde su escritura en castellano hablará de la palabra indígena. En esas circunstancias, ésta se convertirá en objeto de observación desde la lengua europea castellana que eligió para escribir su propia obra. Siendo ese objeto un lenguaje, el otro devendrá metalenguaje. Las aclaraciones que hará del lenguaje indígena desde el metalenguaje castellano tendrán el fin de aclarar y rectificar los vocablos castellanos que malinterpretan el pensamiento nativo. De este modo, el signo castellano será a su vez sometido a la rearticulación del sentido

<sup>76</sup> Ibid.

<sup>77</sup> Ibid., "Advertencias," 5; emplear y referir son palabras del vocabulario quechua.

correcto, a la luz del pensamiento indígena y su lenguaje (que deviene, a su vez, en meta-metalenguaje del castellano). Se trata pues, aunque esto parezca paradójico, de iluminar las oscuridades del lenguaje castellano de las crónicas con la palabra india. Al advertir que muchos nombres de la lengua indígena serán dichos el enunciador no hace otra cosa que anunciar la presencia de la voz indígena por primera vez en la escritura, inaugurando el verdadero dialogismo entre los dos discursos.

La primera advertencia es de carácter fonético ya que una misma sílaba de un mismo vocablo puede ser producida de modos variables para articular diferentes significados, "unas sílabas se pronuncian en los labios, otras en el paladar, otras en lo interior de la garganta"<sup>78</sup> y que a diferentes pronunciaciones corresponden diferentes significaciones. La omisión y ausencia de esas diferencias puramente orales en su inscripción dentro de la escritura castellana desvirtúan el sentido de la lengua indígena. Son rasgos fonéticos indios que los españoles han desconocido y marginado en la escritura. La segunda advertencia es de carácter morfológico y específicamente relacionada con el alfabeto. En la castellanización fonética de los sonidos quechuas sobran ocho letras: b, d, f, g, j, l, rr, x, "Los españoles añaden estas letras en perjuicio y corrupción del lenguaje, y, como los indios no las tienen, comúnmente pronuncian mal las dicciones españolas que las tienen,"<sup>79</sup> afirma Garcilaso. La escritura dominante impone signos desconocidos y ajenos y con ellos atropella también la estructura de la lengua indígena.

Ahora bien, en estas omisiones e imposiciones se pueden ver dos impertinencias: la ausencia que deforma las significaciones o la presencia que corrompe la norma y el sentido. Los comentarios del inca vuelven su atención hacia lo que se ignora, se margina, se reprime; o a lo que se impone, se imputa, se intesta. De cualquier modo, el silencio subyace bajo la represión o la imposición. Sus comentarios reaniman el discurso cercenado que agoniza bajo el discurso español. De este modo el discurso mutilado y oculto recupera su contexto gracias a los comentarios y reaparece en su dimensión no escrita antes. Reanimado, ese discurso muestra su presencia original y nueva nunca vista en la escritura catellana. Por eso el enunciador advierte: "y no se

---

<sup>78</sup> Ibid.

<sup>79</sup> Ibid.

les haga de mal a los que las leyeren ver la novedad presente en contra del mal uso introducido, que antes debe dar gusto leer aquellos nombres en su propiedad y pureza."<sup>80</sup> La palabra indígena se escribe por primera vez con propiedad y pureza para el lector europeo en la escritura castellana del inca; además, con su presencia original restituye el sentido, recupera la realidad histórica para el conocimiento de ese mismo lector, para quien la escritura castellana había velado la realidad y el sentido auténtico. Garcilaso recordará esta situación las veces que pueda.<sup>81</sup>

A través del texto español de escritura corrupta, como lo señala Garcilaso, es posible obtener el texto puro, primitivo y original. La labor que emprende el comentarista inca es notablemente arqueológica. Se debe entender este término en su acepción moderna de investigación y búsqueda, pero sobre todo en su sentido occidental antiguo de *arqui* (principio, origen) y *logos* (discurso) a fin de refutar las propias incoherencias occidentales durante la época de la conquista. Esa labor arqueológica le permite buscar, a partir de las crónicas castellanas, el discurso del origen y del principio de la escritura de esas mismas crónicas. Siendo origen y principio del discurso de las crónicas castellanas, ese discurso indígena es pues un archidiscurso o discurso arquetípico ya que es erróneamente manifestado por la escritura castellana. Las significaciones sin-sentido y oscuras que articula el discurso castellano deben ser iluminadas y purificadas sólo a la luz original y primera de aquel archidiscurso. Muy consciente del complejo trabajo arqueológico que emprende, Garcilaso también advierte de modo implícito sobre su elección del castellano como la lengua de su tarea hermenéutica. Sería muy superficial aceptar la explicación explícita que el propio autor da y decir que eligió esa lengua por "los mestizos y criollos curiosos,"<sup>82</sup> para quienes señala "con el dedo desde España los principios de su lengua, para que la sustenten en su pureza."<sup>83</sup> Subyace implícita y no dicha otra razón principal que la de

<sup>80</sup> Ibid.

