

El Inca Garcilaso de la Vega y una (su) huella ambigua de aculturación

Por Alejandro Cortázar*

COMENTARIOS REALES ES UN TEXTO HÍBRIDO que inscribe la noción de querer trascender una actualidad conflictiva, y se genera a partir de un “discurso estatuido—el de la política como norma ordenatriz, de raíz neoplatónica para construir desde él la imagen confluyente de una moderna respuesta americana”.¹ Es asimismo un texto que se gesta mediante la proyección de un discurso crítico de perspectiva cultural universalista. Proyección escrituraria, no obstante, que ha de ser problematizada por carecer de una concepción propia del lenguaje para conciliar contrariedades —es decir, divergencias, transferencias, si no oposiciones— en su mayoría de tipo religioso-social.² Por ello *Comentarios reales*, en el marco de los procesos de aculturación durante la Colonia, vendría a formar parte del *corpus* de textos considerados por Martin Lienhard como “literaturas escritas alternativas”, en *La voz y su huella*, estudio que aquí tomamos como base para delinear una perspectiva del porqué de la ambigüedad sincrético-cultural del texto garcilasiano.

Desde la etapa inicial los procesos de aculturación coloniales suelen resultar complejos, dolientes y arbitrarios, dada su naturaleza basada en un *orden* preestablecido, es decir, atada al régimen de “una razón ordenadora que se revela en un Orden social jerárquico transpuesto a un orden distributivo geométrico [Por que no] es la sociedad, sino su forma organizada, la que es traspuesta” (Rama 1984: 4), la que asimismo transfiere el universo de las formas, la que impone una significación (un sentido de las cosas) irreverente. Es éste un *orden* —implementado

* Assistant Professor of Spanish Latin American Literature and Culture, Louisiana State University. E-mail: <acortal@lsu.edu>.

¹ Véase “El Inca Garcilaso y el discurso de la cultura”, de Julio Ortega, quien señala que es “en el estatuto del discurso histórico de su tiempo que Garcilaso reconstruye un código valorativo para responder con la experiencia americana como alternativa realizada. Ya en esta función, el texto se proyecta como discurso cultural. Porque los significados, que son un repertorio sumario, se transforman en un modelo; o sea, en el significante de un nuevo signo producido desde la escritura, como textualización” (1978: 507).

² Aquí no se discute la idea de que “los *Comentarios reales* del Inca Garcilaso de la Vega son la primera formalización de una escritura crítica americana” (Ortega 1978: 507), sino las ambigüedades de dicha “escritura crítica”.

por la Iglesia, el Ejército y un inestable cuerpo administrativo— que se impone y transgrede en forma diversa el modo de vida de las colectividades nativas al margen de un proyecto avasallador.

El análisis de las crónicas de la conquista nos advierte de este *orden*, pero son sin duda las crónicas de la “contraconquista” (las escritas por reformadores, mestizos o indios ladinos) las que lo ponen en evidencia planteando ajustes o alternativas. Teniendo en cuenta que dicho orden habría de prevalecer en cierta forma hasta nuestros días, no es de sorprender que por su característica de “literatura escrita alternativa” estos textos (sobre todo los que evocan costumbres y tradiciones poniendo en tela de juicio un legado histórico-social) puedan adquirir relevancia al suscitar una alternativa, una nueva apreciación y entendimiento de los resultantes conflictos culturales que siguen vigentes en nuestro presente con su carga ancestral represiva a nivel social, lingüístico y religioso.

En *La voz y su huella* Lienhard señala que este tipo de literaturas “configuran un conjunto documental en que las situaciones históricas de enfrentamiento e interacción cultural se ofrecen, gracias al soporte de la escritura, a una observación prolongada” (1991: 98). A través de esa “observación prolongada”, y específicamente en *Comentarios reales*, nos percatamos que los conflictos culturales son siempre transitorios, nunca permanentes. Según lo expone Lienhard, el proceso de aculturación no es necesariamente el resultado de “una mezcla entre las diferentes culturas en contacto” (*ibid.*: 96) ni “la asimilación cultural irremediable y pasiva de las sociedades arcaicas a la avasalladora cultura occidental ‘universal’” (*ibid.*: 97). Su resultado más bien depende del nivel de interacción pesquisa ilimitada entre individuos de una y otra cultura.³ Asimismo, su desencadenamiento dependerá no sólo de la oficialidad de la que se impone, sino también de la influencia del colectivo mayoritario de una o de otra, así como del grado de los intereses que persiguen entre ambas aunque en última instancia es casi siempre la extranjera la que termina imponiéndose.

