

The background of the entire page is a repeating pattern of various Inca glyphs. These glyphs are rendered in a light brown or tan color against a white background. The glyphs include geometric shapes like squares, diamonds, and zig-zags, as well as more complex symbols such as stylized human figures, animals, and abstract patterns. The overall effect is a dense, textured field of ancient symbols.

LETRAS INCAICAS

LETRAS INCAICAS

Octubre - Diciembre
2016



Letras incaicas / Carmen Bernand ... [et al.]. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Biblioteca Nacional, 2016.
84 p. ; 16,5 x 21,5 cm.

ISBN 978-987-728-082-1

1. Literatura Colonial. 2. Colonización de América. 3. Catálogo. I. Bernand, Carmen
CDD 809

© 2016, Biblioteca Nacional Mariano Moreno
Agüero 2502 (C1425) CABA
www.bn.gov.ar

ISBN: 978-987-728-082-1

Impreso en Argentina
Hecho el depósito que marca la ley 11.723

Índice

5

El Inca Garcilaso y Guaman Poma

por Alberto Manguel

9

Las escrituras indígenas

por Guillermo David

13

El Inca Garcilaso y el viejo mundo: Moisés, soles y antiguallas

por Carmen Bernand

35

El Inca Garcilaso y la traducción

por Julio Ortega

49

El Inca y el inglés

por Ronald Wright

59

Nueva introducción a la Nueva Corónica y Buen Gobierno y su teoría sobre el fin de la historia

por Rolena Adorno

80

Acerca de los autores





El Inca Garcilaso y Guaman Poma

Agotado por las continuas batallas, convencido de que era inútil seguir luchando, y después de haber decidido que una capitulación era preferible a perder no sólo su libertad sino su vida, en el verano de 1520, el rey azteca Moctezuma, prisionero de los españoles, accedió a entregarle a Hernán Cortés el vasto tesoro que su padre, Axayáctli, había reunido con tanto esfuerzo, y a jurar lealtad al rey de España, aquel monarca distante e invisible cuyo poder Cortés representaba. En su descripción de los hechos, el cronista Fernando de Oviedo comenta que Moctezuma lloró durante toda la ceremonia. Señalando la diferencia entre una obligación aceptada por voluntad propia por una persona libre y otra ejecutada con pesar por un ser encadenado, Oviedo cita al poeta romano Marco Varrón: “Lo que por fuerza se da no es servicio sino robo”.

El tesoro real azteca era, según todos los testimonios, magnífico y, cuando lo reunieron delante de los españoles, formó tres grandes pilas de oro, compuestas en su mayor parte de exquisitos utensilios cuyo secreto propósito sugería sofisticadas ceremonias sociales; intrincados collares, brazaletes, cetros y abanicos decorados con plumas de muchos colores, piedras preciosas y perlas; y pájaros, insectos y flores finamente cincelados, los cuales, según el mismo Cortés, “demás de su valor, eran tales, y tan maravillosas, que consideradas por su novedad, y estrañeza, no tenían precio, ni es de creer, que alguno de todos los Príncipes del Mundo de quien se tiene noticia las pudiese tener tales, y de tal calidad”.

La intención de Moctezuma era que el tesoro fuera un tributo de su corte al rey español. Sin embargo, los soldados de Cortés exigieron que el oro fuera tratado como botín y que cada uno de ellos recibiera su parte. Un quinto del tesoro correspondía por derecho al rey de España, y una parte igual al mismo Cortés. Se destinó una gran suma a indemnizar al gobernador de Cuba por el costo de la expedición. La guarnición de Veracruz y los nobles más importantes esperaban su parte, así como la caballería, los arcabuceros y los ballesteros, que tenían derecho a una paga doble. Eso dejaba cien pesos de oro para cada soldado raso, una suma tan insignificante, comparada con sus expectativas, que finalmente muchos se negaron a aceptarla.

Cediendo a los deseos de sus hombres, Cortés encargó a los afamados orfebres de Azcapotzalco que convirtieran los preciosos objetos de Moctezuma en lingotes, a los que luego estamparon las armas reales. Los orfebres tardaron tres días en realizar la tarea. Hoy, los visitantes al Museo del Oro de Santa Fe de Bogotá pueden leer los siguientes versos, grabados en piedra sobre la puerta: “Maravíllome de vuestra ceguera y locura, que deshacéis las joyas bien labradas por hacer de ellas palillos”.

No somos quienes creemos ser. Somos el que el otro percibe.

El saqueo del Imperio azteca por Cortés fue repetido por Francisco Pizarro en el Imperio inca. Cronistas como López de Gómara intentaron justificar los robos y las masacres con razonamientos como este: “[A los indios] se les retiró la poligamia, se les enseñó el alfabeto y buenos hábitos, artes y costumbres para poder vivir mejor. Todo ello vale mucho más que las plumas, las perlas y el oro que les tomamos, sobre todo porque no hacían uso de esos metales como moneda, que es su uso adecuado y la verdadera manera de sacarles provecho”.

Para alentar una percepción más humanitaria de los pueblos esclavizados, o al menos para disminuir los prejuicios que justificaban a los ojos de los conquistadores, en el año 1606, apareció en Madrid un curioso libro titulado *Comentarios Reales* que ofrecía una detallada explicación de las costumbres, religión y gobierno de los incas, y también de su lenguaje oral y escrito. El título jugaba con ambos significados de la palabra “real” –relativo a la realeza y “que tiene existencia verdadera y efectiva”– ya que estos *Comentarios* afirmaban ser las crónicas verdaderas de los reyes incas de Perú. El autor, hijo de un capitán español y una princesa inca, firmó el libro como “Inca Garcilaso de la Vega”, reconociendo así ambos linajes. Se había educado con tutores españoles en la casa que su padre tenía en Cuzco, y aprendió gramática latina y deportes físicos, pero también con los parientes de su madre, que le enseñaron quechua. A los veintiún años de edad se trasladó a España, donde inició su carrera literaria traduciendo los *Diálogos de amor* del filósofo neoplatónico León Hebreo. Interesado en que se lo reconociera como un fiel historiador de la cultura inca, tituló la segunda parte de sus crónicas incaicas, que aparecieron once años después de la primera, como *Historia General del Perú*.

El Inca Garcilaso de la Vega murió en Córdoba, España, en 1616, después de intentar reconciliar los fundamentos de la cultura prácticamente desaparecida de sus antepasados maternos con los de la cultura dominante a la que pertenecía su padre. Un año antes, en Lima, había muerto otro gran cronista del Imperio inca, Felipe Guaman Poma de Ayala quien, como el Inca Garcilaso, era de ascendencia indígena. Después de recorrer el virreinato del Perú, Guaman Poma compuso una magnífica *Primer nueva corónica y buen gobierno* en la cual describe, en más de mil páginas y casi cuatrocientas ilustraciones, la vida de la colonia peruana y la genealogía de los incas.

La visión que aquí presentamos quiere poner en evidencia el modelo de la sociedad andina que rescataron ambos cronistas, como un oscuro espejo de la conquista española y de sus herederos forzados.

Alberto Manguel

Director de la Biblioteca Nacional





Las escrituras indígenas

La poesía, acaso la primera narración de la historia, ha sustentado literaturas por milenios prescindiendo de su soporte escrito; su carácter oral, su música, fue condición suficiente de su perennidad hasta que algún bardo ilustrado, acaso colectivo, la traspuso por escrito.

La exhibición *Letras incaicas* intenta mostrar las dos formas de transmisión de las lenguas habladas en el incario. Pues si la llegada de Pizarro y sus huestes, seguido por los inquisidores abocados a la “extirpación de idolatrías”, acabó con la posibilidad de decriptar los archivos incas hasta entonces conservados en vastas colecciones de quipus y quilcas, que fueron quemadas y prohibidas, hubo dos mestizos, que se reclamaron a sí mismos “indios”, que recogieron los restos de la memoria oral que aquellos sostenían. Así, compilando las voces de los quipucamayocs (los archivistas del Inca, especialistas en la escritura secreta de las quilcas, los nudos en cuerdas y los cálculos matemáticos realizados con la yupana), el Inca Garcilaso de la Vega y Guaman Poma de Ayala lograron reconstruir gran parte de la historia precolombina correspondiente a los Andes centrales y septentrionales. Al igual que algunos cronistas hispánicos como López de Gómara, Cieza de León, Polo de Ondegardo o Joseph de Acosta, pero corrigiendo y hasta invirtiendo no pocas veces su punto de vista, dieron a la posteridad una imagen precisa del modo de vida indígena al que postularon bajo la forma de sutil recomendación al Rey como modelo de organización social virtuosa. Pese a la evidente pérdida cultural producto del genocidio que supuso la conquista y colonización ibérica, y asumiendo la nueva conformación cultural dominante, cifrada en la lengua española y la religión católica, hay una zona de continuidad entre el antiguo oficio del memorialista que detenta su código y las crónicas ofrecidas por estos dos estrictos contemporáneos de Cervantes y Shakespeare.

Un entramado de lenguas y derivas vitales conformaron sus textos. Al quechua materno de Garcilaso, del cual se ufana frente a los demás cronistas por brindarle ciertas claves conceptuales indígenas que a aquellos se les escapan, se le suma, en un gesto que desafía su condición minoritaria, su pasaje por la lengua toscana, de la cual traduce a Jehuda Abrabanel –León Hebreo– al castellano durante su exilio español. Paralelamente, Guaman Poma de Ayala, a quien apodaran en vida “el Quijote indio” por las aventuras que encaró durante las décadas que recorrió el incario, escribe y dibuja apelando al texto bíblico, del cual da una versión sincrética, componiendo su libro en las diversas lenguas de las que dispone: el español, pero también irrumpen en sus frases el quechua, el cañari, el aymara, y otras lenguas americanas.

Letras incaicas ofrece entonces un recorrido por las transmutaciones que asumió la memoria indígena en su pasaje de un universo autárquico, que incluía su propio lenguaje, a una nueva configuración reapropiada por la sagacidad y talento de dos de sus más conspicuos cultores.

Guillermo David





El Inca Garcilaso y el Viejo Mundo: Moisés, soles y antiguallas

por Carmen Bernand



“Principi viro D. Garsiae Lasso de la Vega, Yncas peruano clarissimo”. Es en estos términos que el jesuita Francisco de Castro se refiere al ilustrísimo Garcilaso de la Vega en la dedicatoria de su *Arte Rhetorica*. Garcilaso encabeza la lista de otros hombres ilustres citados entre los cuales se encuentra “el príncipe de todos los poetas españoles, don Luis de Góngora y Argote”. Un año después, en 1612, es el “Yndio Garcilasso de la Vega” que dedica el sermón del franciscano Alonso Bernardino a don Alonso Fernández de Córdoba y Figueroa, marqués de Priego. Garcilaso precisa que fray Bernardino era “hijo, nieto y descendiente de vasallos y criados de la casa de V.EX, que parte de ellos murieron en sierra Bermeja con don Alonso de Aguilar, mi señor”.¹

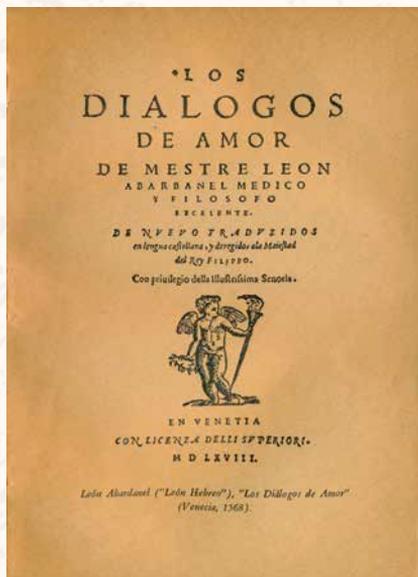
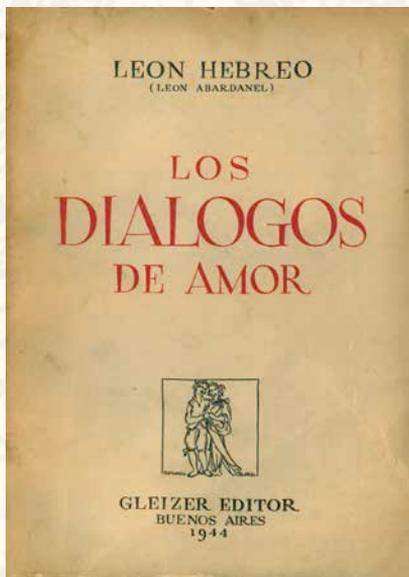
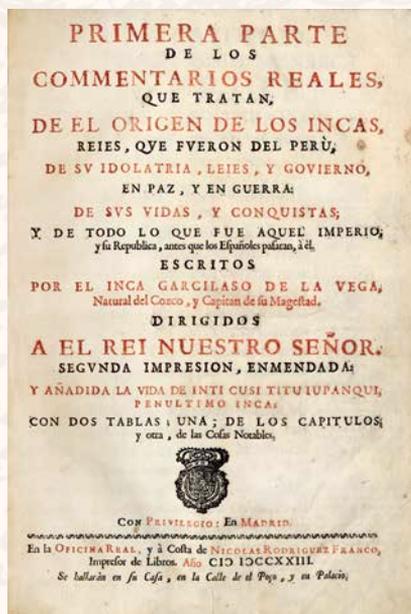
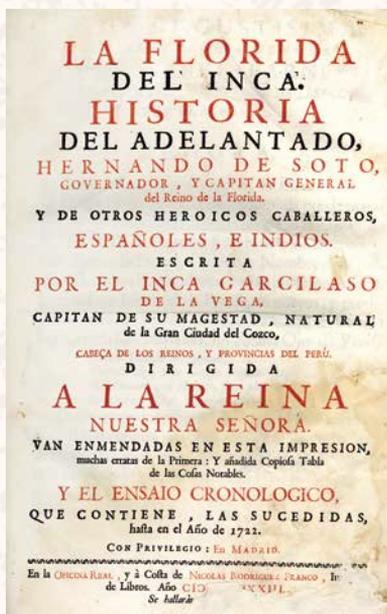
Garcilaso se llamaba aún Gómez Suárez de Figueroa cuando llegó a Montilla en 1561, donde permaneció treinta años en la casa de su tío paterno, Alonso de Vargas, que lo adoptó como hijo. En 1591 se estableció en Córdoba, pero regresó

por cortos períodos a su pueblo. Montilla representa para él sus raíces españolas, un pequeño Cuzco donde adquiere las letras y también, aunque con menor gloria, las armas en la guerra contra los moriscos de las Alpujarras, que le valen el grado de capitán. A su llegada, la marquesa de Priego, doña Catalina Fernández de Córdoba, lo acogió por ser sobrino de Alonso de Vargas y le abrió las puertas de su biblioteca. En Montilla vivían parientes de la casa de Priego, criados, clérigos y religiosos de tres conventos: agustinos, franciscanos y jesuitas. Allí el peruano trabó particular amistad con la Compañía de Jesús, como lo atestigua el elogio del padre Francisco de Castro. Es en ese entorno que el joven mestizo se forma bajo las pautas del humanismo, movido por el deseo de superación intelectual, un esfuerzo indispensable para adquirir el método, la retórica y la autoridad que confieren las letras, y cumplir con su objetivo: escribir una versión autorizada de la historia de los Incas. El vínculo del Inca con la cultura clásica y con eminentes

humanistas andaluces fue señalado por Eugenio Asensio, quien publicó hace más de medio siglo dos cartas escritas por el Inca y conservadas en el epistolario de una familia portuguesa. Estaban dirigidas al licenciado Juan Fernández Franco y fechadas en 1592. Garcilaso ya había acabado la redacción de *La Florida*. Juan Fernández Franco era epigrafiista, numismático y autor de obras diversas que se han conservado en forma manuscrita. Estaba relacionado con varios eruditos de Andalucía, como Ambrosio de Morales, Ginés de Sepúlveda, Argote de Molina y Pablo de Céspedes. Reducido a la pobreza, Fernández Franco escribe al Inca para que lo aconseje acerca de la posibilidad de partir para el Nuevo Mundo. Por la respuesta de Garcilaso se infiere que Fernández Franco sentía por él respeto y admiración, desde la publicación, en 1590, de su traducción de los *Diálogos de Amor* de León Hebreo. En esa carta el Inca menciona a Ambrosio de Morales, maestro de Fernández Franco, revelando así la amistad que lo unía al gran anticuario: “y fue tanta la merced que me hizo que me adoptó por hijo y tomó por suyos mis trabajos y se lo llevó Dios cuanto más lo hube menester”. Efectivamente, Garcilaso hubiera necesitado su apoyo para tramitar una reedición de su traducción de los *Diálogos...* de León Hebreo. En una segunda carta de mayo de 1593, responde a Fernández Franco, quien lo había consultado sobre la oportunidad de viajar a las Indias: “Antes hoy que

mañana, y al Perú antes que a otras partes”. Pero Fernández Franco muere en 1601 sin haber logrado emprender el viaje.

Garcilaso tenía conocimientos de retórica clásica; Aristóteles, Cicerón y Quintiliano, como también Tito Livio y Julio César figuran en su biblioteca. Ellos fueron los modelos que le ayudaron a ordenar sus materiales para la redacción de los *Comentarios Reales de los Incas*. En este libro, publicado en Lisboa en 1609, Garcilaso compara el Cuzco con Roma. Ambas ciudades inauguran el tiempo histórico puesto que todos los acontecimientos se ordenan a partir de la fundación (*ab urbe condita*) cuando Manco Inca, el Rómulo peruano, planta la vara de oro en el valle cuzqueño poblado por otras gentes. En ambos casos los primeros monarcas dictan leyes perfectas que organizan la república, término que Garcilaso utiliza justamente en relación con el gobierno de los Incas, por lo menos hasta la expansión imperial de Pachacuti, el noveno soberano según su cronología. También Roma y Cuzco tienen en común “varones tantos y tan excelentes que engendraron y con su buena doctrina urbana y militar criaron”. Pero una diferencia fundamental separa las dos ciudades emblemáticas; Roma fue más venturosa “en haber alcanzado letras y eternizado con ellas a sus hijos”. Y el Inca se pregunta “cuál destas dos partes de varones famosos debe más a la otra, si los guerreadores a los escritores, porque escribieron sus hazañas



y las eternizaron para siempre, o si los de las letras a los de las armas, porque les dieron tan grandes hechos, como los que cada día hacían, para que tuvieran que escribir toda su vida”. Como los Incas carecían de escritura, “no dejaron memoria de sus grandes hazañas”. Sólo quedó el testimonio de la tradición oral, “flaca y miserable enseñanza de palabra de padres a hijos, la cual también se ha perdido con la entrada de la nueva gente y trueque de señorío y gobierno ajeno, como suele acaecer siempre que se pierden y truecan los imperios”.

Garcilaso no se resigna a que la grandeza del Imperio incaico, en la cual él se siente personalmente implicado por su madre, se convierta en “humo”, y acepta el reto de rescatar la memoria de los suyos. Para legitimar su empresa, reivindica la compenetración con la lengua quechua que “mamó en la leche”, contrariamente a los historiadores extranjeros (es decir, españoles) que cometieron errores de interpretación “por no saber la propiedad de la lengua”, y lo que vio y escuchó de niño, notando con razón que nació ocho años después “que los españoles ganaran mi tierra”, cuando todavía las tradiciones estaban muy presentes. En estas citas, como en tantas otras, introduce sutilmente una distancia entre él y su entorno español. La prosa elegante del Inca, digna de un escritor del Siglo de Oro no impide una crítica velada que desembocará en el célebre prólogo de la *Historia de los Incas*, en el cual se dirige con vehemencia

a los indios, a los mestizos y a los criollos, excluyendo a los españoles peninsulares, es decir, a los funcionarios de la burocracia toledana. Por otra parte, su insistencia en repetir que su saber lo ha “mamado en la leche”, no es una mera afirmación retórica. Por esa vía ineludible, los conversos y los moriscos se impregnaban de la antigua ley de sus ancestros, según la Inquisición. De algún modo Garcilaso reconoce el carácter “hereditario” de su peruanidad.