<sup>81</sup> Ya entrado en el primer libro aludirá a la complejidad del lenguaje indígena: "la dificultad del lenguaje, que el español que piensa que sabe más de él, ignora de diez partes las nueve, por las muchas cosas que un mismo vocablo significa, y por las diferentes pronunciaciones que una misma dicción tiene para muy diferentes significaciones," Garcilaso de la Vega, *Comentarios*, lib. 1, cap. 19, 32.

<sup>82</sup> Ibid., *Comentarios*, "Advertencias," 5.

<sup>83</sup> Ibid.

corregir la falta de sentido en los textos españoles. La crisis de sentido que muestran esos textos radica en ellos mismos y no en la lengua o los pensamientos indígenas. Estos fueron reprimidos y mutilados, primero, en el nivel de la recepción castellana del habla indígena y, después, en la misma escritura castellana, pero no en su origen, por lo cual su recuperación es posible. Allí no han sufrido ninguna deformación y permanecen en su "propiedad" y "pureza" que garantizan su identidad inalterada. Si bien ocultos por el desconocimiento y la ignorancia del discurso hegemónico, son una presencia inalterada primera y original manifiesta ahora merced a su índole de archidiscurso.

Las operaciones de los *Comentarios reales* se realizan pues en el nivel de la lengua castellana que exhibe su falta de sentido ante el pensamiento indígena. De ahí que el autor señale otra advertencia cuando dice "quiero advertir que no parezca que me contradigo escribiendo las letras, que he dicho, que no tiene aquel lenguaje, que no lo hago sino por sacar fielmente lo que el español escribe."<sup>84</sup> Se trata de lograr la correcta representación y significación de la cosmovisión indígena en que ha fallado la escritura española. Garcilaso continúa su fundamentación lingüística afirmando que "también se debe advertir que no hay número plural en este general lenguaje [quechua], aunque hay partículas que significan pluralidad. Sírvense del singular en ambos números. Si algún nombre indio pusiere yo en plural, o por el buen adjetivar de las dicciones, que sonarían mal si escribiésemos las dicciones indias en singular, y los adjetivos o relativos castellanos en plural."<sup>85</sup>

La unidad de la palabra con su objeto en el pensamiento indígena, había sufrido una disociación en la escritura colonial española. Palabra y objeto no convergían en la misma instancia del enunciado. Los vocablos indígenas, traducidos a la escritura castellana, dejaban de nombrar a los objetos de su propia referencia de manera que dejaban de nombrarse a sí mismos, de remitirse a su propia identidad; dejaban de ser la palabra transparente, cierta y certera de su objeto; eran palabras sin referente real, sin realidad (como también ya está explicado). No sería exagerado manifestar que la experiencia de Garcilaso en sus lecturas de la crónicas españolas ha sido una experiencia de desarraigo. Los referentes de su cultura y pensamiento

---

<sup>84</sup> Ibid.

<sup>85</sup> Ibid.; la acotación entre corchetes es mía.

leídos en textos escritos en castellano se mostraban extraños y absurdos, asombrosos o enigmáticos. El sentido del discurso indígena no aparecía, pues encerrado en su silencio permanecía prisionero en el desconocimiento del lenguaje dominador, diferido en sus significaciones por la falta de certeza de la escritura española ya que subyacía encubierto por los vacíos de sentido del discurso dominador. Este,—por ajeno, enajenante y enajenado, y con toda su prepotencia y presunción de ser la escritura de Dios—no fue nunca la palabra primera, inicial, original para la conciencia indígena y menos aun la palabra verdadera. La palabra verdadera de los pueblos precolombinos fue siempre la palabra íntegra de su tradición oral, pero desde la Conquista voz mutilada por la palabra escrita que pretendió ser (pretende todavía) la escritura de Dios.<sup>86</sup>

En tales circunstancias, lo único que podía recuperar el enunciador inca es el testimonio de la palabra que de fe a los hechos, la palabra autorizada, la palabra verdadera, el instrumento que sea comprobación y certeza a la vez. La palabra indígena deviene indefectiblemente, respecto a las crónicas españolas, en la palabra anterior al vocablo castellano, el signo de origen del signo occidental de las crónicas europeas.<sup>87</sup> La palabra indígena deviene en el *logos* del vocablo español arbitrario—y sin-sentido—que pretendió imponer su sistema no por su carácter apodíctico sino sólo por la represión y la violencia. La crisis del sentido de los textos españoles se acentúa cada vez más ya que el vocablo español respecto al saber indígena es un significativo hueco, aunque engañoso en su vacío, porque niega su dependencia en la palabra indígena. Y aunque el mismo Garcilaso