Neoplatonismo, cábala y libros censurados

Para pasar del “ser” al “existir”, despojarse del bisoño mestizo García Suárez de Figueroa y convertirse en el Inca Garcilaso de la Vega, un hombre respetado por eximios humanistas andaluces, es necesario ganarse el respeto intelectual de los hombres que cuentan. Desde luego la biblioteca de los marqueses de Priego y su amistad con los jesuitas y los anticuarios andaluces fueron indispensables en su formación. Pero no bastaba con acumular lecturas. Garcilaso necesitaba confrontarse personalmente con las letras, y haciendo prueba de “temeridad de soldado”, como él mismo dijo en el prólogo de la *Historia del Perú*, decidió traducir del toscano los *Dialoghi d'Amore* de León Hebreo, un médico judío llamado Judah Abravanel, cuya familia había sido expulsada de España en 1592. La tarea no era fácil. Debía aprender la

lengua toscana y sobre todo asimilar la materia tratada: los debates filosóficos entre Aristóteles y Platón y la cábala judaica, aunque simplificada para un público cristiano. Las apostillas del Inca demuestran su interés por esas especulaciones. Esa traducción tuvo una función iniciática y a partir de allí Gómez Suárez adoptó el nombre de su padre, Garcilaso de la Vega, agregando los renombres de “Indio” y de “Inca”, como León había hecho con el epíteto de “Hebreo”. El hecho de emprender una traducción particularmente compleja se ajustaba al ideal humanista. Baltasar de Céspedes preconizaba la imitación benéfica del estilo y de la lengua, así como la utilidad de seguir “las pisadas ajenas y usando de sus frases y aplicando a los tiempos presentes lo que pasó mil años antes, y a su lengua lo que es propio de la estrangera”.²

La otra dificultad a la que tuvo que enfrentarse no era textual sino política. En 1554, Felipe II y Carlos V deciden que sólo el Consejo Real puede dar autorización para imprimir. Los contraventores se exponen a ser sancionados muy severamente, pudiendo en ciertos casos ser sentenciados a muerte o a la confiscación de todos sus bienes y quema de todos los ejemplares. Desde 1551, cuando se publica en Lovaina la primera lista de libros prohibidos por el Concilio de Trento, otros repertorios españoles fueron elaborados, incluyendo nuevos títulos. Uno de los más conocidos es el índice de Gaspar Quiroga de 1583. En

general los libros señalados están escritos en romance, es decir, en una lengua accesible a todos. Bajo ciertas condiciones, una pequeña élite podía procurárselos en latín. La Inquisición combate toda forma de herejía, como las *Lamentaciones de Job* de Garci Sánchez de Badajoz, que tratan el tema bíblico bajo la forma profana de los sufrimientos de la pasión amorosa. Sánchez de Badajoz es pariente de Garcilaso por vía paterna, y además su poeta preferido tanto por sus composiciones prohibidas como por las aceptadas. El índice de Quiroga extiende la censura a un gran número de autores clásicos y cristianos como Ovidio, Boccaccio, Luis de Granada y su “guía de pecadores y de plegarias”, Thomas More, Maquiavelo y Flavio Josefo. Inclusive se encuentra el *Examen de ingenios* del converso Juan Huarte de San Juan, un tratado de medicina que reconoce los dones de los judíos para el ejercicio de este arte –del cual habían sido excluidos por los Estatutos–. La mayoría de estas obras estaba en la biblioteca del Inca. Otros libros dudosos por su contenido tratan de cosmografía, como el *Fasciculus temporum* de Werner Rolewinck, que es una historia universal de fines de la Edad Media, en la cual las referencias bíblicas acompañan las citas de los Padres de la Iglesia y la mitología pagana. También posee por lo menos dos Biblias, siendo una de ellas probablemente la de Arias Montano, como se infiere del número de volúmenes citados por el notario. De

Heliodoro, un novelista de la Antigüedad tardía, contemporáneo de Julián el apóstata y descendiente de una familia sacerdotal de Emeso dedicada al culto del Sol, hay dos ejemplares que también ejercerán una influencia en su obra.

Los ejemplares de su biblioteca, cuya lista está incompleta, no fueron sus únicas lecturas. Garcilaso cita varios autores como Lope de Gómara, Joseph de Acosta, Jean Bodin o Jerónimo Román y Zamora. La “república” de Román se correspondía con la *politeia* de Platón, es decir, el gobierno de la ciudad y sus leyes. Como su maestro Las Casas, Román partía de la universalidad de Dios y de los sacrificios y comparaba al Inca Pachacuti con Numa Pompilius, el fundador de las leyes, el sacerdocio y el calendario. El concepto de “república” aparece numerosas veces en los *Comentarios*, con el sentido de comunidad política sujeta a sus propias leyes, su consejo, sus magistrados.

Otros autores nunca son mencionados, como More, aunque es muy probable que los utilizara, como se desprende de la lectura de la organización del Imperio inca, una Utopía peruana.

León Hebreo, censurado por el índice tridentino, no podía faltar en el repertorio de Quiroga, que condena secamente toda su obra: “Leonis Juda, opera omnia”.³ Emprender una nueva traducción del filósofo y en lengua castellana era una empresa audaz que no hubiera podido llevar a cabo sin el apoyo de cuatro amigos:

Pedro Agustín de Herrera, lingüista y teólogo, Pedro Gerónimo de Prado, un jesuita que enseña en Córdoba, Pedro Sánchez de Herrera, un teólogo natural de Montilla, y el padre Fernando de Zárate. A todos estos se suma la autoridad de Ambrosio de Morales, que lo alienta y a quien Garcilaso leerá parte de su trabajo antes de su muerte. Las precauciones no están de más: Alessandro Piccolomini, un autor admirado y reconocido, había sido acusado de herejía por haber difundido la filosofía aristotélica en lengua vernácula.

Los anticuarios andaluces

Con la caída de Granada y la expulsión de los judíos de España, se plantea en forma acuciante la cuestión de la identidad de los españoles. A lo largo del siglo XVI, los vestigios arqueológicos de España, sean romanos, fenicios, celtas, godos u otros, suscitan un interés apasionado entre los “anticuarios” que se dedican a la búsqueda y al estudio de vestigios arquitectónicos, estelas, inscripciones, monedas, tumbas, piedras. El dominico Giovanni Nanni, conocido bajo el seudónimo de Annius de Viterbo, pretendió a fines del siglo XV haber descubierto un manuscrito perdido de Beroso, un sacerdote caldeo nacido en tiempos de Alejandro Magno y citado por Flavio Josefo en sus *Antigüedades Judaicas*. Según Josefo, Tubal, hijo de Jafet y nieto de Noé, había llegado a la península ibérica

después de la confusión de las lenguas y habría sido el ancestro de los Íberos. Annio afirmó haber descubierto cinco libros de Beroso y convirtió a Tubal en el fundador de la dinastía de los primeros veinticuatro reyes de España. El interés de esta falsificación reside en la tentativa de conciliar las tradiciones bíblica, egipcia, caldea y grecolatina.

La historia de España de la primera mitad del siglo XVI retoma el tema de Tubal adaptándolo al nuevo sentimiento nacional. Tal es el caso de Florián Ocampo, Cronista Real, para quien Tubal es un héroe civilizador que entra en Andalucía introduciendo en la región las artes y la ciencia de los caldeos. El ethos hispánico es por lo tanto muy anterior a la conquista romana, de ahí la importancia ideológica del personaje legendario en la construcción del nacionalismo peninsular. Según Esteban de Garibay, autor de *Compendio historial* publicado en Amberes en 1571, Tubal no sólo es el ancestro de los íberos sino que es también el introductor de la lengua vasca en la península. En la última década del siglo XVI, el morisco Miguel de Luna, uno de los falsarios de los plomos de Sacromonte, lo llama Sem Tofail y afirma que fue el primero que trajo a España la lengua árabe, incluso mucho antes que lo hicieran los moros. Garcilaso no menciona a Tubal, pero su descripción de Manco Capac como héroe civilizador al cual atribuye la primera construcción del Templo

del Sol es coherente con el mito tubalino, aunque sugiere más bien la semejanza del primer Inca con el Rey de los profetas, Moisés. Tubal no deja de ser un extranjero, mientras que Manco Inca, surgido de una cueva o del fondo del lago Titicaca, es autóctono, como lo fueron los antiguos griegos. Esa diferencia es fundamental ya que en toda la obra de Garcilaso, los incas surgen de la tierra provistos de sus atributos, sin deberlos a ningún otro pueblo.

Con la muerte de Florián Ocampo en 1558, la *Crónica* quedó inconclusa y Ambrosio de Morales fue nombrado en 1563 Cronista Mayor del Reino con la misión de concluir la obra monumental de su predecesor y de acrecentar los fondos de la biblioteca de El Escorial. Su posición le brindó la oportunidad de acceder a manuscritos diversos, como las crónicas de Cieza de León y el relato de Fernando Murillo de la Cerda, que trae una información detallada sobre las “escrituras” de los Incas por haber vivido un tiempo en el Perú. En las figuras de animales que adornaban las antiguas portadas de las casas cuzqueñas, los vasos de oro y plata y las telas, Murillo de la Cerda veía signos “casi como los Egipcios”. Los quipus, “que nosotros decimos libros de caja”, reemplazaban los guarismos. Murillo no es tan categórico como Garcilaso, para quien las cuerdas anudadas que él mismo utilizó de joven no son de modo alguno una escritura, afirmación coherente con su propósito de restituir la

cultura perdida únicamente por la oralidad y la observación personal, es decir por vías que le son exclusivas.

En 1576, Ambrosio de Morales se establece en Córdoba, aunque realiza numerosos viajes por España con el objeto de recoger informaciones valiosas sobre las antigüedades; en esa ciudad concluye, en 1582, la tercera parte de su *Crónica General*. Ambrosio de Morales es el centro de una colectividad intelectual constituida por sabios eminentes como Pablo de Céspedes, pintor y humanista, Francisco de Argote (padre de Góngora), juez y consejero del Santo Oficio, Francisco Hernández, el naturalista y médico de la Nueva España, el mencionado Fernández Franco y Gonzalo Argote de Molina, relacionado con Diego Hurtado de Mendoza y autor de una historia de la nobleza andaluza con la cual se entronca. El interés por la genealogía y los linajes está muy difundido en el último tercio del siglo XVI, y se vincula con el deseo de los nuevos cristianos de las élites de “limpiar” su ascendencia. Entre la oligarquía morisca, las peticiones de hidalguía y de exención tributaria son abundantísimas hacia 1570. En ellas, los demandantes hacen hincapié en su conversión voluntaria, anterior a la obligación hecha a los musulmanes vencidos en las Alpujarras. Garcilaso también se deja llevar por la pasión genealógica y redacta en 1596 su *Descendencia de Garci Pérez de Vargas*.

En *Las antigüedades de las ciudades de España*, Ambrosio de Morales define de modo sistemático el método de trabajo. Se trata de la descripción detallada de las ciudades mencionadas en la *Crónica*, como el título completo lo indica, es decir, de un estudio que abarca las costumbres, la arqueología y el entorno geográfico de pueblos sujetos a las contingencias históricas. La historia remota de la península ibérica y de los distintos asentamientos puede ser reconstituida a través de los vestigios materiales y de la toponimia, con la ayuda de la “autoridad de algunas personas y la opinión común del vulgo”. No sólo los monumentos y las reliquias son importantes, sino también las monedas y todo tipo de inscripción sobre piedra u otro soporte. Ambrosio de Morales es el primer epigrafista moderno de España, que descarta las patrañas de la época en favor de la documentación concreta. También se interesa por los bienes que produce la tierra, vinos, ganados, caballos, pescas, yerbas. Garcilaso de la Vega sigue en los *Comentarios Reales* los pasos del maestro Ambrosio Morales y, como él, describe los vestigios materiales y la fauna y la flora peruanas. Él también desconfía de los mitos y sólo acepta que tengan la utilidad didáctica de las alegorías, que simplifican nociones complejas y las hacen más gratas, siguiendo también la opinión de León Hebreo, que se hace eco de Platón. De ahí su distanciamiento cuando se refiere a las “fábulas” que oyó de niño

en el Perú, a pesar de que estas constituyen una parte considerable de su información.

El interés del Inca por los vestigios arqueológicos, estimulado por los anticuarios andaluces, es permanente en los *Comentarios*: “Yo, incitado del deseo de la conservación de las antiguallas de mi patria, esas pocas que han quedado, porque no se pierdan del todo (...) y porque la ciudad del Cuzco, madre y señora della, no quede olvidada en su particular, determiné dibujar en este capítulo la descripción della”. Para eso le es necesario consultar a los naturales del lugar sobre el nombre y la significación de los monumentos abandonados, escribiendo a sus condiscípulos desde España. Las ruinas de Sacsahuaman son los testigos mudos de la grandeza de la ciudad. El Inca explica cómo se ajustan perfectamente las piedras sin argamasa, pero confiesa que ha tenido que recurrir al jesuita Joseph de Acosta para describir los detalles “que yo, por no tener la precisa medida del grandor de muchas dellas, me quiero valer de la autoridad deste gran varón”. Solicita una relación más precisa a sus amigos cuzqueños con “la medida por varas y ochavas, y no por brazas como me la enviaron; quisiérala con testimonios de escribanos”. Contrariamente a los ejemplos andaluces, las ruinas peruanas no son el producto de la usura inexorable de los siglos. El santuario de Viracocha, en Cacha, fue derribado por los mismos españoles. Lo primero que destruyeron

fue “la estatua porque dijeron que debajo de sus pies había mucho oro enterrado. El templo fueron cavando (...) hasta los cimientos” y sólo quedaron algunas ruinas “debiéndolas sustentar ellos mismos, a su costa, para que en siglos venideros vieran las gentes las grandezas que con sus brazos y buena fortuna han ganado”. Al hablar de la fortaleza de Sacsahuaman hace la misma constatación: “Los españoles, como envidiosos de sus admirables vitorias, debiendo sustentar aquella fortaleza, aunque fuera reparándola a su costa para que por ella vieran en siglos venideros cuán grandes habían sido las fuerzas y el ánimo de los que la ganaron, y fuera eterna memoria, no solamente no la sustentaron mas ellos propios la derribaron para edificar las casas particulares”. La violencia desatada contra esos edificios admirables es otra manera de borrar a la nación peruana de la memoria de los hombres.

El Templo del Sol o Coricancha, por ser central en la constitución del Imperio inca, ocupa cinco capítulos en los *Comentarios*. El edificio fue saqueado en los primeros tiempos de la Conquista y parcialmente destruido, quedando en pie sus fundaciones sobre las cuales se levantó el convento de Santo Domingo. De ahí que las informaciones al respecto sean muy generales en las crónicas españolas. Román brinda mayor información pero Garcilaso es más prolijo. Sus materiales están organizados en forma tal que Coricancha aparece como

la réplica antártica del Templo de Salomón. En el curso del siglo XVI las referencias al templo bíblico eran frecuentes, así como los grabados, las láminas y otras reproducciones más o menos fantasiosas que lo ilustran. Para referirse al templo del Sol, edificado por el primer Inca Manco Capac—un Moisés peruano—y reconstruido y embellecido por el Inca Pachacuti —un monarca, según Román, “tan célebre como Salomón”—, Garcilaso emplea la palabra “casa” siguiendo la terminología del *Libro de los Reyes*. Coricancha había sido construido por los tributarios del Imperio, que se turnaban en las tareas; Salomón movilizó a todo el pueblo de Israel y ordenó extraer grandes piedras, piedras escogidas para las fundaciones de la Casa y, las recubrió de planchas de oro. Salomón mandó cincelar en ese precioso metal, querubines, palmeras y guirnaldas de flores. Una misma profusión dorada caracteriza Coricancha. En el jardín fueron esculpidos en oro todos los animales y las plantas del Perú. Tampoco falta el arco iris de la Alianza, peruanizado y representado como una de las manifestaciones luminosas del Sol, después de la luna, de la estrella matutina, de las Pléyades y del rayo *illapa*. Sobre las paredes exteriores de los diferentes aposentos había cuatro tabernáculos decorados de planchas de oro; en cada uno de ellos se sentaba el Inca el día de la fiesta consagrada al Sol, el ancestro divino de la dinastía. Se trata de nichos trapezoidales, pero el empleo

de una palabra que evoca lo más sagrado del judaísmo es coherente con la analogía hebrea pasada por el tamiz del neoplatonismo solar. Heliodoro, cuyo nombre significa “don del Sol”, y el neoplatonismo del Renacimiento, al cual pertenece León Hebreo, permiten a Garcilaso descubrir en el culto solar de los Incas la teología natural anterior a la tradición mosaica. Esta “prisca theologia”, basada en el platonismo, supera el marco del cristianismo y permite incluir a pueblos antiguos dentro de una corriente monoteísta donde el “Sol de Justicia” reúne a Moisés, Pitágoras, Platón y Jesús.

Garcilaso no pretende entroncar la genealogía de Coricancha con Israel, puesto que refuta las teorías que confunden al Perú con el Ofir bíblico. Para Garcilaso, el vínculo entre Cuzco y Jerusalén es “analógico”, como lo muestra su utilización de Flavio Josefo. Las salas de Coricancha comunicaban con el patio por doce puertas. La cifra doce tenía en el Renacimiento un significado esotérico que el Inca no ignoraba: doce eran los signos del Zodíaco, las tribus de Israel, los apóstoles, las virtudes privadas y morales de Aristóteles, los Césares de Suetonio, correspondencias a las cuales agregó las doce puertas del Templo del Sol y los doce Incas, una operación que necesitó el desdoblamiento de Pachacuti y de Inca Yupanqui, así como el cierre de la lista dinástica con Huayna Capac, para hacer corresponder a los soberanos peruanos con los Césares romanos.

Flavio Josefo es uno de los guías más importantes para el Inca. Sin duda no le resultó indiferente el paralelismo de su propia vida con la de un judío de Jerusalén que pasó al campo romano y latinizó su nombre en Titus Flavius. En el año 93 redacta en griego (y no en hebreo, su lengua materna) sus *Antigüedades judías*, precedidas por la *Guerra de los judíos*. Para Josefo, la superioridad de Roma es indiscutible y su grandeza justifica su adhesión (un comportamiento que fue juzgado por los suyos como una traición). En sus *Antigüedades* atribuye la caída de Jerusalén a las disensiones intestinas que destruyeron a su patria. Garcilaso dirá lo mismo, culpando a los hermanos Atahualpa y Huascar de haber acelerado, por sus guerras, el derrumbe del Tahuantinsuyo. Josefo describe el Tabernáculo de Moisés orientado hacia el oriente para que los rayos de sol lo iluminen; el holocausto de animales sin defecto instaurado por Moisés, tiene su correspondencia con el de los sacrificios de llamas de un solo color; el destierro de la ciudad de los leprosos recuerda la ceremonia de la *citua*, para echar de la ciudad enfermedades e infortunios.

A través de Flavio Josefo, Garcilaso descubre a Filón de Alejandría, un filósofo neoplatónico como León Hebreo. Josefo y los neoplatónicos encarnan la síntesis de tradiciones aparentemente irreconciliables y permiten a Garcilaso superar la dualidad conflictiva entre inca y español.

El simbolismo del Tabernáculo, de la vestimenta del sacerdote y de los instrumentos del culto, tenían por efecto, escribe Josefo, reproducir al Universo. La ciudad del Cuzco, dice el Inca, contenía la descripción de todo el imperio. Microcosmo y macrocosmo, armonía universal, importancia de las cifras y de las medidas, temas que había descubierto en León Hebreo, confirmados por Josefo que los presentaba según una cronología lineal que desembocaba, no en el progreso, como sostenía Jean Bodin, sino en la destrucción por los ejércitos romanos de un mundo magníficamente articulado con lo divino.

La relación de analogía que el Inca establece entre Cuzco y Jersusalén alcanza su punto culminante con la evocación garcilasiana del Paraíso Terrenal, localizado en el Perú. El Inca no lo afirma explícitamente, para evitar la censura, sino que lo evoca en un capítulo que trata de los peces y de los ríos peruanos. En esa ocasión, cita a los cuatro grandes ríos que manan de las sierras del Perú, y para ajustarse al canon bíblico, desdobra el Amazonas del Maraón, agregando al norte el Magdalena, y al sur, el Río de la Plata. Cada uno de ellos está caracterizado por su cauce y, sin citarlo, el Inca traspone en América “antártica” la descripción detallada de Josefo, haciendo del Magdalena, de “aguas furiosas”, la réplica del Tigris; del Amazonas, un otro Ganges, pues ambos son inmensos; del Río de la Plata un Éufrates, porque ambos

se “dispersan”; mientras que el Marañón, como el Nilo, “corren hacia el oriente”. El capítulo en cuestión de los *Comentarios* puede leerse por lo tanto de dos maneras: una, explícita y descriptiva de la hidrografía peruana, y otra, revelada por el hilo que lo une con Josefo, metafórica y subversiva, que hace del Cuzco un Jerusalén americano, el centro de las “cuatro partes del mundo”, como lo significa el verdadero nombre del Perú, Tahuantinsuyu y, metafóricamente, el lugar del Paraíso.

Lenguas y seres peregrinos

El Inca recibió de los humanistas las herramientas retóricas y teóricas que le permitieron integrar a los incas en la historia universal. La claridad de su prosa corresponde a las enseñanzas de Ambrosio de Morales: “el principal ornamento con que el hombre sabio ha de arrear su persona, y en que debe señalarse entre los otros, es en el hablar ordinario que todos entienden”.⁴ Pero él también ejerció sobre sus contemporáneos andaluces una cierta influencia, por su personalidad y por el exotismo de sus orígenes, que ensanchó el horizonte provinciano andaluz. Uno de ellos fue Bernardo de Alderete, canónigo de la Santa Iglesia de Córdoba, que escribió un tratado sobre las antigüedades no sólo de España sino de África y otras provincias, y se interesó por el origen de la lengua castellana. Al hablar de las colonias romanas

en España, Alderete escribe que la primera que se estableció no reunió a ciudadanos romanos sino a latinos, constituidos por “cuatro mil *mestizos* hijos de romanos y de españolas, que embiaron a Roma su embajada”. La utilización de este término, usado frecuentemente por Garcilaso, y no de “mistos”, que aparece en Salucio por la misma época, indica la impronta del Inca. Más adelante, Alderete se explaya sobre el verdadero nombre del Perú, “con que significaban las quatro partes del reyno”, que le ha comunicado Garcilaso, “por hazerme gracia”. La lengua latina en las colonias romanas desempeña el mismo papel que el quechua, según Garcilaso, introducido e impuesto como lengua general por Guanacapa. Alderete vuelve a mencionar el nombre de su amigo peruano en relación con el descubrimiento del Nuevo Mundo y el protagonismo de Alonso Sánchez de Huelva como el primero que dio noticia a Colón de la tierra en vista. Reconoce en ese punto la autoridad de Garcilaso, mayor que la de Acosta.

Las lenguas “peregrinas” constituyen un tema corriente en los debates sobre la lengua y sus orígenes. En la *Corónica general*, después de la dedicatoria a don Diego Hurtado de Mendoza, Ambrosio de Morales cita un poema de Gonzalo Argote y Molina, que es un llamamiento a la reconstrucción identitaria de la nación, después de las distintas invasiones que sufrió España, con sus pueblos destruidos

“sin dellos quedar nombre, y de otros el renombre, y siendo antes ladina, hablabas aljamía peregrina”.

El término “peregrino” aparece a fines del siglo XV y Antonio Nebrija, al mencionar las mezclas y los híbridos, agrega la mezcla de “peregrino” con “ciudadano”. Lo “peregrino” se opone a lo arraigado, a lo auténtico por estar ligado al suelo natal. En América, los hombres y los ganados importados de España se multiplican en libertad. Gregorio García habla de “animales peregrinos, animales mestizos”. Lo “peregrino” es lo que se expande libremente, a su albedrío, pero también, como el Inca Garcilaso lo asume en todos sus escritos, lo “peregrino” es lo auténtico, contradiciendo las afirmaciones del gran maestro Ambrosio de Morales.

Luis de Góngora era sobrino de doña Luisa Ponce de León, la mujer de don Alonso de Vargas, su tío paterno, que le había abierto su casa y tratado como a su hijo. El poeta y el Inca convivieron en la casa de Montilla y tuvieron relaciones ligadas principalmente a la herencia de don Alonso. Pero el proyecto gongoriano de escribir una poesía absoluta, liberada del peso de la rima, no correspondía en nada a la obra de Sánchez de Badajoz. Sin embargo, los dos hombres tenían puntos comunes, ambos ocupaban una posición estatutaria ambigua. Góngora fue acusado de tener una abuela judía; Garcilaso no es un hidalgo como su tío don Alonso, ni

tampoco un vecino pechero, porque tiene títulos clarísimos de nobleza: “ni español, ni indio, ni vecino, ni forastero. Es sobrino de don Alonso y su heredero”.⁵ Si bien en la obra del Inca no hay mención alguna de Góngora, la evocación peruana sí está presente en las *Soledades*, y a través de ella se vislumbra la presencia del peruano. El protagonista es un “náufrago y desdeñado, sobre ausente”, un “peregrino” recogido por dos pescadores en un pequeño bajel que surca el mar, “cuya espuma cana su parda aguda prora resplandeciente cuello hace de augusta Coya peruana, a quien hilos del Sur tributó ciento de perlas cada hora” (Góngora, “Soledad segunda”).

Moros, moriscos y mozárabes: los silencios del Inca

Ambrosio de Morales había hablado con respeto de los moros de Córdoba y de la mezquita, utilizando como fuente la crónica del moro Rasis, escrita en lengua árabe y traducida al portugués: “aunque éstos eran Moros, nacían en Córdoba y el ser infieles no les quita su grandeza y alto ser en el bien natural”. A través de su amigo Alvar Gómez de Castro, gran humanista, autor de una biografía del cardenal Francisco Ximénez de Cisneros y editor de las *Etimologías* de San Isidoro, Morales siguió el debate en torno a los mozárabes, que cobró gran virulencia en el siglo XVI. Gómez de Castro se había interesado en la

etimología de ese nombre: “esa gente en virtud del hecho que vivían entre árabes, fueron llamados *mistárabes* y sus ritos, ‘oficio mistarábigo’”. Esteban de Garibay hizo la apología de ese grupo, despreciado por la opinión general como traidor. Por el contrario, el dominico Agustín Salucio, que también frecuentaba los círculos humanistas, los llama *mistiárabes* o *metis* y también *metrárabes*, deformación de una voz árabe que significa “los que aspiran a ser árabes”, y afirma que eran “gente aborrecida de los cristianos y abatida y menospreciada de los moros a quienes estaban sujetos y pagaban sus tributos”.⁶ Bernardo de Alderete señala que “el nombre de mozárabe no vino del origen que algunos le dan (es decir quasi misti árabes) sino de mustaárabes: ‘arábigo por accidente’”. Estas discusiones sobre un grupo de cristianos españoles minoritario fueron contemporáneas de un hecho que conmocionó a Granada cuando salieron a la luz los primeros hallazgos de la Torre Turpiana, en 1588, completados en 1595 y 1596 (para esas fechas Morales ya había fallecido). Al derrumbarse dicha torre, fueron descubiertas unas láminas de plomo con un texto inciso, acompañadas de reliquias de santos y libros de plomo, y de un pergamino. Esas inscripciones que fueron apareciendo poco a poco, habrían sido redactadas, a instancias de la Virgen, por San Cecilio, discípulo de Santiago, principalmente en lengua árabe pero también en castellano. Estos hallazgos,

conocidos bajo el nombre de “plomos de Sacromonte”, aparecen en una coyuntura muy difícil para los moriscos, desterrados de Granada y amenazados de expulsión. Prácticamente desde el comienzo se sospechó que se trataba de una falsificación, aunque el bando encabezado por el arzobispo de Granada don Pedro Castro Vaca y Quiñones clamó la autenticidad de los escritos. Lo cierto es que los plomos de Sacromonte fueron una superchería fraguada por dos moriscos, Miguel de Luna y Alonso de Castillo, para demostrar la antigüedad del árabe en España y “naturalizarlo”. Las motivaciones de Luna y de Castillo tenían que ver con la condición de los moriscos, que gracias a los plomos aparecían como “cristianos viejos”. Don Pedro de Castro Vaca y Quiñones recuperó la cuestión de los escritos, cuya autenticidad defendió, como argumento en la campaña a favor de la imposición del dogma de la Inmaculada, ya que no sólo en la historia del Sacromonte la Virgen era la depositaria del mensaje de Dios, sino que además junto a los plomos estaba conservada la reliquia del lienzo de María con el cual se enjugó las lágrimas durante la pasión.

¿En qué medida estos hechos tuvieron una influencia sobre el Inca? Ninguna prueba concluyente tenemos sobre esa relación y sólo podemos hacer algunas hipótesis. Aunque Garcilaso participó personalmente en la guerra de las Alpujarras, nada nos dice sobre los hechos concretos,

fuera de la obtención del grado de capitán. Esto puede sorprender en un autor que es un excelente narrador de batallas, como lo demuestra en *La Florida del Inca* y en la *Historia del Perú*. Ginés Pérez de Hita, probablemente un morisco de Murcia, había escrito en 1595 la crónica de las guerras civiles de Granada, así como la sublevación de la sierra Bermeja y la muerte de don Alonso Aguilar, a la que el Inca se refiere en 1612. Parece imposible pensar que Garcilaso ignorara un acontecimiento de tanta repercusión como el hallazgo de Sacromonte. En 1538, Ambrosio de Morales había conocido en Madrid al morisco Alonso del Castillo, que a la sazón acompañaba a don Hernando Muley. Castillo hizo un informe sobre los libros arábigos de El Escorial, y más tarde visitó a Morales en Córdoba. Es evidente que dentro del círculo de anticuarios, así como entre los jesuitas que el Inca frecuentaba, se discutía sobre un tema que apasionó a todos los intelectuales y religiosos de la península. Francisco de Castro había escrito al arzobispo de Granada una carta fechada el 6 de mayo de 1605 en la cual le hablaba del Inca. El arzobispo Pedro de Castro y Quiñones, relacionado con Bernardo de Alderete, no era un desconocido para Garcilaso, ya que era hijo de Cristóbal Vaca de Castro, gobernador del Perú en la época de la lucha entre almagristas y pizarristas, y amigo de su padre. Vaca de Castro fue amigo del capitán Sebastián Garcilaso de la Vega, a

quien concedió la más rica encomienda del Cuzco. Posteriormente el gobernador cayó en desgracia, acusado de enriquecimiento sospechoso y de brutalidades hacia los indios, infundios que Garcilaso nunca aceptó. En cierto modo el Inca Garcilaso, que siempre intentó rehabilitar la memoria del capitán Garcilaso de la Vega, tema fundamental de la segunda parte de los *Comentarios*, está muy próximo a Pedro de Castro, quien pidió a Antonio de Herrera que escribiera la biografía de su padre para borrar la mala reputación que aún manchaba el buen nombre de Vaca de Castro. En los *Comentarios Reales*, la profecía de Huayna Capac no está demasiado alejada de la que contenían los plomos. También en el Perú un cristianismo primordial está presente, como esa cruz cuadrada conservada por los indios y las consideraciones sobre la resurrección de los cuerpos. Las luchas de facciones del reino de Granada tenían semejanzas con las “guerras civiles” entre Huáscar y Atahualpa.

Garcilaso, al igual que el arzobispo don Pedro de Castro y Quiñones, era partidario de la Inmaculada. En la edición original y póstuma de la *Historia General del Perú*, que corresponde a la segunda parte de los *Comentarios*, la obra está dirigida “a la limpísimas Virgen María Madre de Dios y Señora nuestra”. Para Garcilaso, la Virgen fue quien permitió el desplazamiento de las columnas de Hércules, así como la salvación de los peruanos, “vencedores del

infierno”, y en particular, “la conversión a nuestra fe de mi madre y Señora más ilustre y excelente por las aguas del bautismo, que por la sangre real de tantos Yncas y Reyes peruanos”. La lámina la muestra en posición central, coronada, sin el niño y rodeada de sus atributos. A la izquierda, la luna antropomorfa de los incas encabeza los atributos de la Virgen: la torre de David, la estrella, la puerta del cielo, el olivo, el pozo de agua viva, la fuente y el lirio; a la derecha, el sol, también humanizado, contempla la ciudad de Dios, la palmera, el espejo sin mancha, el jardín cerrado y la rosa. La Virgen está de pie sobre la media luna bajo la cual están enroscadas dos serpientes, una sometida y la otra con la cabeza erguida contemplando a la Virgen. La imagen corresponde perfectamente a la iconografía de la Inmaculada. Sin embargo, si se la mira a la luz del blasón del Inca Garcilaso, que aparece en los *Comentarios Reales*, surgen otras metáforas, esta vez mestizas, puesto que el cuarto creciente de la Virgen con los cuernos hacia abajo, rasgo menos frecuente pero conforme al canon, es formalmente idéntico al arco iris del escudo del Inca, que surge de las fauces respectivas de dos serpientes *amaru* y del cual está colgada la borla suspendida, la borla de los soberanos peruanos. Las imágenes que funden símbolos cristianos con americanos fueron propiciadas por los jesuitas y es posible que Francisco de Castro, que aprobó la edición de la *Historia* haya

intervenido en la inclusión de la imagen de la Inmaculada. Pero lo interesante de estas dos ilustraciones es la dimensión de reivindicación personal que les da Garcilaso. El Inca, maestro de la ambigüedad, llevó hasta su sepultura su visión “mestiza” del mundo. Sabemos el empeño que puso en comprar una capellanía para que su cuerpo fuera sepultado en la Catedral de Córdoba, la antigua mezquita construida, según Pablo de Céspedes, sobre las ruinas del templo de Jano, que, a su vez, era la réplica del templo de Salomón. En una de las paredes de la capilla, un cuadro representando a Jerusalén, probablemente pintado por su amigo Melchor de los Reyes, vincula simbólicamente a Córdoba con Coricancha y con el Templo de Salomón.

F I N.

MARIAM NON TETIGIT



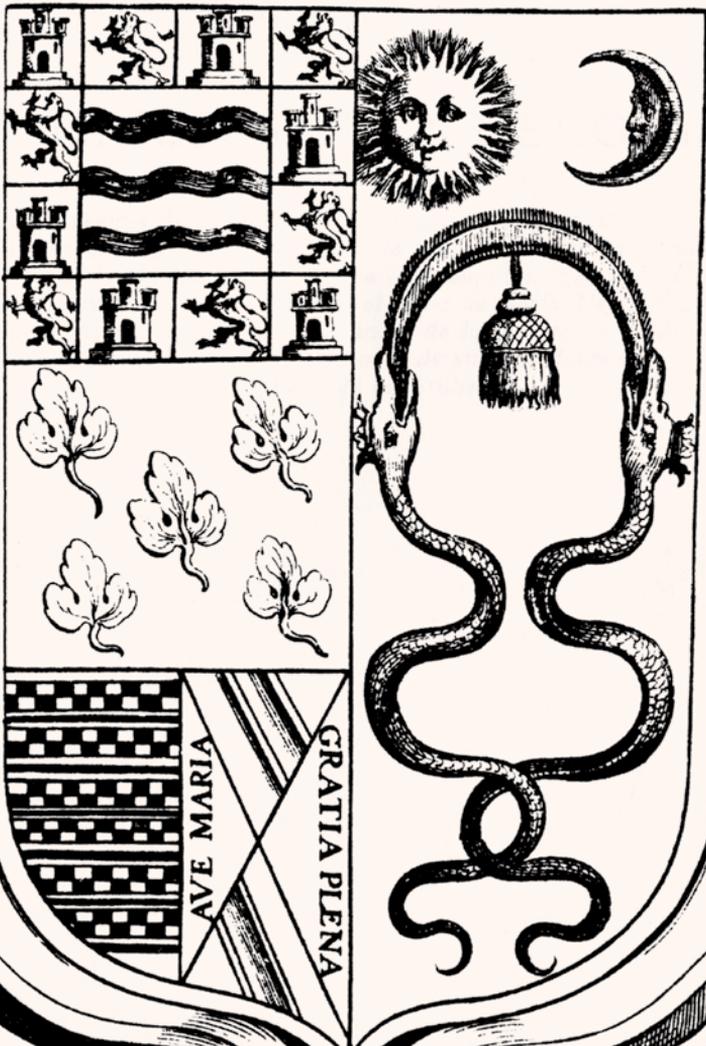
PRIMUM PECCATVM.

1. José María Valdenebro y Cisneros, *La imprenta de Córdoba. Ensayo bibliográfico*, Madrid, Impresores de la Casa Real, 1900, p. 53.
2. Baltasar Céspedes, *Discurso de las letras humanas llamado el humanista, compuesto por el maestro F. de Céspedes, cathedratico de Prima Rhetorica de la Universidad de Salamanca, que don Antonio de Toledo y del Águila dirigía al príncipe Nuestro Señor*, ms. 7745, f. 94, v-97.
3. Gaspar Quiroga, *Index librorum prohibitorum*, Madrid, 1583, f. 14.
4. Pedro Ruiz Pérez, "El Discurso de la lengua castellana de Ambrosio de Morales", *Revista de Filología española*, vol. LXXIII, nro. 3/4, 1993, p. 363.
5. Raúl Porras Barrenechea, *El Inca Garcilaso de la Vega en Montilla*, Gráficas Munda, 1992, p. 48.
6. Richard Hitchcock, *Mozárabes in Medieval and Early modern Spain: identities and influences*, Ashgate Publishing, 2008, pp. 114-116.



CON LA ESPADA

Y CON LA PLUMA



El Inca Garcilaso y la traducción

por Julio Ortega



La historiadora y antropóloga Carmen Bernand, autora de *L'Inca platonicien: Garcilaso de la Vega*, un valioso libro sobre el platonismo de este autor, se ha declarado alarmada ante la rotunda afirmación del escritor cusqueño Lucho Nieto, en la presentación de su novela *Asesinato en la gran ciudad del Cuzco*. “Detesto al Inca Garcilaso”, dice Nieto, porque es “emblema de un mestizaje que sólo existe en el discurso”.¹ Como ocurre con casi todas las definiciones nacionales del Inca Garcilaso de la Vega, podríamos decir que Nieto tiene razón y que, al mismo tiempo, está equivocado. Quiero decir, está haciendo una mala traducción, en sus dos sentidos, el literal y el figurado. Tendría que haber dicho: detesto al Estado peruano por hacer del mestizaje un modelo conciliador, el ideal unitario de la nación. Porque más que un emblema, el Inca Garcilaso sería un mitema del mestizaje, una improbable figura armónica. Poco tiene que ver Garcilaso con esa construcción.

Tampoco tiene mucho que ver con la traducción, en este caso figurada, que el escritor Selenco Vega hace de la participación

de Garcilaso, bajo el mando de Juan de Austria, en la represión de las rebeliones moriscas de Las Alpujarras (1568-70). En su cuento “El mestizo de Las Alpujarras” (premiado en la XIV edición de la Bienal de Cuento Copé), Vega reescribe la historia: Garcilaso rompe filas y se pasa al lado de los moriscos, como un Santiago más cusqueño que español. Garcilaso el otro y Garcilaso el nuestro representan, en verdad, simplificaciones de la identidad que hemos asignado, alternativamente, al significado de su figura a partir de nuestros propios dilemas. La trama, más compleja y matizada, de las formas quechuas en la urdimbre narrativa y oral de los *Comentarios Reales* la han estudiado con solvencia José Antonio Mazzotti y Christian Fernández.²

La traducción en su obra es una narrativa trasatlántica y, asimismo, una sistemática reorganización de tramas discursivas, tanto estratégicas como culturales. Esta idea tiene en cuenta, por un lado, la noción cultural de complementariedad y, por otro, la tesis de Paul Ricœur sobre la traducción como “la construcción de lo comparable”.³

El bilingüismo de Garcilaso, mucho antes de que se llamara Garcilaso, era ya una reconstrucción comparativa entre la casa paterna (donde lo vemos correr con la invitación del padre a los amigos para probar los primeros espárragos) y la casa materna (donde el sujeto de la enunciación se desplaza entre los incas y los españoles, como parte alterna de ambos). Así, el relato paterno es complementario de las voces maternas. Y, en el tiempo de la escritura, ambos espacios se ceden lugar en el presente del diálogo, aunque no sean actuales. De hecho, la escritura sólo puede recuperarlos como una lección del pasado, en las correspondencias simétricas de la memoria reconstituída como relato. De un modo más radical, el Inca Garcilaso escribe rehabilitando el pasado, pero no por nostalgia arcádica, ni siquiera por estoicismo frente a “la memoria del bien perdido”. Al contrario, sólo estando del todo perdido es que el pasado cristaliza como escritura. La memoria es el bien de lo recobrado por la mirada absorta, remota y recóndita de una escritura que construye el habitamiento, se diría, como un anacronismo. Por eso, el Inca no escribe sino que re-escribe, esto es, traduce. Sólo que se trata de una traducción por demás peculiar: no trae el pasado al presente, sino que traslada los tiempos y sus lenguajes al pasado. Y al traducir no produce un texto derivado de otro sino que escribe, traduciendo, el origen como lenguaje y la escritura como morada. El libro

es la casa; la escritura es la remembranza; y la traducción, el acto de compartir el lenguaje entre sus dos orillas: la escritura como la matriz de las voces y estas, a su vez, como materia recobrada por los signos. Se trata de una complementariedad (andina, gracias a la escritura) que busca articularse como una construcción equivalente: el Libro es todo lo que nos queda del incario.