---

<sup>86</sup> Para toda cultura ágrafa, la palabra de la tradición oral es la única fundamental. Garcilaso de la Vega recuerda: "Es así que residiendo mi madre en el Cuzco, su patria, venían a visitarla casi cada semana los pocos parientes y parientas, que de las crueldades y tiranías de Atahuallpa, como su vida contaremos, escaparon. . . De las grandezas y prosperidades pasadas venían a las cosas presentes: lloraban sus reyes muertos, enajenado su imperio, y acabada su república, etc. Estas y otras semejantes pláticas tenían los Incas y Pallas en sus visitas, y con la memoria del bien perdido, siempre acababan su conversación en lágrimas y llanto, diciendo: 'Trocósenos el reinar en vasallaje,'" *Comentarios*, lib. 1, cap. 15, 26.

<sup>87</sup> Garcilaso de la Vega sabe ser comunicador intermediario entre la cultura andina y europea: "yo he procurado traducir fielmente de mi lengua materna, que es la del Inca, en la ajena, que es la castellana, aunque no la he escrito con la majestad de palabras que el Inca habló, ni con toda la significación que las de aquel lenguaje tienen," *ibid.*, lib. 1, cap. 17, 29.



escriba en castellano, la escritura de su texto dependerá siempre de un discurso superior (el archidiscurso indígena), texto que por su carácter oral se proyecta en una dimensión inmanente, pues guarda la memoria viva de la tradición incaica aun cuando no esté escrito en ningún libro.

De este modo es posible ver que toda la escritura española colonial depende del archidiscurso indígena, al que debe remitirse a través del lenguaje indígena para tener sentido. Esa escritura colonial se debe obviamente al sistema de la lengua castellana, pero en este caso es subalterna de la lengua nativa (por lo que ésta se convierte en su archilengua), que depende a su vez del discurso indígena (es decir, el archidiscurso del discurso español). He ahí también el origen de la escritura colonial hispanoamericana, así como la razón y el sentido de los *Comentarios reales* en su afán revivificador del espacio simbólico del ser andino. Afán conquistador y re-conquistador. Conquistador, por ser históricamente el texto original (respecto al castellano) que intenta abrir el espacio del *logos* de la metafísica indígena; y re-conquistador, porque lo intenta en pleno período de represión, cuando el lenguaje había marginado y clausurado ese *logos*. Esto resulta claro, porque si el lenguaje implica la conciencia de la cultura de la que emerge; es decir, si la palabra implica el pensamiento que la produce, el sistema de la lengua castellana difícilmente podría contener la conciencia cultural del saber indígena. La escritura de las crónicas coloniales españolas supone otro lenguaje previo, de implicación esencial o un archilenguaje. De este modo también, un auténtico discurso de las crónicas castellanas se verá obligado a remitirse al pensamiento indígena, a insertarse en el conocimiento indígena, indagar su universo referencial, su pensamiento e inteligibilidad.

El texto de la tradición oral es pues ese archidiscurso al que la escritura castellana de Garcilaso acude:

lo que en mis niñeces oí muchas veces a mi madre y a sus hermanos y tíos, y a otros sus mayores, acerca de este *origen y principio*; porque todo lo que por otra parte se dice de él, viene e reducirse en los mismos que nosotros diremos, y será mejor que se sepa por las propias palabras que los Incas lo cuentan, que no por la de otros autores extraños.<sup>88</sup>

---

<sup>88</sup> Ibid., lib. 1, cap. 15, 25; el énfasis es mío.

Sin embargo, el saber indígena clausurado en primera instancia por la represión castellana, se abre ya no con la certeza original sino con la probabilidad, la conjetura y la confusión del desgaste. Tres causas determinan esa situación precaria: primero, por su propia antigüedad, segundo, por la índole ágrafa de su cultura y tercero, por la destrucción a que fue sometido después. Por eso Garcilaso, si bien está seguro de sus fuentes personales que refieren aquel origen y principio, afirma también que son "historias de aquella antigüedad; y no hay que espantarnos de que gente que no tuvo letras con que conservar la memoria de sus antiguallas, trate de aquellos tan confusamente."<sup>89</sup> Más aún, las propias palabras indígenas son a veces signos mutilados: significados residuales. El discurso cercenado deviene incompleto por sus pérdidas en los cercenamientos. Así por ejemplo cuando relata: "Al primer hermano llamaron Manco Capac, y a su mujer Mama Ocllo <...> Al segundo hermano llamaron Ayar Cachi, y al tercero Ayar Uchu, y al cuarto Ayar Sauca. La dicción *ayar* no tiene significación en la lengua general del Perú, en la particular de los Incas la debía de tener."<sup>90</sup> Ese cercenamiento exige una competencia de iniciado en el *logos* del saber indígena, competencia a la cual el propio Garcilaso no tiene acceso porque una parte esencial de ese saber fue destruída y desapareció.<sup>91</sup> No deja de reconocer que la condición oral de su cultura fue también causa de esa pérdida.<sup>92</sup> El esfuerzo que en su lapso histórico realiza este inca comentarista para recuperar el discurso propio de su cultura, invirtiendo en esa tarea su existencia entera, no deja de ser tardío.<sup>93</sup> De ahí que insista en señalar la mera