En ese ir y venir entre las voces maternas (corales, como dice Mazzotti) y los condiscípulos, dignos de Salamanca, el joven Gómez Suárez de Figueroa se autorrepresenta (desde España, desde la escritura) como el intermediario que pronto será el intérprete. Tanto porque es el intérprete literal de la escena originaria de la traducción (la que construye al sujeto de la interpretación en el diálogo con el Inca tío) como porque habrá de reinterpretar (desde el quechua mamado en la leche) el mundo incaico perfectamente desaparecido y siempre mal narrado por los historiadores parciales. El Cusco fue, nos dice, otra Roma. Sabía bien que la historia desde Cicerón no era otra cosa que el elogio de Roma. Pero haciendo de los modelos series complementarias, el Cusco será también la historia de la verdad. Si gracias a la lengua española es que el quechua reaparece, Roma tiene sentido gracias al Cusco. La condición atlántica de su obra está hecha de esa intimidad.

En efecto, el Inca Garcilaso parece reconstruir el tiempo histórico como una

serie de escenas superpuestas al modo de un cuadro cuya simetría mayor se debe a la perspectiva: vemos el pasado como presente pero sabemos que el presente se hace en el pasado. Se trata de una nueva representación, del todo americana: si la perspectiva clásica postulaba al sujeto como centro y su control del espacio como privilegio del *more geometrico*, la de Garcilaso, en cambio, supone la mirada crepuscular y el testimonio de los edificios incaicos derruidos. Pero no postula un lamento sino la ironía de la paradoja: Roma nuevamente ha sido derribada. Sin embargo, la naciente cultura de la mezcla, que se ilustra en los nuevos frutos que la Naturaleza acrecienta, proyectan otro espacio (otras negociaciones y agenciamientos) al cual los *Comentarios* se deben. El Libro es el Catálogo de los nuevos y fecundos bienes, los que se proyectan al futuro con su novedad providencial, promesa moderna y modelo ejemplar. El Libro, como los frutos, es un privilegio de la traducción americana de Europa: un injerto en el árbol del saber.

El Inca Garcilaso no escribe anacrónicamente porque el castellano que aprendió fuese el de los conquistadores, sino porque el anacronismo, el estilo discreto del hombre virtuoso, es la nostalgia clásica que le hace habitar en un tiempo anterior, alterno y paralelo. La traducción, otra vez, genera esos espacios comparables, levantados en la escritura como imágenes complementarias, discursos imbricados y actos del habla

bilingüe. Por eso, los *Comentarios Reales* de Garcilaso son una obra histórica y novelada pero también un tratado humanista de modernidad cultural.

Garcilaso se había instalado en Montilla en 1570. Conviene recordar que dos años después, Fray Luis de León fue encarcelado por la Inquisición en Valladolid, tras haber sido denunciado por sus colegas académicos por haber criticado la traducción de la vulgata y preferido el texto hebreo. Ante el Santo Oficio, el licenciado Haedo inició el juicio con una sentencia contra la modernidad: “acusó criminalmente a Fray Luis de León, de la orden de San Agustín, catedrático de teología en la Universidad de Salamanca, descendiente de generación de judíos, preso en las cárceles del Santo Oficio ... (quien) con ánimo dañado de quitar la verdad y autoridad a la santa Escritura ha dicho y afirmado que la edición vulgata tiene muchas falsedades y que se puede hacer otra mejor”. Ya Nebrija había evitado el riesgo de participar en la edición de la políglota, convocada por el cardenal Cisneros, excusándose como mero filólogo. La denuncia, por lo demás, se centra en la traducción como interpretación, porque esta relativiza la autoridad. Fray Luis, insiste el acusador, había dicho que “también podía ser verdad la interpretación de los judíos y rabinos aunque fuese el sentido diferente”. Para colmo, había traducido el *Cantar de los cantares* como *carmen amatorium*, profanándolos en lengua

vulgar. Fray Luis se defiende alegando que “el intérprete no fue profeta ni tradujo cada palabra por instintu del Espíritu Santo, y que así hay algunas palabras que pudieran traducirse más clara, y más significativa, y más cómodamente”. Y dando lección crítica, advierte que “no era imposible que se pudiese hacer otra edición que fuese mejor y más perfecta que la vulgarata” porque hay pasajes oscuros que podrían estar más claramente traducidos. Es notable que Fray Luis insista en hablar de una traducción mientras que el Tribunal prefiere hablar del intérprete y del “treslado” o la “traslación”.⁴

Walter Benjamin pensó que la historia era el movimiento progresivo de la traducción. En español, el laborioso proceso de lo moderno se ilustra elocuentemente en los cinco años de prisión que padeció Fray Luis de León por la disputa entre la interpretación como autoridad y la traducción como equivalencia. Corominas documenta “intérprete” en 1490, que es autorizado por Juan de Valdés en su *Diálogo de la lengua* (1535). Un siglo antes se empleaba “trasladadores,” “trasladación,” “traslación,” “interpretador”. Peter Russell ha observado diversas nominaciones de traducir: arromanzar, romanzar, trasladar, trasponer, vulgarizar...⁵ Esta zozobra semántica seguramente revela el peculiar estatuto discursivo de la traducción, su incertidumbre de autoridad y marginalidad literaria. El mismo Cervantes en el capítulo LXI del *Quijote* pone en duda, a través de

otra perorata de su héroe, el valor de una traducción que no sea de la lengua griega o latina, olvidando que su propia novela supone ser una traducción del árabe. Pero Don Quijote define el arte de la traducción cuando de dos casos ilustres afirma que “ponen en duda cuál es la traducción y cuál el original”.

Pues bien, la traducción de Garcilaso de los *Dialoghi d'amore* de León Hebreo, que es de 1590, no debería verse sólo como una demostración de sus habilidades en pos de reconocimiento. Para empezar, Garcilaso la firma como “la traducción del indio”, lo que, algunos creen, es una declaración protocolar de modestia; pero cabe verla, más bien, como una formulación tensa y casi insólita, es decir, como un acto de alteridad trasatlántica. La condición excéntrica de “indio” implica un tras-lado, una trans-locación, no sólo en la geografía del viaje sino en la geotextualidad de la nueva escritura. Porque en la traducción se reconstruye el linaje: un hispano-hebreo que vive en Portugal y elige el toscano para escribir como un neo-platónico cristiano, regresa al castellano en la traslación que hace un letrado mestizo del Nuevo Mundo. La traducción del indio, así, es una figura de tramas clásicas y modernas, y sólo se refugia en el pasado para disputar el futuro. Esta operación se puede entender en el escenario del Humanismo y en su práctica más discreta, el oficio de traducir como la base del ejercicio de interpretar. Desde otra

HISTOIRE

DES

YNCAS

ROIS DU PEROU,

Depuis le premier *Ynca Manco Capac*, Fils du Soleil, jusqu'à *Atahualpa* dernier Ynca: où l'on voit leur Etablissement, leur Religion, leurs Loix, leurs Conquêtes; les merveilles du Temple du Soleil; & tout l'Etat de ce grand Empire, avant que les Espagnols s'en rendissent maîtres.

Traduite de l'Espagnol de l'Ynca GARCILASSO DE LA VEGA.

On a joint à cette Edition

L'HISTOIRE

DE LA CONQUETE

DE LA

FLORIDE.

Par le même Auteur &c.

Avec des Figures dessinées par feu B. PICART, le Romain.

TOME PREMIER



A AMSTERDAM,

Chez JEAN FREDERIC BERNARD,
MDCCLXXVII.

perspectiva, Max Hernández concluye que después de su traducción Garcilaso se hace “intérprete de un nuevo mundo”. O sea, leemos sus obras como desciframientos de un proceso cultural. Es un proceso, en todo caso, que él mismo construye desde la lectura, que es el escenario didáctico del Humanismo, y donde el lector y el libro se hacen universales. Gracias a la traducción, la práctica humanista de una *coincidentia oppositorum* se ha convertido en la forma de una biografía y en el significado de una escritura histórico-cultural.⁶

Bien visto, las sumas y acopios que el Inca Garcilaso de la Vega hace en la escritura de saberes, noticias, testimonios, refutaciones y memorias, se acrecientan en el espacio fecundo del Humanismo, que será el territorio inclusivo donde afincan también lo extraño y hasta lo extranjero. La traducción, dice Benjamin, es un medio de reconciliar la extranjería o extrañeza de las lenguas. En la operación intelectual más audaz de un escritor americano de su tiempo, Garcilaso de la Vega se remontó a la tradición latina y a la filología petrarquista para darle al Quechua, a una lengua oral americana, lugar en el archivo humanista. Esas sumas acrecentadas en la escritura ya no son sólo biográficas o étnicas, son la práctica de un modelo cultural de apropiaciones y recodificaciones donde lo complementario articula las partes disímiles y donde el debate trasatlántico es el principio crítico de lo moderno.

El hecho es que hay una extraordinaria genealogía filológica entre la declaración de Petrarca cuando editó la *Oratoria* de Quintiliano y la de Garcilaso cuando tiene entre sus manos el manuscrito del padre Valera, salvado del saqueo inglés de Cádiz en 1596. Petrarca dice haber recibido la copia de Quintiliano “discerptus et lacer” (menguada y rota), mientras que Garcilaso habla de “las reliquias que de sus papeles quedaron” y con paralela emoción los llama “papeles rotos”, que dice haber recibido del fraile sevillano Pedro Maldonado de Saavedra, quien “este año de mil y seiscientos lee Escritura en esta ciudad de Córdoba”. Uno y otro manuscrito han sido salvados de las llamas de la historia, cuya violencia el filólogo recusa, por amor de antiguallas y culto de papeles, restaurando, editando y traduciendo la elocuencia y la verdad.

Si el humanista entiende que la historia es un tratado de ejemplos y por eso un modelo del porvenir, es porque su reconstrucción de la historia es parte de la filología. De allí el valor no sólo documental sino heroico de los papeles salvados y restaurados. Esa nostalgia filológica no es un pasatismo sino la emoción ante lo precario del tiempo y la inmensidad de la tarea. Por lo demás, no son menos simétricos los lugares de enunciación: si Petrarca fustiga su presente y ensalza la antigüedad, Garcilaso restaura la grandeza solar perdida desde el claroscuro de su tiempo. Las diferencias,

sin embargo, son sutiles. Petrarca recupera las fuentes del Humanismo, su horizonte clásico; Garcilaso, en cambio, requiere de un intermediario que tiene los papeles casi quemados por el fuego del saqueo, pero no es cualquier testigo sino una autoridad religiosa, con lo cual sigue el laborioso sistema de verificaciones con que en su obra valida la información a través de mediaciones autorizadas. Es, después de todo, un mestizo de las Indias revelando la verdad como un palimpsesto. Pero además, la filología le sirve para confirmar que la historia no es sólo una de las *studia humanitatis* sino que ellas fundamentan la narración incaica y amplían, gracias a sus mismos instrumentos, los nuevos comentarios de los perdidos reyes, los de su linaje y lenguaje. También por ello asume el nombre de Inca Garcilaso de la Vega, rebautizando a su padre como hijo del Cusco, y designándose como el primer cusqueño español.

No menos intrigante es el paralelismo entre historia y fábula, que Garcilaso parece derivar de la definición de Cicerón, que situaba la historia entre la fábula y la argumentación. La historia, argumenta el joven aprendiz de historiador ante sus parientes maternos, viene de la escritura; pero los incas no la conocieron. Por lo mismo, si su historia está hecha de fábulas, su genealogía es un nuevo género: las “fábulas historiales”. El paralelismo clásico se ha convertido en una metáfora, en una audaz “construcción de lo comparable”,

tenso al interior de su propuesta y ligeramente oximorónica en el campo de los estudios; si bien, de acuerdo a la lección clásica, la verdad histórica también se debe a la persuasión narrativa.

Por lo demás, los “papeles rotos” de Valera están en latín y el Inca los traduce como información valiosa, aprovechándolos en varios puntos, como sabemos, y hasta le cede la palabra a su colega cusqueño en algunos capítulos. El traslado del quechua al latín y al español no es una reconstrucción o edición, sino que es un procesamiento inclusivo que hace de la traducción una nueva forma de interpretación histórica. Notablemente, la documentación es en sí misma interpretación, revelada como certidumbre desde un mecanismo de lectura palimpséstica, y validada por la autoridad de Valera, el sabio mestizo, muerto a consecuencia del saqueo de Cádiz, casi un mártir del nuevo humanismo atlántico. No menos interesante es advertir que la traducción no muestra ningún rasgo de estilo diferencial: las citas de Valera tienen el mismo lenguaje sumario y puntual del Inca Garcilaso. Ya en su tiempo, no faltó algún colega historiador, sospechoso de estas fuentes del Inca, que sugiriera que eran una invención suya. Pero aunque no hay razón para dudar de la fuente, es evidente que la traducción es una forma de reapropiación que confirma al traductor como intérprete. Por ello, la traducción no termina con la restauración

filológica de un documento sino que apenas empieza en esa primera escena del diálogo de diálogos que desencadena.

Por eso, en un capítulo central, dedicado a la prisión y muerte del Inca Atahuallpa en Cajamarca, Garcilaso le cede el relato a Valera (a una traducción) para cuestionar la validez de otra (la de Felipillo) como traductor intérprete de Pizarro. La mala traducción cometida por Felipillo no sólo convierte al episodio en una patraña sino que propicia la violencia. Y nos revela hasta qué punto el relato es una estrategia interpretativa. Para desplazar el valor que los demás cronistas le han dado a la escena original de la conquista del Perú, el Inca incluso afirma que en el Cusco la interpretación es otra, contra Atahuallpa y a favor de Huáscar, versión acorde con su cusqueñismo y su cuestionamiento de la legitimidad del último Inca.

Sin embargo, al verificar todos los testimonios de los hechos de Cajamarca, llegué a la conclusión de que Garcilaso construyó una interpretación de orden cultural (como Guaman Poma postulará otra, de orden mítico, pero simétrica a la del Inca). Esa interpretación sostiene que la violencia fue un malentendido, un subproducto desenfrenado del desentendimiento entre españoles e incas, propiciado por la mala traducción de Felipillo. En un rasgo mayor de su humanismo americano, el Inca Garcilaso no se resigna a una genealogía de la violencia y construye un modelo de

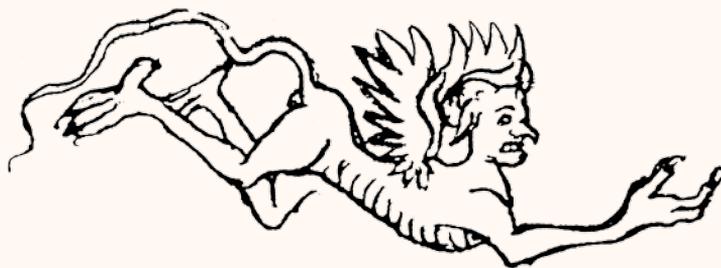
leerla que permite procesarla y descartarla. Incluso llega a decir que encontró al mismísimo cura Valverde, quien le confirmó que el Inca no había arrojado el libro. Por un lado, la versión mediada del Inca no peca por inverosímil: los mismos testigos presenciales difieren en sus testimonios. Por otro, los cronistas que no estuvieron presentes lo juzgan de modo diferente, y hasta hay quien no cree que al arrojar el libro el Inca cometiera sacrilegio pues no sabía qué era un libro; la conquista, por lo mismo, no se podía justificar por ese episodio. Garcilaso parece creer que no hubo conquista, o al menos, que la violencia no fue necesaria. Los indios esperaban por la palabra de Dios que sólo se puede recibir por la enseñanza y desde el providencialismo cristiano toda violencia resultaba errada. Se diría que Garcilaso no se resigna a considerarse como víctima, no es un sujeto “subalterno” sino un agente que construye la agencia resolutive de su propia legitimidad. Nunca la filología humanista había ido tan lejos como en estas artes americanas de traducir la violencia como un documento enmendado. Esas sumas tramadas por la complementariedad sustentan la cultura de los mestizos, que es el horizonte de expectativas donde se levanta otro diálogo. El Inca Garcilaso de la Vega imagina a sus lectores y, muy probablemente, los suscita. Hijos de la escritura, construyen la filosofía política de su propia geotextualidad. El Inca escribe desde la

perspectiva de esa lectura, que despliega su sutileza y reordenamientos entre los pisos ecológicos de la nueva cultura.

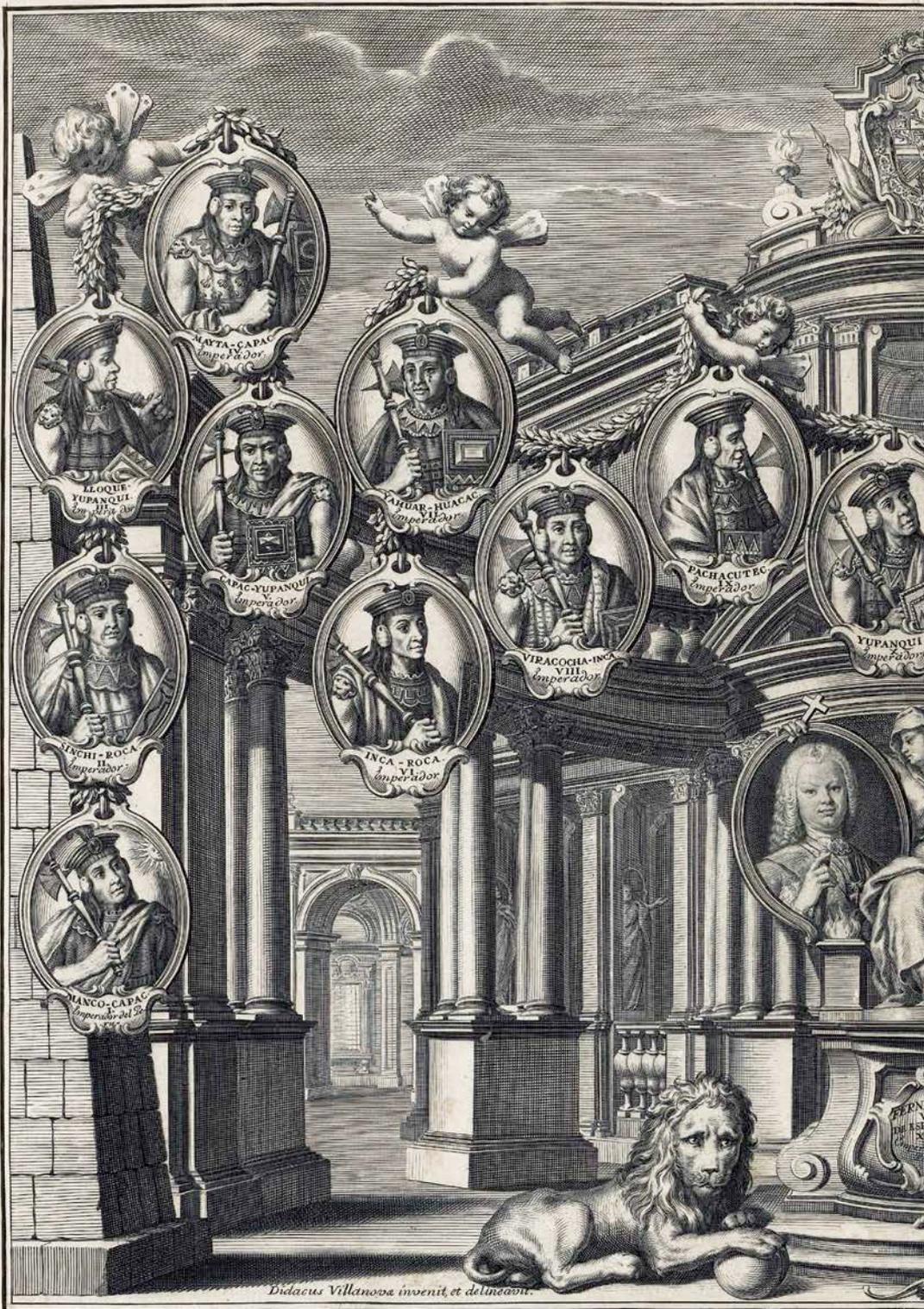
Termino con un recuerdo. La primera vez que visité la casa del Inca Garcilaso, en Montilla, tuve la nítida sensación de estar ingresando a una casa cusqueña, y me dije: ahora entiendo que Garcilaso no fue nunca un exiliado porque vivió en su casa paterna, en este Cusco de Montilla. Pero ya en el patio, ante la vasta cocina,

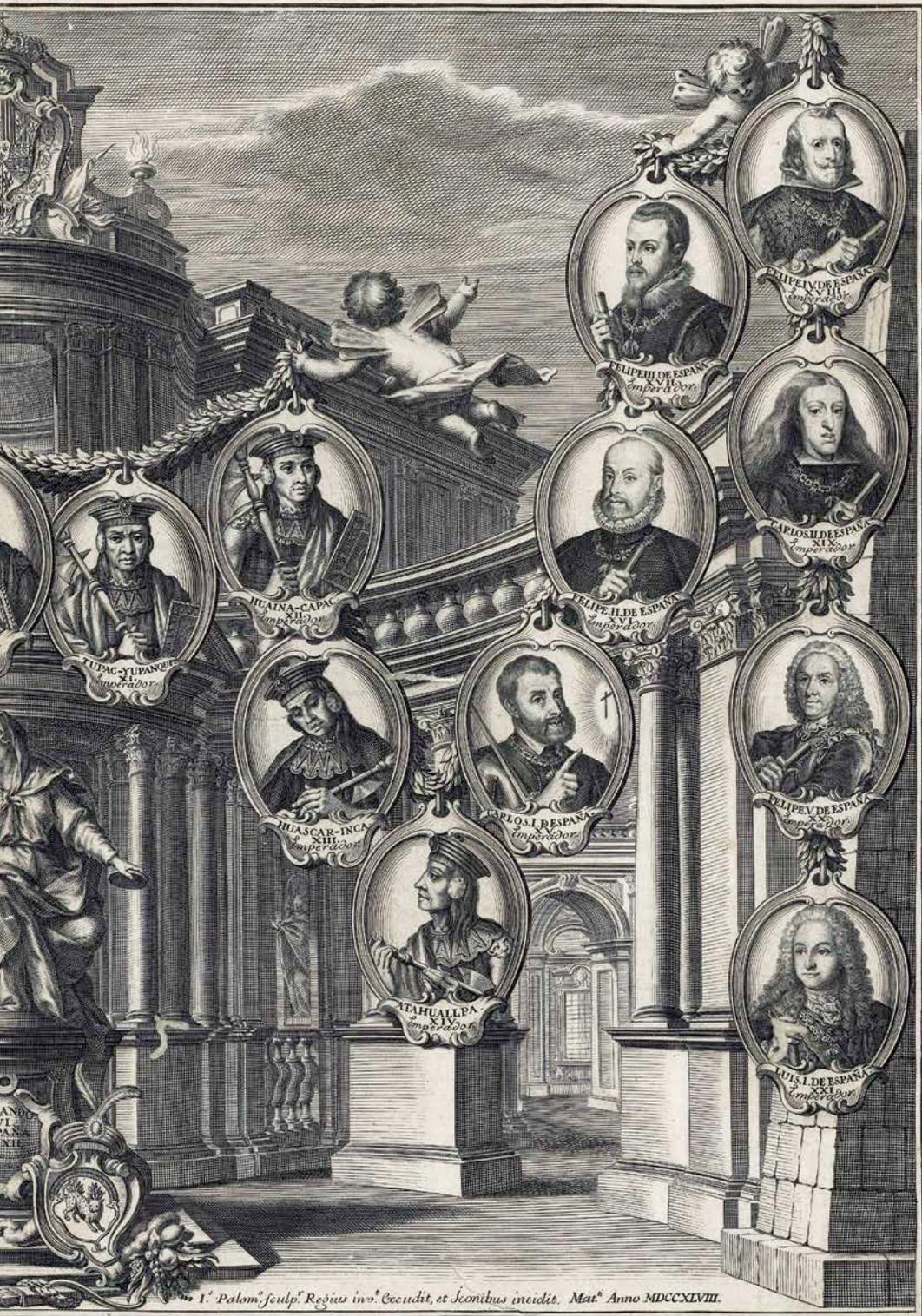
me di cuenta de que, en verdad, las casas del Cusco eran construcciones andaluzas, de dos plantas, amplio patio y caballerizas. O sea que el Inca vivió, complementariamente, en Montilla del Cusco, en su casa materna. Lo cual permite concluir que, en el polisistema de la migración, donde esté un peruano está el Perú.

F I N.



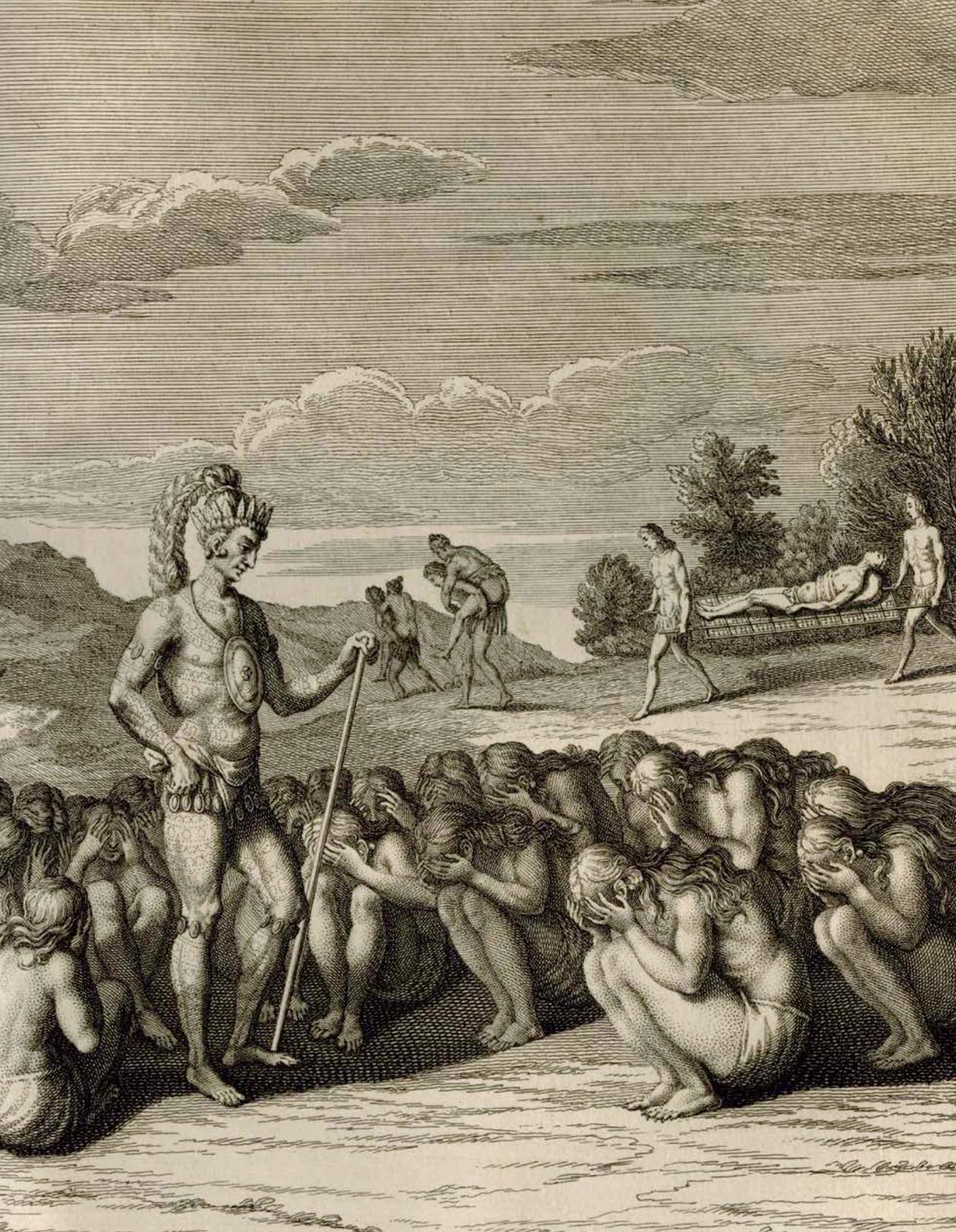
1. Carmen Bernand, "Actualidad del Inca Garcilaso", en *La torre del Virrey, Revista de Estudios Culturales*, Valencia, L'Eliana, nro. 4, invierno 2007/8, pp. 96-99.
2. José Antonio Mazzotti, *Coros mestizos del Inca Garcilaso. Resonancias andinas*, Lima, Fondo de Cultura Económica, 1996. Christian Fernández, *Inca Garcilaso: imaginación, memoria e identidad*, Lima, UNMSM, 2004.
3. Paul Ricœur, *Sobre la traducción*, traducción y prólogo de Patricia Wilson, Buenos Aires, Paidós, 2005.
4. Ángel Alcalá (ed.), *El proceso inquisitorial de Fray Luis de León*, Consejería de Cultura y Turismo de la Junta de Castilla y León, 1991.
5. Peter Russell, *Traducciones y traductores en la península ibérica*, Barcelona, Universidad Autónoma de Barcelona, 1987. Véase también: Nelson Cartagena (ed), *La contribución de España a la teoría de la traducción. Introducción al estudio y antología de textos de los siglos XIV y XV*, Madrid, Iberoamericana, 2009.
6. Max Hernández, *Memoria del bien perdido: conflicto, identidad y nostalgia en el Inca Garcilaso de la Vega*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, Biblioteca Peruana de Psicoanálisis, 1993.





I. Paton, sculp. Regius inu. Occidit, et Iconibus incidit. Mat. Anno MDCCXLVIII.





El Inca y el inglés

por Ronald Wright

Cuando murió mi abuelo, en los años sesenta, una primera edición inglesa de *The Royal Commentaries of Peru*, traducida en 1688 por Sir Paul Rycaut, fue encontrada en su departamento de Londres.¹ El libro había caído en el olvido, confinado hacía mucho tiempo al último cajón, abajo de cajas de cigarros carcomidas por gusanos y reliquias de la época victoriana. Consciente de mi fascinación infantil por los incas, mi tío Martin hizo restaurar la encuadernación y me dio el libro de Garcilaso a mí. La única pista de su proveniencia era el nombre del editor, un tal Christopher Wilkinson, con sede en el pub Black Boy en Fleet Street. Wilkinson también era el apellido de mi abuelo, así que es muy posible que la obra maestra del Inca haya estado en nuestra familia desde el día en que salió de la imprenta.

Aunque la de Rycaut fue la primera versión en inglés (medianamente) completa de los *Comentarios Reales*, varios capítulos abreviados ya habían sido incluidos por Samuel Purchas en su compendio de 1625, *Hakluytus Posthumus, or Purchas his Pilgrimes*. El objetivo de Purchas era

fomentar el gusto de Inglaterra por el imperio ultramarino a través de relatos exóticos, en especial aquellos que revelaran las faltas morales de otras potencias europeas. Las narraciones españolas sobre la riqueza y las maravillas del Nuevo Mundo eran atractivas y, junto con el auge del puritanismo y la Guerra Civil inglesa, ofrecían un terreno propicio para la propaganda anticatólica. Mientras Gran Bretaña trataba de reconstruirse como un estado protestante y constitucional con sueños imperiales, la “leyenda negra” de las atrocidades españolas servía para “emblanquecer” las acciones inglesas en América que, en rigor de verdad, no eran mucho mejores —véase la quema en vida de 600 mujeres y niños pequod en Connecticut en 1637.

La obra de Bartolomé de las Casas tuvo un peso especial puesto que era un repudio de los colonizadores españoles por uno de los suyos. Pero incluso él no podía competir con la autoridad y el atractivo del bicultural Garcilaso, que había sido criado en Cuzco por su madre de la realeza Inca, Palla Chimpu Ocllo, sobrina del gran emperador Huayna Cápac. El Inca

Garcilaso daba una visión desde adentro de una gran civilización del Nuevo Mundo. El imperio de Cuzco, el Tahuantinsuyo o “Las cuatro regiones”, se desplegaba desde el sur de (en la actualidad) Colombia pasando por Ecuador, Perú y Bolivia hasta el centro de Chile y el oeste de la Argentina; sólo la China de la dinastía Ming era más extensa en ese momento.

Aunque Garcilaso parece haberse enorgullecido tanto de su sangre española como inca, su visión benévola del Imperio inca, que equiparaba al Romano, insinuaba que ambos habían claudicado ante invasores bárbaros. Habiéndose mudado a España a los veinte años, leído profusamente y escrito varias obras de elegante prosa, el Inca Garcilaso contaba con los dones retóricos para presentar al mundo de su pueblo materno de una forma que los lectores europeos podían admirar y entender. Al retratar a los Incas como soberanos utópicos que aportaban ley y orden y cuidaban a sus súbditos —nada muy alejado de la realidad— evocó a pensadores como Platón, Moro y Montaigne. A su vez, sus *Comentarios* influyeron, plausiblemente, en las ideas acerca del contrato social de John Locke (que tenía una traducción francesa de 1633) y, más tarde, en Rousseau.

El Inca Garcilaso alcanzó una amplia audiencia en la Inglaterra del siglo XVII. Mientras la mayor parte del teatro fue prohibido durante la adusta dictadura de Oliver Cromwell, William Davenant

se dio cuenta de que podía esquivar problemas representando “mascaradas musicales” en lugares alejados. Basándose en la edición francesa de Garcilaso y en *Las lágrimas de los indios* de John Phillips, el sobrino de Milton, Davenant, aprovechó la guerra de Cromwell con España para poner en escena *La crueldad de los españoles en el Perú* (1658). En líneas generales, siguió la estructura de Garcilaso, comenzando con Perú en su antigua gloria, hasta llegar a la guerra civil Inca y a la sangrienta conquista de Pizarro. La obra termina con una fantasía en la que los ingleses liberan a los incas. La *Crueldad* de Davenant inspiró las obras del Nuevo Mundo de John Dryden, mejor escritas pero todavía más fantasiosas: *La reina india* (1664, con Robert Howard) y *El emperador indio* (1665), dos grandes éxitos de la época de la Restauración. El principal villano en *El emperador*, ambientado en la conquista de México, es Francisco Pizarro, quien nunca estuvo allí. Pero este Pizarro tortura al azteca Moctezuma y se queja: “Cuan perversamente nos ha negado su riqueza / y con qué sigilo escondió su oro de manos cristianas”. El verdadero Pizarro, que torturó a más de un inca y al menos a una reina en Perú, probablemente haya dicho algo parecido.

El éxito de estas obras, que aparecieron mucho antes que la traducción completa de los *Comentarios Reales* de Rycaut, bien puede haber llevado a Christopher Wilkinson a encargarse del libro; debe haberse

THE
Royal Commentaries
OF
P E R U,
IN TWO PARTS.

THE FIRST PART

Treating of the Original of their *Incas* or *Kings*: Of their Idolatry: Of their Laws and Government both in Peace and War: Of the Reigns and Conquests of the *Incas*: With many other Particulars relating to their Empire and Policies before such time as the *Spaniards* invaded their Countries.

THE SECOND PART

Describing the manner by which that new World was conquered by the *Spaniards*. Also the Civil Wars between the *Picarrists* and the *Almagrians*, occasioned by Quarrels arising about the Division of that Land. Of the Rise and Fall of Rebels; and other Particulars contained in that History.

Written originally in *Spanish*,
By the *Inca GARCILASSO DE LA VEGA*,

And rendred into *English*,
By Sir *PAUL RTCAUT*, Knight.

L O N D O N,
Printed by *Miles Flesher*, for *Jacob Tonson* at the *Judge's-head* in
Chancery-lane near *Fleetstreet*, 1688.

vendido bien, dado que sobreviven muchas copias como la mía. Pero en el siglo siguiente, mientras el poder de España menguaba, sus colonias fueron desapareciendo del interés público. Los británicos miraban más hacia el Lejano Oriente, especialmente después de haber perdido la mayor parte de sus territorios en América del Norte. En *La riqueza de las naciones*, publicado en 1776, Adam Smith tiene mucho para decir acerca de las minas hispanoamericanas de plata y oro, pero desestima los relatos acerca de las civilizaciones nativas que las habían desarrollado primero (y cuyos descendientes aún eran forzados a trabajarlas) por considerarlos “en gran medida fabulosos”.

Esta postura cambiaría con el auge de la arqueología y la investigación moderna en los siglos XIX y XX. Junto con cronistas españoles tempranos como Cieza de León, el Inca Garcilaso fue una fuente central para la *Historia de la conquista de Perú* (1847) de William Prescott. Cuando John Hemming escribió su magnífica *Conquista de los Incas* (1970), también se basó en contemporáneos de Garcilaso cuyos escritos, desconocidos en tiempos de Prescott, habían salido a la luz tras siglos de olvido. Entre ellos se encuentran *Nueva corónica y buen gobierno* de un noble de Huamanga, Felipe Guaman Poma de Ayala (principios de 1600) y la *Relación de la Conquista del Perú y hechos del Inca Manco II* (1570) de Titu Cusi Yupanqui, penúltimo rey

del estado inca libre, que se resistió a la conquista durante los cuarenta años posteriores al derrocamiento de Atahualpa.

Garcilaso termina su obra con el asesinato del último rey independiente, Tupac Amaru (que era su primo), en 1572. La línea real inca no se terminó allí. Los hijos de Tupac Amaru murieron jóvenes, tal vez víctimas de algún crimen, pero su hija se casó con un miembro de la familia Condorcanqui, una familia de la nobleza local que vivía en el altiplano al sur de Cuzco.

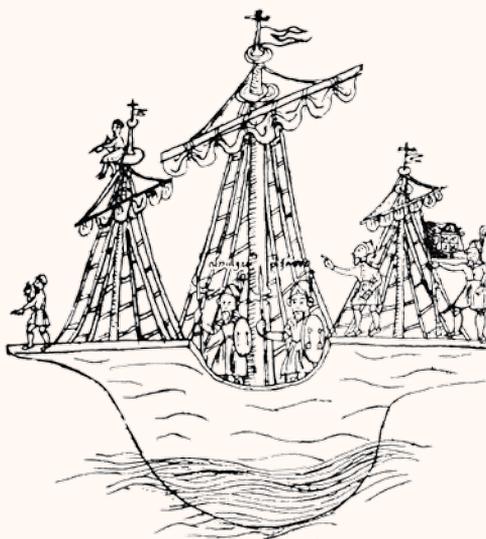
Durante los siguientes dos siglos, España empleó a estos nobles para gobernar a los campesinos indígenas y reclutar trabajadores para las minas. Mientras la población de Perú se recuperaba lentamente de las plagas y las guerras de los tiempos de la conquista, la cultura y el nacionalismo inca revivieron con la ayuda de los *Comentarios Reales* de Garcilaso, tan ávidamente leídos por los incas ilustrados que fueron prohibidos por los españoles. El descontento creció, inflamado por la suba de los impuestos y las demandas laborales. También fueron importantes las creencias mesiánicas acerca de que un rey inca liberaría al mundo andino.