<sup>89</sup> Ibid., lib. 1, cap. 18, 30.

<sup>90</sup> Ibid.

<sup>91</sup> Agrega: "porque como pereció la república particular de los Incas, pereció también el lenguaje de ellos," *ibid.*, lib. 7, cap. 1, 246.

<sup>92</sup> Escribe: "desdicha de nuestra patria; que, aunque tuvo hijos esclarecidos en armas, y de gran juicio y entendimiento, y muy hábiles y capaces para las ciencias, porque no tuvieron letras, no dejaron memoria de sus grandes hazañas y agudas sentencias; y así perecieron ellas y ellos juntamente con su república," *ibid.*, lib. 7, cap. 8, 256.

<sup>93</sup> Garcilaso de la Vega, nacido en 1549, empezó a escribir sus *Comentarios* en 1600, a sus 60 años, según la deixis que consigna el propio texto, *ibid.*, lib. 1, cap. 4, 13.

probabilidad de la certeza de sus propias fuentes historiográficas<sup>94</sup> y la conjetura y probabilidad propias de la voz mutilada.<sup>95</sup> A estos hechos señalados por el propio Garcilaso, causantes de la probabilidad y la conjetura del origen y principio que busca, hay que señalar dos que él mismo no reconoce.

La conversión al catolicismo se torna en la fuerza represora y reprimida que le obliga a tener siempre presente la censura en sus múltiples manifestaciones, esa censura del sistema hegemónico, pues su obra se escribe y publicará en España; la auto-censura, pues la escribe desde la instancia del cristiano; y la meta-censura, pues sabe que debe manejar los criterios de la censura oficial y de su auto-censura. Los mismos relatos que recibe de sus familiares incas los transcribe después de un proceso de censura. La misma "larga relación" del tío de su madre resulta alterada, según su propia confesión.<sup>96</sup>

Aún considerando que la escritura castellana que emplea es un mero instrumento para alcanzar, más allá de sus propias significaciones, las significaciones de la lengua indígena, no deja de contaminar con sus significados los significados originales ya escondidos o mutilados por los hechos de la historia.

En fin, los tres niveles en que esta discusión se ha realizado, en orden jerárquico: discurso, lengua y escritura, permiten ver que en la relación del lenguaje y el archilenguaje (posterior y subsecuente de la relación primaria del discurso y el archidiscursos) y en su producto que es la escritura del inca Garcilaso, se descubre la instancia seminal de la expresión mezclada del mestizaje, que remite a referentes propios, que no son ni españoles ni indígenas, porque no retienen la identidad total de ambos ya que aceptan lo que pueden y omiten involuntariamente lo que ha perdido el discurso indígena; y eligen lo

<sup>94</sup> De sus propios informantes dice: "y aun esto lo dicen por tantos rodeos, tan sin orden y concierto, que más se saca por conjeturas de lo que querrán decir, que por el discurso y orden de sus palabras," *ibid.*, lib. 1, cap. 18, 30.

<sup>95</sup> Una de las principales fuentes del narrador, el Inca tío de su madre, concluirá uno de sus relatos con el dolor "de ver nuestros Incas acabados, y nuestro imperio perdido," *ibid.*, lib 1, cap. 17, 29. Y el propio narrador, en su "protestación de autor" definirá su reino como una "república, antes destruida que conocida," *ibid.*, lib 1, cap. 19, 32.

<sup>96</sup> Escribe: "la he acortado, quitando algunas cosas que pudieran hacerla odiosa; empero bastará haber sacado el verdadero sentido de ellas, que es lo que conviene a nuestra historia," *ibid.*, lib. 1, cap. 17, 29.

que desean y eliminan lo que rechazan del discurso español. Esa operación en la que se debe reconocer una nueva articulación de significaciones, permite a la escritura indígena que renace de las ruinas del encuentro reconstruir el universo referencial de su nueva condición para mostrar su propia identidad que ya no puede ser esencialmente indígena ni en esencia española. Acaso no sabemos todavía lo que es. Aunque tiene nombre, o tal vez sea apodo, pues la llaman escritura colonial hispanoamericana.