En 1780 un descendiente directo de Tupac Amaru, José Gabriel Condorcanqui, se autoproclamó Inca Tupac Amaru II e inició una revuelta que sacudiría a los Andes por tres años. Aunque la rebelión fracasó, este atávico Inca puso en evidencia la fragilidad del imperio español y aceleró

su disolución, acontecida una generación más tarde. Tupac Amaru II, su mujer y otros líderes fueron decapitados en Cuzco; personalidades menos relevantes fueron enviadas a España; muchos murieron por los malos tratos recibidos en el camino o naufragaron. Sin embargo, el medio hermano del Inca, Juan Bautista Tupac Amaru, sobrevivió a cuatro décadas de exilio para ser recibido en 1820 por –una futura– Argentina, recién independizada. Bajo el “Plan Inca” de 1816, Manuel

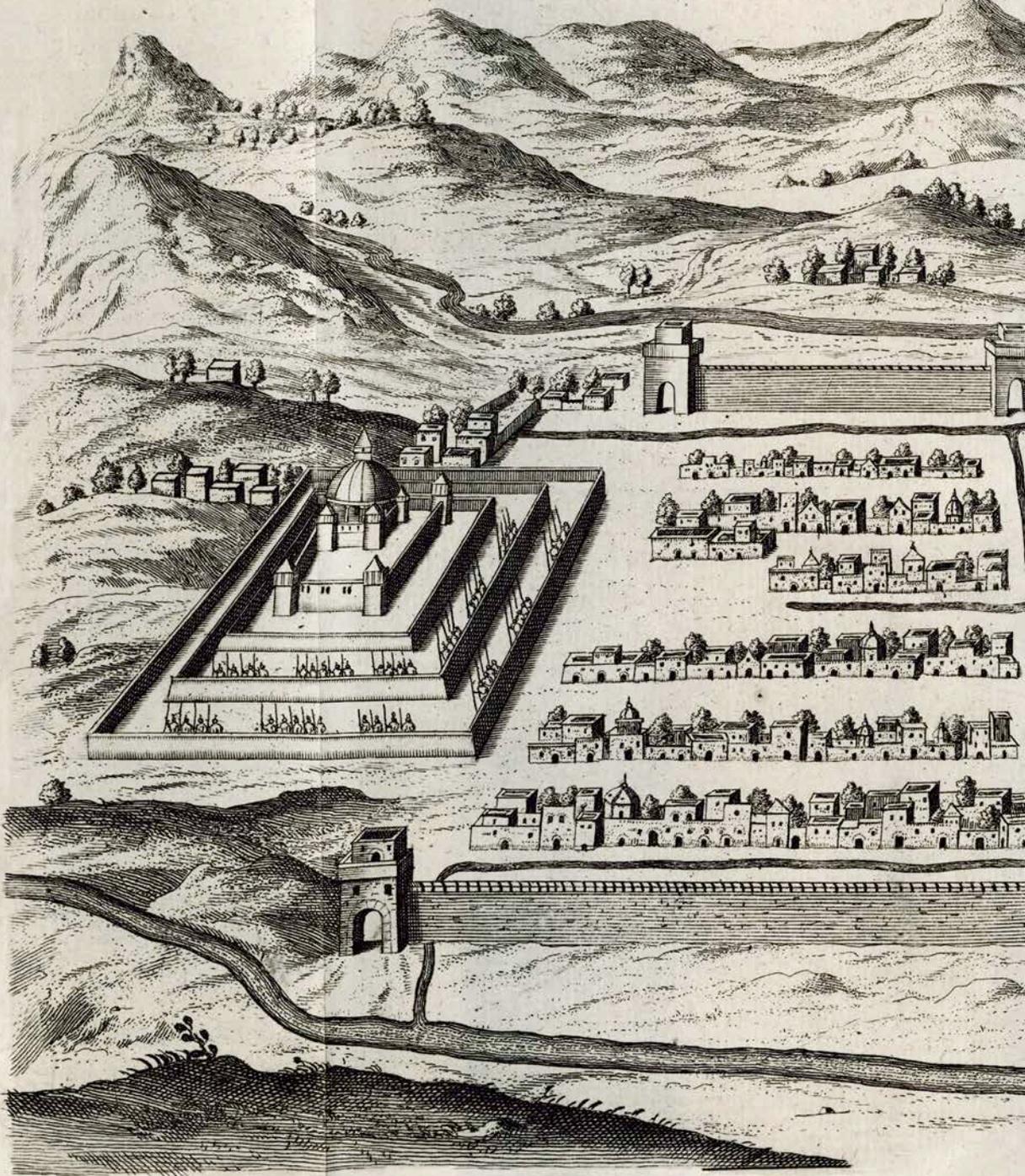
Belgrano y otros libertadores habían propuesto que las Provincias Unidas en Sud América se convirtieran en una monarquía constitucional unificada con un rey inca y capital en Cuzco. Juan Bautista fue propuesto para el trono. Si el republicanismo no hubiera prevalecido, el último de los Tupac Amaru, descendiente del primo de Garcilaso, podría haberse convertido en el rey de Sudamérica.

F I N.

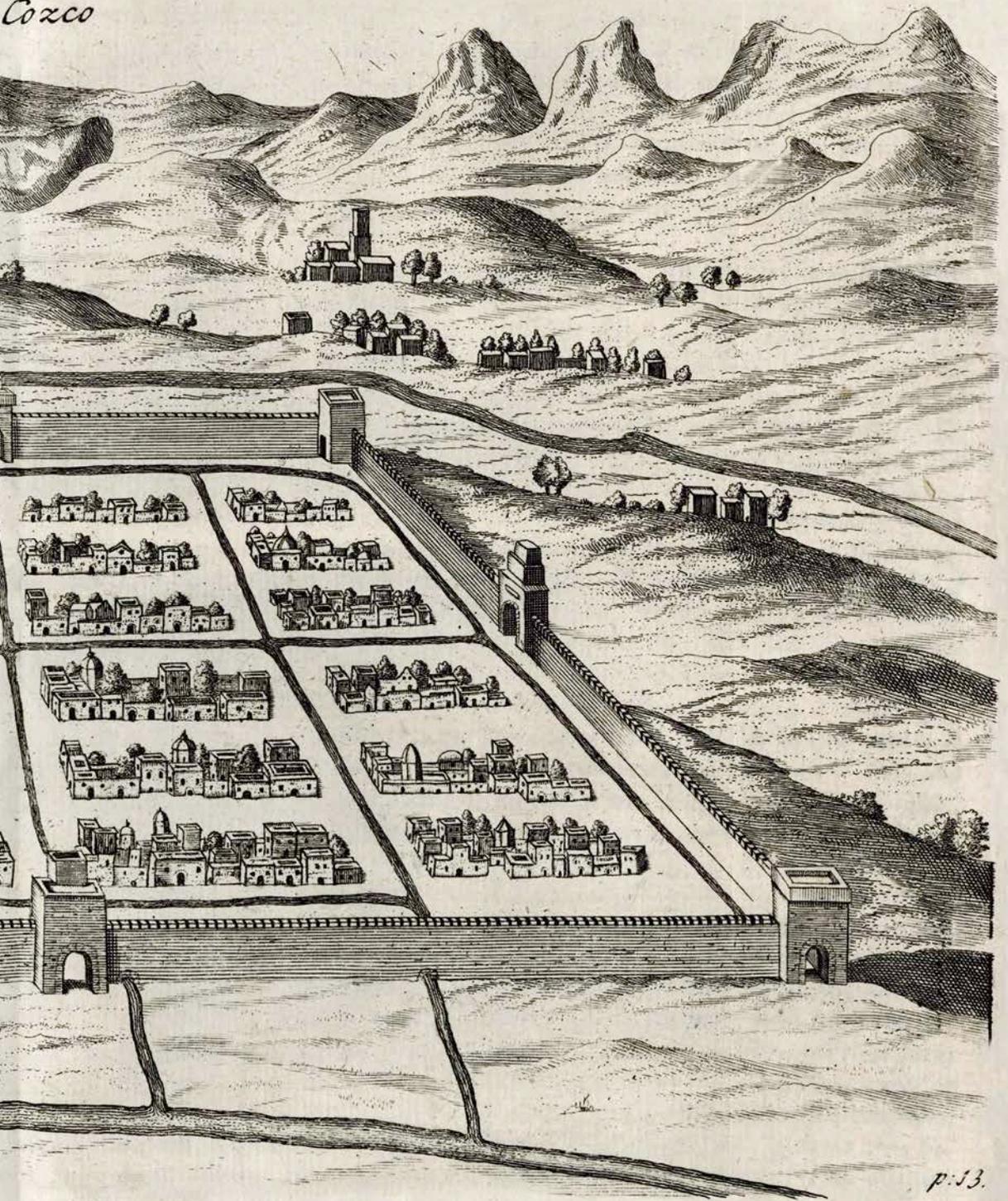


1. Traducción del inglés: Eugenia Santana Goitia.

The City of



Cozco





PRIMER DEGENERACIÓINS⁰ VARIVIRACOCH^A

48

una primer yn de teey no



uaxiuxacocho
uarmi

eneste teey no
delas yns

uaxi

Nueva introducción a la *Nueva Corónica y Buen Gobierno* y su teoría sobre el fin de la historia

por Rolena Adorno



Desde Santiago de Chipao, en la provincia de Lucanas en el sur de los Andes peruanos, Felipe Guaman Poma de Ayala informó al rey Felipe III de España, en una carta fechada el 14 de febrero de 1615, que acababa de terminar de escribir una “corónica o historia general”. Contenía, según sus palabras, todo lo que le había sido posible descubrir acerca de la historia andina y el gobierno español en los Andes. Agregó que, si el soberano se lo pidiera, le daría mucho placer enviarle su obra. En las mil doscientas páginas, cuatrocientas de las cuales contienen dibujos realizados por el mismo autor, la crónica de Guaman Poma cumplía dos propósitos principales: presentar ante el rey una relación de la antigua sociedad andina, desde el comienzo de los tiempos hasta el reinado de los incas, e informar al monarca acerca de la profunda crisis en que la colonización española había sumido a la sociedad andina. Guaman Poma eligió como título de su obra *El primer nueva corónica y buen*

gobierno, es decir, una “nueva crónica” de la historia andina y un tratado sobre el “buen gobierno” o deseada reforma gubernamental del Perú virreinal.

En esta oportunidad quiero ofrecer aquí una “nueva introducción” a la obra. No será novedosa en todos sus aspectos pero en algunos sí. Por un lado, voy a tratar de corregir lugares comunes errados que forman parte de lo que el gran etnólogo John V. Murra siempre llamaba “la sociología de la información equivocada” (*the sociology of misinformation*). Por otro, quiero agregar nuevos datos e interpretaciones de la obra.

Uno de los primeros hallazgos documentales sobre la vida de Guaman Poma fue el descubrimiento de la carta que acabo de citar, que encontró el Dr. Raúl Porras Barrenechea en el Archivo General de Indias de Sevilla. Fue publicada enseguida –en 1945– por el Dr. Guillermo Lohmann Villena en la *Revista de Indias*, y se encuentra hoy en facsímil y también en una

nueva transcripción en el sitio de Guaman Poma de la Biblioteca Real de Dinamarca.¹ Pero, ¿cuáles son los otros residuos de la trayectoria vital del cronista andino? Para todo lo fundamental, tenemos que comenzar en la Biblioteca Real de Copenhague. Al hacerlo, quisiera dirigirme a algunas inquietudes expresadas últimamente con más o menos frecuencia. Muchas veces se ha hablado de su obra manuscrita como “ocultada” o “perdida”. ¿Fue así? No. Estas premisas son erradas. La cantidad de materiales acumulados es siempre vasta. Por ejemplo, la carta mencionada forma parte de un legajo de la Audiencia de Lima del Archivo General de Indias, y un legajo suele ser, en sí, enorme; contiene docenas de documentos manuscritos. ¿Oculta?, no más que cualquier otro documento entre los miles y miles archivados. ¿Perdida? No precisamente.

La obra de Guaman Poma se conoce por el manuscrito autógrafo que ha reposado en la biblioteca de los monarcas daneses desde la década de 1660, es decir, menos de sesenta años después de haberlo terminado y despachado su autor a la corte del rey Felipe III en España.² Llegó a Dinamarca durante el reinado de su hijo Felipe IV. Con el pasar del tiempo el manuscrito despertó el interés de uno u otro director de la Biblioteca Real danesa, sobre todo en el siglo XVIII, cuando uno de ellos, el Dr. Daniel Gotthilf Moldenhawer, que dirigió la biblioteca desde 1788 hasta 1823,

quiso publicar selecciones de los tesoros de la colección, siendo uno de los principales la *Nueva corónica y buen gobierno*. Sin embargo, la existencia de la *Nueva corónica* sólo llegó a conocerse por el público erudito y especializado a partir de 1912, en el Congreso Internacional de Americanistas celebrado en Londres. Digo 1912 en vez de la fecha acostumbrada de 1908. ¿Por qué? Porque cuando el director de la biblioteca de la Universidad de Göttingen, el egiptólogo Richard Pietschmann, dio noticia de la obra en 1908, en una publicación científica de la Real Sociedad de Göttingen, el público erudito no le hizo caso. La única excepción fue la del estudioso inglés Sir Clements Markham, que le dedicó algunas páginas en su *Los incas del Perú (The Incas of Peru)*, de 1910. Por eso el presidente de la Sociedad Internacional de Americanistas le rogó a Pietschmann que volviera a anunciar su hallazgo en el Congreso de Londres de 1912. Tengamos en cuenta dos cosas: primero, el hecho de haber sido conservada la *Nueva corónica y buen gobierno* en las colecciones reales danesas desde medio siglo después de su llegada a la corte española y, segundo, la dificultad, durante las primeras décadas del siglo XX, de despertar interés en el hallazgo. Esto constituye un primer paso en esta “nueva introducción”.

Uno de esos momentos claves fue 1936, cuando el Dr. Paul Rivet, del Instituto de Etnología de la Universidad de París, con la colaboración de la Biblioteca Real de

Copenhague, publicó una edición facsímil del manuscrito. En teoría, la *Nueva corónica* empezó a conocerse desde entonces como una fuente importante de información sobre instituciones económicas, políticas y sociales andinas. Sin embargo, la comunidad académica tardó mucho en apreciarla plenamente, por dos razones: la dificultad de lidiar con la letra de Guaman Poma y la caracterización de la obra como evidencia de la “pura behetría mental” de su autor o de “la confusión y el embrollo de sus ideas y noticias”. Fue Murra quien trató de estimular interés entre los eruditos y, para hacerlo, publicó en la revista *Natural History*, en 1961, un artículo en dos entregas que todavía se puede leer con provecho.³ No sólo por los datos que aporta sino también por el gran significado que Murra siempre atribuía a la obra. No obstante, el aprecio de la misma, no como fuente de información etnográfica sino en reconocimiento de sus valores interpretativos, artísticos y retóricos, hubo de esperar hasta la década de 1970. A partir de entonces se han estudiado los méritos internos de la obra y su valor como el testimonio de un hombre andino autodidacta que manejaba, con sorprendente esmero, conceptos tradicionales andinos y modelos europeos de expresión literaria y jurídica, entrelazándolos en una síntesis tan intrincada como coherente.⁴

En cuanto a ediciones de la obra actualmente disponibles, contamos con las de Franklin Pease, John V. Murra y Rolena

Adorno, con la colaboración de George L. Urioste, todas publicadas en los años ochenta, y la de Pease con Jan Szeminski, de 1993. Gracias a la iniciativa de la Biblioteca Real de Copenhague y a la labor del director de su Departamento de Manuscritos y Libros Raros, Ivan Boserup, desde 2001 el manuscrito completo de la *Nueva corónica y buen gobierno* se encuentra a disposición del lector en forma digital; desde 2004 está acompañado de la transcripción que realicé junto con John Murra y corregí junto con Ivan Boserup. Contiene numerosos instrumentos de lectura. Todos estos elementos aparecen en una forma que responde a las búsquedas de palabras y conceptos.

¿Qué sabemos de la personalidad de Guaman Poma? Su personalidad jamás la podremos conocer, por supuesto. La personalidad, la intimidad de una persona, es inasequible. También lo es la espiritualidad de la persona. Si aceptamos estos principios, podemos apreciar, sin embargo, lo mucho que conocemos sobre nuestro autor. Lejos de constituir una excepción o un “misterio”, la vida itinerante de Guaman Poma ejemplifica la de centenares de personas andinas de su generación e incluso de generaciones posteriores.

La trayectoria vital de Guaman Poma se conoce a través de su obra y de otros documentos.⁵ Contamos con dos en particular: el legajo que contiene sus peticiones en reclamo de tierras en el valle de Chupas en la región de Huamanga y los dibujos que

realizó para el manuscrito de la historia de los incas del fraile mercedario Martín de Murúa. Sus peticiones se encuentran digitalizadas en el sitio de Guaman Poma en la Biblioteca Real de Dinamarca, gracias a la generosidad del Monseñor Elías Prado Tello y sus herederos, en particular su sobrino, el Dr. Alfredo Prado Prado, por haber puesto a disposición de los investigadores el precioso manuscrito que formaba parte de su archivo familiar, desde el siglo XIX. El primer manuscrito de Murúa, cuyo hallazgo lo debemos al empeño y la persistencia de nuestro colega Juan Ossio, lo publicó Testimonio Compañía Editorial, en Madrid en 2004, en forma facsimilar, acompañado por un tomo de estudios de Ossio.

Según sus propias declaraciones, Guaman Poma nació después del tiempo de los incas, y afirmó tener ochenta años de edad en el momento en que acabó su obra. A pesar de que es poco probable que sus cálculos sean precisos, podemos situar aproximadamente el período de su nacimiento entre mediados de 1530 y mediados de 1550 y el de su muerte, después de 1615. Gracias a las investigaciones de Pablo Macera, podemos afirmar que Guaman Poma era descendiente de *mitmaqkuna*, o miembros de una comunidad étnica enviados con privilegios especiales por el inca para colonizar una nueva área conquistada. Sus antepasados eran originarios de Huánuco, en la cordillera de lo que hoy es el centro de Perú, desde donde migraron para

instalarse en Huamanga (hoy Ayacucho) en el siglo XV. Tras la llegada de los españoles al Perú en 1532, el prestigio y el estatus de los *mitmaqkuna* decayeron, ya que estos descendientes de los embajadores colonos precolombinos, que representaban el poder y el prestigio del inca y cumplían con su misión imperial, fueron vistos en la época virreinal como gente advenediza, como migrantes y “forasteros” en los territorios en que habitaban desde hacía más de un siglo. La herencia *mitmaq* de Guaman Poma explica por qué el cronista identificaba el origen de sus ancestros con Huánuco, y al mismo tiempo ubicaba su legado familiar y su propia historia en las áreas de Huamanga y Lucanas. Documentos de fines del siglo XVI, sumados a documentación topográfica, institucional y etnológica, confirman estas aseveraciones. El escenario de los recuerdos juveniles de Guaman Poma y de sus litigios en defensa de sus propiedades heredadas, fue la nueva ciudad colonial de Huamanga, en donde probablemente había nacido.

Aproximadamente a ciento sesenta kilómetros hacia el sur, dentro de la jurisdicción colonial de Huamanga, se encuentra la provincia de Lucanas. En dicha zona, Guaman Poma trabajó como asistente del inspector eclesiástico Cristóbal de Albornoz en su campaña de “extirpar idolatrías”, hacia el final de la década de 1560. Según su propio testimonio, Guaman Poma retornó allí como funcionario de la administración

ELI O VENO INGA PACHACUTIING

INPAIQVI



Reynobas

ta chile y se to

dasucor se llerca

pachapari

colonial hacia fines de la década de 1590 y se instaló después de 1600.

El segmento de la vida de Guaman Poma que se conoce mejor, a través de fuentes externas a su obra, es el período de seis años que corre desde 1594 hasta 1600. En ese momento, sirvió como intérprete y testigo en procesos legales en Huamanga que confirmaban títulos de tierra e implementaban los reglamentos que resultaban de las redistribuciones forzadas de comunidades andinas dictaminadas por el virrey Toledo. Al mismo tiempo, Guaman Poma litigaba para defender ante la Real Audiencia de Lima sus propios intereses y los de su familia sobre las mencionadas tierras en el valle de Chupas, a sólo unas pocas leguas de la ciudad de Huamanga. Durante este mismo período, Guaman Poma trabajó para fray Martín de Murúa ilustrando con dibujos la primera versión de su historia del Imperio incaico. Existen dos. Aunque la primera lleva en la portada la fecha de 1590, sabemos que Murúa la terminó hacia 1596. Actualmente forma parte de la colección privada de Sean Galvin, del Condado de Meath, en Irlanda. La segunda versión de su historia de los incas, terminada después de 1613 –aunque este sea el año que se consigna en su portada–, se conserva en el Museo J. Paul Getty en Los Ángeles, California. Entre los años de 1596 y 1600, Guaman Poma ilustró la primera de estas versiones –el manuscrito Galvin– con unos ciento doce dibujos pintados con

acuarela. El fraile mercedario y el futuro cronista indio se separaron en aquel año. Posteriormente, Murúa emprendió la elaboración de la segunda versión de su obra (el manuscrito Getty). Ya no contó con la colaboración de Guaman Poma, pero aprovechó cuatro de las acuarelas que provenían de la primera versión. Tres de estas son de mano de Guaman Poma. Por su parte, y con posterioridad a 1600, Guaman Poma trabajó independientemente en la creación de su propia obra. Otra razón por la cual llamó “nueva” a su crónica, parte de su yuxtaposición –y oposición– a aquella que había ilustrado para Murúa.

En 1600, año crucial para Guaman Poma, perdió definitivamente sus batallas legales por la posesión de las tierras del valle de Chupas. Después de haber defendido con éxito, en la misma Audiencia Real de Lima, sus derechos como propietario de tierras ancestrales huamanguinas, fue vencido en pleitos en Huamanga por sus enemigos, los Chachapoyas, que convencieron a las autoridades de que Guaman Poma era “advenedizo” a las tierras que reclamaba y además “impostor” en cuanto a sus pretensiones de nobleza andina. En consecuencia, a Guaman Poma se le impuso la pena de doscientos azotes en la plaza pública y se lo condenó a un exilio de dos años que había de mantenerlo, por lo menos, a seis leguas de la ciudad de Huamanga. De esta sentencia sabemos únicamente lo concerniente al destierro, al cual se refiere sólo alusivamente en

la *Nueva corónica y buen gobierno*: Guaman Poma observó que había adquirido conciencia de la desintegración social andina –de que la sociedad autóctona estaba siendo virada “al revés”– cuando comenzó sus viajes, esto es, “en el año que andamos, de 160[0] y adelante” (872 [886]).⁶ En total, a raíz de estas recién recobradas fuentes, lo que mejor conocemos de Guaman Poma es su valor y su talento: su valentía al reclamar tierras ancestrales, lidiando por su devolución contra fuerzas superiores, su talento para desarrollar sus capacidades artísticas y concebir y ejecutar un proyecto intelectual de gran alcance.

Pasemos a considerar el significado de la obra: ¿Cómo se distingue de, o se compara con, obras de semejante índole? Hacia 1560 proliferaron tratados que a menudo se enfocaban en el antiguo régimen incaico y en la situación del Virreinato, y que tenían propósitos reformadores para una sociedad colonial peruana más justa en el futuro. La situación de la población nativa andina motivó la creación de muchas de aquellas obras; el inca desaparecido fue materia de otras. Irónicamente, los pobladores andinos de entonces no se vislumbraban en aquellos textos, aunque estaban presentes como informantes. Así, aunque se han podido conocer las preocupaciones e incertidumbres de los colonizadores españoles durante su primera centuria en los Andes, se ha desconocido la contraparte de esa visión, es decir, la perspectiva de los indígenas

andinos en el mismo período. La respuesta andina a lo sucedido en el Perú posterior a 1532 se encuentra disponible en una escasa cantidad de obras entre las cuales se destacan el testimonio oral transcrito del príncipe Tito Cussi Yupanqui (1570) y, más tarde, en escritos al estilo de las crónicas españolas, la *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú* (ca. 1613) de Juan de Santacruz Pachacuti Yamqui; la *Nueva corónica y buen gobierno* (1615) de Guaman Poma y la primera y segunda parte de los *Comentarios Reales de los Incas* (1609, 1617) del Inca Garcilaso de la Vega. De estos cronistas, sólo Garcilaso reconstruyó la historia desde la perspectiva de la herencia incaica. En cambio, aunque decía ser descendiente de los incas por línea materna, Guaman Poma se identificaba a sí mismo, por el lado de su padre, con la dinastía anterior a los incas, la de la región de Yarovilca Huánuco, que en la época incaica se incorporó al Chinchaysuyo, una de las cuatro partes del gran Imperio incaico: Tahuantinsuyo. La obra de Santacruz Pachacuti Yamqui, quien tampoco pertenecía a la realeza del Cuzco, representaba la tradición de los Collahuas, ya que era un *kuraka*, o señor, de aquel grupo étnico situado entre el Cuzco y el lago Titicaca, en la parte del imperio llamada Collasuyo. Dentro de este grupo, la *Nueva corónica y buen gobierno* de Guaman Poma se distingue por su extensísimo comentario sobre el virreinato en los tiempos que le tocaron vivir a su autor. Sin detenerme en sus críticas del

LA DEZÍMACOIA MAMA OCLLO



Reyno guano co

guas

llas atapillo

mama

régimen español colonial (es la parte de su obra que mejor se conoce, gracias a los dibujos), y en cuanto al significado de su obra, debemos preguntar: ¿lo reconocemos por su fidelidad a los datos históricos? No, el valor de la obra de Guaman Poma en cuanto historia es su manejo creativo de datos históricos, armándolos dentro de una estructura argumentativa que postula la ausencia de una conquista militar violenta del Perú para abogar, por eso, por la ausencia de una justificación para imponerse el régimen extranjero español. Pero, ¿no es su religión, la cristiana, la última justificación para la invasión extranjera y el asentamiento de su gobernación? No, según la argumentación de Guaman Poma, porque él relata cómo los andinos se habían cristianizado mucho antes, en la época apostólica. E incluso si se olvidaron del evangelio, conservaban siempre “una sombrilla del conocimiento de Dios”. En esto último Guaman Poma sigue sus lecturas de fray Luis de Granada, cuya doctrina estaba arraigada en la teología de Santo Tomás, según la cual se podía conocer al Creador a través de medios naturales (aquí el naturalismo aristotélico seguido por el dominico). Para Guaman Poma, la “idolatría” llegó a los Andes en una época tardía, la de los incas. ¿Cuáles eran las fuentes de sus ideas? Como vemos, las tradiciones orales andinas y también lo que estudiaba en las crónicas españolas y obras de devoción religiosa como las de fray Luis de Granada. En su totalidad, la obra de Guaman Poma

es una obra sintética, como hemos dicho, de una diversidad de tipos de fuentes, muchas de ellas contradictorias entre sí, pero armonizadas en el crisol de su proyecto.

¿Cómo trata Guaman Poma la relación entre indios, españoles y mestizos en su obra? Comencemos por el hecho de que debe haber sido conocido como un “indio ladino”, esto es, en la nomenclatura colonial, como alguien que era presumiblemente hábil en castellano, cristiano en sus creencias, e hispanizado en sus costumbres. Más allá de denotar una ostensible asimilación a la lengua española y a la religión cristiana, el término “ladino” connotaba valores negativos de mañoso y de no ser digno de confianza. Era un término aplicado por los europeos y criollos a los indios y negros africanos que mostraban algún grado de asimilación a los modos europeos. Por su valor negativo, Guaman Poma no lo empleó para identificarse a sí mismo. En efecto, hizo explícitas las connotaciones negativas del término y el inevitable estereotipo que generaba al mencionar que se burlaban de él y de otros compañeros suyos motejándolos de “ladinejos” o “santicos ladinejos”, esto es, de grandes e impertinentes habladores o conversos hipercelosos; en resumen, como indios indeseadamente entrometidos en los asuntos coloniales españoles. Así como “indio ladino” es un término mixto, igual fue la mezcla cultural y racial de la época en que vivió Guaman Poma. Al tratar de describir su situación

vital, inventé en el año 1987, a propósito de nuestra edición madrileña de la *Nueva corónica*, la expresión “zona de contacto”: “La obra de Guaman Poma [es] una apertura casi única para reconstruir la experiencia del indio ladino –el indígena que sabía español y vivía en la zona de contacto directo entre la temprana sociedad colonial española y la nativa”.⁷ Fue el libro de Mary Louise Pratt de 1992, *Imperial Eyes*, que hizo popular en inglés dicho término como “contact zone”. En aquella zona intermediaria y de contacto de razas y comunidades en que vivía Guaman Poma, no había divisiones tajantes como “español versus indio”. Para tener una idea de la complejidad del asunto, no hay que hacer más que contemplar las pinturas de casta, ese fenómeno artístico dieciochesco que ilustraba las muchas mezclas de razas y etnias producidas en las Américas. La actitud de Guaman Poma era tajante: el mestizaje sería la ruina del pueblo andino. Con respecto al tema del “buen gobierno”, Guaman Poma buscaba convencer al rey español de que interviniera y detuviera la destrucción de la sociedad andina que describía con el tópico del “mundo al revés”: las tradicionales jerarquías sociales estaban siendo desmanteladas, los andinos estaban siendo explotados en los campos y llevados a la muerte en las minas y, para escapar de un destino fatal, estaban huyendo a las ciudades donde adquirirían, insistió Guaman Poma, el disipado estilo de vida de bribones y prostitutas.

Una de las más grandes amenazas a la integridad del pueblo andino, según nuestro autor, era el rápido crecimiento de la población mestiza. A diferencia de los andinos nativos, los mestizos estaban exentos de pagar tributo a la administración colonial y estaban aumentando en número alarmante. Mientras tanto, la población étnica andina estaba declinando estrepitosamente. En conjunto, la violencia armada, la explotación de la mano de obra indígena, las enfermedades epidémicas y sobre todo el mestizaje a gran escala, llevarían a su fin, a los ojos de Guaman Poma, al pueblo andino.

Y con esto llego a la pregunta final: ¿en qué consiste el significado o, mejor dicho, la grandeza de su obra? La grandeza de su obra consiste en su valentía, ahora no la de su persona, como activista, peticionario y litigante, ni tampoco la de su rol escriturario de arbitrista que se auto-proclama consejero del rey. Su valentía y su audacia se suman en sus logros como intelectual y artista, en su capacidad para armar toda una visión –compleja y coherente– del mundo andino, su pasado, presente y futuro, que él resume en su magnífico mapamundi. Este es el meollo (y será la última conclusión) de mi “nueva introducción” a la *Nueva corónica y buen gobierno*. El mapamundi de la *Nueva corónica y buen gobierno* combina y celebra una gran constelación de imágenes e ideas (983-984 [1001-1002]).⁸ Guaman Poma construye gráficamente su

mapamundi, aprovechando la representación simbólica del espacio de la Europa medieval igual que la cosmología y cosmografía andinas. A la vez, coordina la imagen gráfica con su texto en prosa. Complementa la organización espacial del mapamundi pictórico con formulaciones de valor temporal: crucial es su conceptualización de tiempos pasados, “las edades del mundo” en la *Nueva corónica* y la de tiempos futuros, en el capítulo de “Conzederaciones” morales en el *Buen gobierno*. Al tomar en cuenta su coordinación verbal y visual, podemos descubrir en el mapamundi su propuesta profética. El enigmático mapamundi es el ápice de la obra, la culminación simbólica que resume y condensa la compleja visión de su autor. Presenta además su conceptualización profética del “fin de la historia”, es decir, el cumplimiento del destino histórico y trascendental de “las Indias del Perú”.

Insisto en que esta no es una visión utópica, como tan frecuentemente se ha postulado. La visión de Guaman Poma es mucho más compleja y matizada pero al final contundente. Repito: no es una visión utópica sino que –muy por el contrario– es el registro de una mancha histórica que no se puede borrar y de un futuro que nunca puede ser lo que sólo en algún momento del pasado (antes de la llegada de los españoles) pudo haberse proyectado. Su obra es única: no hay nada comparable entre los cronistas españoles, criollos, mestizos o indígenas de su época.

Veamos cómo lo logra, comenzando por los elementos de la página siguiente.

Una sirena parece saludarnos con la mano. Cerca de ella, sobre la tierra, en el bosque del Amazonas, vemos pasearse un gran mono, un unicornio, un hombre salvaje peludo, y un hipogrifo, junto con otros animales. Hay, por arriba, peces que parecen ser alados y un gran “pez de espada”, como lo identifica Guaman Poma. Por abajo, hay dos carabelas conquistadoras, una de las cuales sale del puerto de Panamá, Portobelo. Vemos también una ballena, identificada como tal; tiene la cara y el cuerpo de uno de los gatos dibujados por Guaman Poma en otra oportunidad, pero con el detalle de las orejas convertidas en fuentes. Hay un animal que Guaman Poma identifica como “lobo”; querrá decir, lobo marino, o foca (*Cocha puma* o *açuka* en el diccionario de González Holguín). En fin, vemos en su redondez el mundo natural: a la vez cielo y mar, sol y luna (es decir, día y noche), peces y animales cuadrúpedos, unos reales, otros míticos, y el mundo humano, habitado y ordenado por el hombre. Guaman Poma ha recreado a la perfección las fantasías que acompañaban las obras cartográficas de su época, a la vez que infunde su empresa, como veremos, con una gran seriedad. Reconocemos también las líneas cuadradas que representan latitud y longitud, es decir, la proyección cónica de los mapas realizada a partir de Ptolomeo, tanto como las líneas divisorias diagonales

del imperio de Tawantinsuyu. Estas dos líneas divisorias diagonales son tales que la primera división crea los campos altos y bajos (teniendo la posición alta el valor preferencial), mientras que la segunda, una intersección de la primera, simultáneamente determina el centro del diseño (el quinto sector), así como las posiciones de derecha e izquierda. Al coordinar las posiciones de derecha/izquierda, con respecto al centro, con las de *hanan* (arriba) y *hurin* (abajo), como lo han hecho los investigadores Juan Ossio y Nathan Wachtel, se obtiene como resultado una jerarquía de valores que está confirmada por otras fuentes andinas de la época: el dibujo en la pared del Templo de Coricancha, reproducido por Juan de Santacruz Pachacuti Yamqui en su *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú* y la descripción, por el Inca Garcilaso de la Vega en su libro *Comentarios Reales de los Incas*, de la fundación y organización del Cuzco imperial. El Inca Garcilaso ofrece la clave de la conjunción de los esquemas al juntarlos con los conceptos de masculino y femenino. Así, el concepto andino de *hanan* une las posiciones de arriba y derecha con la masculinidad y la superioridad o dominación, y el de *hurin* con las posiciones de abajo e izquierda con la femineidad o subordinación. Ossio y Wachtel también han notado, en esta organización espacial, la repetición del modelo en los dibujos que representan conceptos e instituciones andinos y no-andinos: la “ciudad

del Cielo” cristiano, el “Consejo real” del inca, la “villa rica imperial de Potosí”. En su mapamundi Guaman Poma identifica las antiguas jurisdicciones del Imperio incaico, colocando Chinchaysuyu al oeste, Antisuyu al norte, Collasuyu al este, y Cuntisuyu al sur, y pintando a sus cuatro gobernantes, acompañados de sus esposas. El gobernador de Chinchaysuyu es el mismo Guaman Chaua, de quien Guaman Poma dice ser nieto; a su izquierda, la princesa Poma Gualca; por encima de estos se ve el escudo de Chinchaysuyu –compuesto por el halcón (*guaman*) y el puma (*poma*)–, inventado y utilizado para sí mismo por Guaman Poma. La misma disposición la observamos en las otras tres divisiones del imperio, o sea, Collasuyo, Condesuyo y Andesuyo. El centro, ocupado por Túpac Inca Yupanqui y su esposa Mama Ocllo, completa el cuadro. Dos escudos de armas rodean la imagen del Inca: el del pontificado romano y el de la monarquía española. Lo curioso es el hecho de que el décimo Inca, Túpac Yupanqui, es el que ocupa el centro. Esta elección corresponde a valores positivos de la ordenación de la sociedad al interior del Imperio, esto es, su infraestructura, instituciones y servicios. No sorprende que la antigua capital del Cuzco, el ombligo del mundo como lo describió El Inca Garcilaso, sigue siéndolo. Pero lo que sí sorprende es que los escudos del monarca español y del papa romano no se identifiquen con la capital virreinal de

Lima (que está en la periferia del mapa), sino que protegen los costados y la espalda de los antiguos reyes incaicos del Cuzco, que ocupan el centro.

¿Cómo representa este mapamundi “el fin de la historia”, o sea, un valor profético? Al anunciar mi tema habrá quienes hayan pensado en Francis Fukuyama y su libro de 1992, *El fin de la historia y el último hombre* (*The End of History and the Last Man*). Si bien Francis Fukuyama ha dejado atrás este modelo teórico –por los acontecimientos de las dos últimas décadas–, sus elementos son pertinentes para la siguiente interpretación. Fukuyama concibió el fin de la historia de un modo secular y político: la democracia liberal sería el punto final de la evolución ideológica de la humanidad y la forma final, es decir, la más perfecta, del gobierno humano. Para él, “la historia” no significaba el desenvolvimiento de los acontecimientos, que no terminaría hasta el holocausto final ecológico o nuclear, sino, en cambio, el proceso evolucionario único y coherente que tomara en cuenta la experiencia de todos los pueblos en todos los tiempos. Su fuente fue, por supuesto, Hegel, cuyo concepto hizo suyo Marx, con la diferencia de que para Hegel ese “fin de la historia” era el estado liberal y para Marx, el comunismo. Tomando su inspiración en Hegel, Fukuyama postulaba el “fin de la historia” como el establecimiento de los principios e instituciones del orden político-social deseado, teorizando que

este orden no evolucionará, independientemente de los eventos que pudieran seguir a su inauguración. Aunque no lo mencionaba, el concepto de Fukuyama tenía relación con la propia noción medieval de la disposición del tiempo de la historia humana. Los medievales coordinaron el concepto de la temporalidad con la organización del espacio, y le dieron forma en sus mapamundis. El concepto gráfico del mapamundi consistió en comunicar información histórica dentro de un marco geográfico a la vez que la crónica lo hacía por medio de la cronología, comunicando en una narración en prosa. Cito al respecto a Alain Milhou:⁹ “Los teólogos de la Antigüedad cristiana tardía y de la Edad Media (...) admitían la teoría griega de la Tierra como esfera cosmográfica. (...) Pero conciliaban esta teoría con las creencias vetero-testamentarios sobre la tierra llana, con su centro en Jerusalén: si la ‘tierra cosmográfica’ era, para ellos, un globo, el ecúmeno (o sea la tierra habitable) no representaba más que una mínima parte de la superficie de la Tierra y podía, por lo tanto, ser considerado como un disco llano”. Sobre ese “disco llano” Jerusalén era el centro del mundo y en ese centro comenzó y terminó la historia humana. En palabras de Milhou (énfasis mío), “Jerusalén terrestre, Jerusalén mesiánica y Jerusalén espiritual se confundían. Allí donde habría muerto Adán, conservándose su cráneo a los pies de la cruz, allí donde había muerto Cristo

para la salvación de los hombres, *en ese mismo sitio originario y primordial se acabaría la historia de la humanidad*".¹⁰

Guaman Poma crea una variante andina de este modelo medieval. Es decir, después de llegar a la perfección del orden político, económico y social, no se podía llegar a más, a pesar de los eventos subsiguientes que terminarían (como terminaron) en las formas más agresivas y abusivas del colonialismo español. Con esto en mente —todo terminaba donde había comenzado— Guaman Poma emprendió su interpretación de la historia del pasado andino y su proyección hacia el futuro. Como los eruditos medievales, Guaman Poma coordinaba imagen y palabra, mapa y crónica. El Cuzco sustituye el Jerusalén en el mapamundi de Guaman Poma. Al postularlo, el cronista propone la vuelta a los orígenes andinos y la restauración del orden, concretándolo, en la soberanía renovada de los príncipes andinos. Descubrimos la clave de su propuesta en el capítulo de las "Conzederaciones". En una de sus "sentencias" o juicios morales, Guaman Poma ensalza la grandeza de los reyes incas. Asevera que, en contraste con todos los otros "rreyes y príncipes, enperadores del mundo, así cristianos como del Gran Turco y del rrey chino, enperadores de Roma y de toda la cristiandad y de judíos y del rrey de Guinea", los reyes incas fueron los más grandes del mundo. Su criterio es muy preciso: los demás reyes, al encontrar a un rival por su poder, "luego

le mata o procura matalle y luego le descorona y queda solo" en el mando (948 [962]). Destaca a Túpac Inca Yupanqui como el más grande de los Incas y lo identifica, además, como un ancestro suyo ("mi agüelo"). Continúa aseverando que el mayor de los cuatro reyes subordinados al Inca había sido Guaman Chaua, Yarovilca de Allauca Huánuco, a quien el Inca había nombrado como su primer ministro y virrey. Guaman Poma relata que el Inca mandó que este y los otros tres príncipes fueran "coronados para acompañamiento y grandesar la persona rreal y magestad del Ynga". Asevera, además, que una vez que el Inca le había dado la corona a Guaman Chaua, "no se las quitaua jamás a sus hijos ni a sus nietos" (948 [962]). Concluye esta reflexión destacando el modelo perfecto de orden público y subraya muy claramente el carácter hereditario de la realeza andina y el papel de su propia ascendencia dentro de ella. Inmediatamente después de contemplar el orden antiguo del Imperio de los incas, Guaman Poma contempla el futuro, proponiendo que el rey don Felipe III sea "monarca del mundo", para "el gobierno del mundo y defensa de nuestra santa fe católica, servicio de Dios". Es decir, un mundo fragmentado en cuatro partes y gobernado por cuatro reyes. Concretiza su propuesta de esta forma: "El primero, ofrezco un hijo mío, príncipe deste rreyno, nieto y bisnieto de Topa Ynga Yupanqui, el décimo rrey, gran sauio, el que puso

ordenansas... El segundo, un príncipe del rrey de Guinea, negro; el tercero, del rrey de los cristianos de Roma o de otro rrey del mundo; el cuarto, el rrey de los moros de Gran Turco, los quatro coronados con su septro y tuzones” (949 [963]). Se ordenarán alrededor del monarca universal en esta configuración (énfasis mío): “En la mano derecha, el rrey cristiano; detrás, el rrey moro; en la mano *esquierda*, el rrey de las Yndias; detrás, el rrey de Guinea negro”. ¿Por qué figura el rey de las Indias en la posición siniestra, cuando esperamos verlo “en la mano derecha”? A este desorden volveremos.

¿Qué autoridad tendría este “monarca universal”, encarnado en la persona de Felipe III? Según Guaman Poma, este papel del monarca del mundo es simbólico, no jurisdiccional. Es significativo que en esta conceptualización del mundo, la conversión universal a la fe cristiana no forma parte del orden abogado por Guaman Poma, quien imagina “la grandesa de oniverso mundo de todas las naciones y géneros de personas; yndios, negros y españoles cristianos, turcos, judíos, moros del mundo” (949 [963]).

Al ofrecer a su propio hijo como “el rey de las Indias” repite, pero con una diferencia significativa, la propuesta de fray Bartolomé de las Casas para restaurar la soberanía del Inca, tal como lo había planteado medio siglo antes en el *Tratado de las doce dudas* de 1562. Cuando descubrí hace cuatro décadas que Guaman Poma citó textualmente

este tratado lascasiano, pero sin nombrar a su autor, lo interpreté como prueba de la circulación de las ideas de Las Casas en el Perú, medio siglo después de su muerte, siendo Guaman Poma uno de sus lectores de generaciones posteriores.¹¹ Pero ahora atribuyo al dato un significado mayor. Por un lado, la presentación de Guaman Poma de un candidato nuevo para ser el soberano del Perú, efectivamente reemplaza a los príncipes incaicos ya desaparecidos, el último de los cuales, Túpac Amaru Inca, había sido ejecutado por el virrey Francisco de Toledo medio siglo atrás, en 1572. Por otro lado, quien lo reemplaza, tal como Guaman Poma lo propone, representará a la vez la dinastía incaica y una todavía más antigua: nomina para el puesto a su hijo, no sólo como un “bisnieto y nieto” de Túpac Inca Yupanqui sino también como descendiente de la dinastía anterior a los incas, la de Yarovilca de Allauca Huánuco. Dejando de lado el carácter interesado del nombramiento de su propio hijo, Guaman Poma presenta la única alternativa razonable a la propuesta antigua de Las Casas. Así, la propuesta de Guaman Poma es la versión, actualizada cincuenta años más tarde, de la del fraile dominico.

El triunfo del cristianismo en los Andes (pero no en el resto del mundo, como ya vimos) es una de las aspiraciones más frecuentemente expresadas por Guaman Poma en la *Nueva coronica y buen gobierno*. Esto le suma al mapamundi otro nivel de

significación: el futuro que proyecta es a la vez una vuelta a los orígenes y el logro del paraíso, un paraíso recuperado (el reinado de los herederos de las realezas andinas) y un paraíso prometido, profetizado: la salvación cristiana. Este es el sentido, creo yo, de presentar en el mapamundi al Inca Túpac Yupanqui junto con los escudos de Castilla y de la Iglesia romana.

En cuanto a las postulaciones temporales que se encuentran en la crónica de Guaman Poma, hay cosas novedosas. Así como los mapamundis medievales cristianos concibieron e hicieron converger el Jerusalén terrestre, el Jerusalén mesiánico y el Jerusalén espiritual, el Cuzco del mapamundi de Guaman Poma conceptualiza un Cuzco terrestre –gobernado por el orden de las instituciones fundadas por Túpac Inca Yupanqui–, un Cuzco mesiánico –orientado por la evangelización y la fe cristiana– y uno espiritual (¿celestial?), profetizado para permanecer “en el archivo del cielo como en el del mundo” por su grandeza sin par: “Aves de conzederar que tan gran magestad que tenía el Ynga Topa Ynga Yupanqui, rrey del Pirú y Guayna Capac Ynga que se a leydo todas las historias y corónicas del mundo de los rreys y príncipes, enperadores del mundo, acá cristianos como del Gran Turco y del rrey chino, enperadores de Roma y toda la cristiandad y de judíos y del rrey de Guinea. No he hallado a nenguno que aya cido tan gran magestad” (948 [962]).

Pero una duda queda pendiente: ¿Por qué es que el reino de las Indias del Perú se encuentra en la posición de *hurin* (abajo e izquierda), no *hanan* (arriba y derecha), en la organización cuatripartita profetizada por Guaman Poma? Las Indias del Perú están configuradas en el orden global, sí, pero en la posición de *hurin*, gracias a su incorporación en un orden (el español) cuyos soberanos cometen regicidios: la ejecución de Túpac Amaru por el virrey Toledo. No lo vemos en el mapamundi tal cual, pero sí en su coordinación con el texto en prosa, en el conjunto de mapa y crónica. Todos estos principios, reunidos gráficamente en el mapamundi, apuntan hacia un futuro; ese futuro que será para Guaman Poma “el fin de la historia”.

Pronostica no un futuro idealizado sino un futuro manchado. El mapamundi es un ejemplo de las semillas de su desconcierto que esparce a lo largo del libro, y es uno de los primeros esfuerzos por encontrar una respuesta, real y práctica, a las concepciones –civiles y eclesiásticas– creadas por los “otros”, los otros que existen más allá de las cuatro partes del mundo, del mundo, es decir, de las Indias del Perú. Se ha hablado muchas veces de la visión “utópica” de Guaman Poma. Pero, estudiando su obra de cerca, no resulta así. Incluso su idea de la finalidad de la historia, en las Indias del Perú, que será la restauración de la soberanía con sus príncipes andinos, ya cristianizados, lleva la mancha, la alteración

CO CONQVISTA DŌ FRAN PIZAROLEMA TO DŌ DI DEAL MAGRO

el t^{ro} capitán y conquistador fuesu
pade don diego de almagro el biyo



permanente de sus invasores europeos, de los que mataron a los reyes, de los invasores que cometieron el regicidio.

En la penúltima página del manuscrito autógrafa, una oración dramáticamente truncada anuncia su presentación anticipada a un destinatario que no se nombra (modernizo la ortografía): “De la ciudad de los Reyes de Lima, corte real y cabeza del Perú, se presentó ante el...”. Queda en blanco tanto la designación del receptor como la fecha de la presentación (s.n. [1188]).

Una evidencia circunstancial sugiere que el manuscrito llegó a la corte virreinal en Lima y que de allí pasó a la corte real en España. Un religioso franciscano, fray Buenaventura de Salinas y Córdoba, quien sirvió como paje en la corte del virrey don Juan de Mendoza y Luna entre 1607 y 1615, repite en su propio *Memorial de las historias del Nuevo Mundo, Pirú* de 1630, la versión poco común de la historia andina preincaica contada por Guaman Poma. Salinas y Córdoba pudo haber estado en la corte virreinal cuando Guaman Poma llegó con su manuscrito y, por el subsiguiente viaje a la metrópoli del fraile franciscano, este puede haber sido el que llevó el manuscrito a España, depositándolo en la corte real madrileña. Nunca sabremos si Felipe III recibió personalmente el manuscrito, si bien parece casi seguro que el grueso tomo llegó a la corte española antes de pasar por las manos de varios aristócratas, hasta ubicarse hacia 1660 en la biblioteca

del rey danés Federico III (r. 1648-1670). Lo más probable es que se tratara de una adquisición diplomática. Es decir, que un embajador y coleccionista de libros danés, posiblemente Cornelius Pedersen Lerche, identificado por Porras Barrenechea en la década de 1940, encontrase el manuscrito en la corte de Felipe IV, concretamente en la biblioteca del Conde Duque de Olivares, de quien lo comprara. Por mi parte, como señalé al comienzo, he podido confirmar que el manuscrito ha estado en la antigua colección real danesa desde mediados del siglo XVII, es decir, menos de sesenta años después de haber sido terminado y enviado por su autor a España. Guaman Poma expresó varias veces la esperanza de que el rey mandara a publicar su obra para que se preservara “en el archivo del mundo como del cielo”. Si no en el del cielo, en el del mundo, sí. Los refranes y lamentos de Guaman Poma, “Escribir es nunca acabar”, “Y no ay rremedio en este mundo”, han tenido, y tienen, en ámbitos siempre mayores y más modernos, su resonancia mundial. No sorprende que el libro manuscrito esté inscrito en el registro de la Memoria del Mundo de la UNESCO.

F I N.

1. *Guaman Poma and His Illustrated Chronicle from Colonial Peru: From a Century of Scholarship to a New Era of Reading* / *Guaman Poma y su crónica ilustrada del Perú colonial: un siglo de investigaciones hacia una nueva era de lectura*, Copenhagen, Museum Tusulanum Press, University of Copenhagen, y The Royal Library, 2001, pp. 79-86. El enlace al sitio de Guaman Poma es: <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm>.
2. Rolena Adorno, "Un testigo de sí mismo. La integridad del manuscrito autógrafo de *El coronica y buen gobierno* de Felipe Guaman Poma de Ayala (1615/1616)". Disponible en: <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/en/frontpage.htm>. También en: *Fund og Forskning*, Dinamarca, The Royal Library, vol. 41, 2002, pp. 7-106.
3. John V. Murra, "Guaman Poma de Ayala, Parte 1: A Seventeenth-Century Indian's Account of Andean Civilization"; "Guaman Poma de Ayala, Parte 2: The Post-Conquest Chronicle of the Inca State's Rise and Fall", *Natural History*, agosto-septiembre 1961, pp. 35-47; octubre 1961, pp. 52-63.
4. Ver, por ejemplo, Rolena Adorno, *Guaman Poma: Literatura de resistencia en el Perú colonial*, México, Siglo XXI, 1991, que traduce del inglés mi monografía (1986). Esta partió, en parte, de mi disertación doctoral de Universidad de Cornell, Ithaca, Nueva York, de 1974. En décadas más recientes, muchos investigadores han rescatado de los archivos fragmentos de las vidas de personajes del tipo de Guaman Poma, es decir, personas autóctonas que trabajaron en la administración del gobierno virreinal civil o eclesiástico y que se agrupan hoy bajo la etiqueta de "intelectuales indígenas".
5. Resumo aquí parte de mi ensayo, "Felipe Guaman Poma de Ayala y su texto-testigo del mundo colonial", *Estudios transatlánticos postcoloniales. II. Mito, archivo, disciplina: cartografías culturales*, Ileana Rodríguez y Josebe Martínez (ed.), Barcelona, ANTHROPOS/Iztapalapa, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 2011, pp. 19-39.
6. Cito la paginación corregida del manuscrito autógrafo, donde Guaman Poma había introducido muchos errores. Así, la página que Guaman Poma identifica como "872" es en realidad la página 886, según la numeración consecutiva de las páginas del manuscrito. Un error muchas veces repetido es la referencia a su sistema de numeración como foliación. Pero Guaman Poma se hizo moderno y siguió el modelo de libros impresos, optando por paginación.
7. Rolena Adorno, "Waman Poma: el autor y su obra", en Felipe Guaman Poma de Ayala, *Nueva coronica y buen gobierno*, John V. Murra, Rolena Adorno y Jorge L. Urioste (ed.), 3 tomos, Madrid, Historia 16, 1987, t. 1, p. XVIII.
8. Una versión preliminar de mis argumentos se encuentra en: Rolena Adorno, "El fin de la historia en la *Nueva coronica y buen gobierno* de Felipe Guaman Poma de Ayala", *Letras*, Lima, Universidad Mayor de San Marcos, Lima, v. 85, nro. 121, 2014, pp. 13-30.
9. Alain Milhou, *Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscanista español*, Valladolid, Casa Museo de Colón, Seminario Americanista de la Universidad de Valladolid, 1983, pp. 404-405.
10. Milhou, *Colón y su mentalidad mesiánica*, p. 404.
11. Rolena Adorno, "Las otras fuentes de Guaman Poma: sus lecturas castellanas", *Histórica* 2, 1978, pp. 137-158.

Acerca de los autores

Carmen Bernard

Antropóloga, historiadora y profesora emérita de la Universidad París X. Ha dedicado gran parte de sus investigaciones y docencia al tema de los mestizajes culturales y sociales en las Américas. Ha publicado, entre otros libros, *Un Inca platonicien. Garcilaso de la Vega* (2006).

Julio Ortega

Escritor y crítico literario, considerado uno de los intelectuales iberoamericanos más influyentes. Es profesor en Brown University, donde dirige el “Proyecto Transatlántico”. Sus últimos libros son: *César Vallejo. La escritura del devenir* (2014), *Nuevos Hispanismos. Contra el lenguaje dominante* (2012) y *El sujeto dialógico. Negociaciones de la modernidad conflictiva* (2010).

Ronald Wright

Novelista, historiador y ensayista. Entre sus libros más reconocidos se encuentran: *A Short History of Progress* (2004), *Stolen Continents* (1992) –ambos traducidos al español– y la novela *A Scientific Romance* (1997). Su última ficción, *The Gold Eaters* (2015), está ambientada en la conquista del Perú.

Rolena Adorno

Ocupa una de las prestigiosas cátedras Sterling de la Yale University. Entre sus libros sobre temas andinos pueden encontrarse: *De Guancane a Macondo: estudios de literatura hispano-americana* (2008), *Cronista y Príncipe: la obra de don Felipe Guaman Poma de Ayala* (1989) y *Guaman Poma: literatura de resistencia en el Perú colonial* (1986). Desde 2007 es profesora honoraria de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Índice de ilustraciones

Págs. 4 y 8. Dibujos de Guaman Poma, extraídos del manuscrito autógrafo *El primer nueva coronica i bñe gobierno*, redactado en español, París, Institut d’Ethnologie, 1936.

Pág. 12. Retrato de Garcilaso de la Vega, aguafuerte de José Sabogal.

Pág. 15. Portadas de los libros:

La Florida del Inca. Historia del Adelantado, Hernando de Soto, Governador, y Capitan General del Reino de la Florida y de otros heroicos caballeros españoles, e indios, del Inca Garcilaso de la Vega, 1723.

Primera parte de los Comentarios Reales, que tratan, de el origen de los Incas, reies, que fueron del Perú, de su idolatría, leies, y gobierno, de sus vidas y conquistas, y de todo lo que aquel imperio y su república antes que los españoles hablaran a él, del Inca Garcilaso de la Vega, 1723.

Los diálogos de Amor, de León Hebreo (León Abrabanel), traducción de Inca Garcilaso de la Vega, Buenos Aires, Gleizer editor, 1944.

Los diálogos de amor de Mestre León Abrabanel médico y filósofo excelente, de León Hebreo, Venecia, 1568.

Págs. 22 y 23. Manuscrito de “Relación de Antigüedades de este Reyno del Pirú”, de Don Joan Santacruz Pachacuti Yamqui, en *Tres relaciones peruanas*, Asunción del Paraguay, Editorial Guaranía, 1950.

Pág. 31. Detalle, Aurelio Miro Quesada, *El Inca Garcilaso de la Vega*, Madrid, 1974.

Pág. 34. Escudo de armas del Inca Garcilaso, de la edición príncipe de la *Primera Parte de los Comentarios Reales*, Lisboa, 1609.

Pág. 39. Portada de *Histoire des Yncas Rois du Perou*, del Inca Garcilaso de la Vega, Amsterdam, Frederic Bernard, 1737.

Págs. 44 y 45. *Incas*, grabado de Didacus Villanova, 1748.

Pág. 48. Aguafuerte de B. Picart en *Histoire des Yncas Rois du Perou*, Amsterdam, Frederic Bernard, 1737.

Pág. 51. Portada de *Royal Commentaries of Peru, in two parts*, Londres, Miles Flesher, 1688.

Págs. 54 y 55. Plano del Cusco, en *Royal Commentaries of Peru, in two parts*, Londres, Miles Flesher, 1688.

Págs. 58, 63, 66 y 77. Dibujos de Guaman Poma, extraídos del manuscrito autógrafo *El primer nueva coronica i bñe gobierno*, redactado en español, París, Institut d’Ethnologie, 1936.

Págs. 70 y 71. Mapamundi dibujado por Guaman Poma, extraído del manuscrito autógrafo *El primer nueva coronica i bñe gobierno*, París, Institut d’Ethnologie, 1936.



Biblioteca Nacional Mariano Moreno

Director

Alberto Manguel

Subdirectora

Elsa Barber

Directora Técnica Bibliotecológica

Elsa Rapetti

Director de Administración

Marcos Padilla

Director de Cultura

Ezequiel Martínez

Curaduría: Guillermo David

Investigación: Roberto Casazza, Florencia Abbate, Guillermo David, Silvia Glocer, Eugenia Santana Goitia

Textos: Alberto Manguel, Guillermo David, Carmen Bernand, Julio Ortega, Ronald Wright, Rolena Adorno

Diseño: Maia Kujnitzky, Máximo Fiori

Áreas de la Biblioteca Nacional Mariano Moreno que intervinieron en la exposición y el catálogo: Investigaciones, Producción, Diseño, Publicaciones, Corrección, Montaje, Relaciones Públicas, Prensa y Comunicación, Tesoro, Archivo, Preservación, Microfilmación y Digitalización, División Libros, Hemeroteca, Audioteca y Videoteca, Mapoteca y Fototeca, Museo del Libro y de la Lengua

Agradecimientos: Theo Allain Chambi, Archivo Fotográfico Martín Chambi, Museo Etnográfico Juan B. Ambrosetti (FFyL, UBA)

ALTA
PIAZZA

CASA DI APPARTAMENTI



BISTRO ARGENTINO
EST. 1991



M
museo del libro
y de la lengua

B
BIBLIOTECA NACIONAL
MARIANO MORENO

ISBN 978-987-728-082-1



9 789877 280821