Al exponer su modelo Lienhard señala que “todos los textos de la literatura escrita alternativa se caracterizan, en mayor o menor medida, por una ‘doble determinación’ [...] La primera corresponde al *depositorio de la memoria oral*; es una instancia colectiva [...] La segunda es la del *dueño de la escritura* y corresponde al autor oficial del texto en su conjunto” (*ibid.*: 127).

³ Otros factores que deben tomarse en cuenta, por ejemplo, son los niveles de imposición de una sobre la otra, y bajo qué condiciones.

Dicho modelo presupone, además, un cierto grado de complejidad y ambigüedad textual debido a la precariedad que aborda el escritor al asumir juicios cuando quiere transcribir en su obra “una serie de prácticas no escriturales: prácticas lingüísticas, religiosas o rituales, arte verbal oral” (*ibid.*: 99). Viene al caso *Comentarios reales*, cuyo autor, sintiéndose depositario de una determinada memoria oral,⁴ nos dice casi desde un principio, al hablarnos del origen de los incas, que “no hay que espantarnos de que gente que no tuvo letras con qué conservar la memoria de sus antiguallas trate de aquellos principios tan confusamente” (p. 33). Por otro lado, también señala que en esos primeros momentos de contacto con “los otros”: “Los cristianos entendieron conforme a su deseo, imaginando que el indio les había entendido y respondido a propósito, como si él y ellos hubieran hablado en castellano” (p. 12).⁵

Luego refiere y reacciona a lo que dice el antiguo historiador Pedro Cieza de León de la siguiente manera:

Por las relaciones que los indios del Cuzco nos dan, se colige que había antiguamente gran desorden en todas las provincias de este reino que nosotros llamamos Perú [...] Decirlo tantas veces por este mismo término *llamamos* es dar a entender que los españoles se lo llaman, porque lo dicen hablando con ellos, y que los indios no tenían tal dicción en su general lenguaje, de lo cual yo, como indio inca, doy fe de ello (pp. 12-13).

A partir de esta postura “alternativa”, de indio descendiente de la nobleza incaica, el autor se propone desmitificar la pauta histórico-ideológica que emprende el colonizador. Cuestiona la dificultad de la comunicación y, de ahí, el entendimiento y cómo es que el español deduce que hay un “gran desorden”. Este prejuicio, o como se le pueda llamar, suscita en él la necesidad de relatar sus memorias explicando que en la historia de

⁴ La que ha aprendido de su madre, su abuelo y otros parientes maternos sobre los antiguos grupos étnicos que habitaron el Perú, la cual ahora nos comenta con el propósito, no de contradecirles, dice el autor, sino de “servirles de comento y glosa” a los historiadores españoles, sin ningún otro interés “más que de servir a la república cristiana” (p. 4). El pudor religioso cristiano habrá de regir su transcripción textual, pues al hablarnos sobre las pocas ropas que utilizaban los antiguos peruanos, por ejemplo, señala que “porque es razón guardar el respeto que se debe a los oyentes, será bien que callemos lo que aquí había de decir” (p. 26). Esto nos indica que, como depositario también es dueño de la historia que ahora nos cuenta a su manera, como un agente transculturizador.

⁵ El espacio de estos encuentros Mary Louise Pratt lo refiere como “zona de contacto”: espacio en que individuos separados geográficamente e históricamente logran hacer contacto posteriormente estableciendo relaciones que se postergan bajo condiciones de coerción, desigualdad radical y conflicto intratable (1992: 6).

sus antepasados sí había algún tipo de “desórdenes”, no obstante tenían sus motivos. Garcilaso se refiere a grupos de nativos que existieron anteriormente al imperio de los incas, de quienes repudia las prácticas sodomitas, la hechicería que los contactaba con el demonio —lo que consideró su salvajismo—, la idolatría representada por todo tipo de animales y cosas, y los sacrificios humanos. Éste es el mundo primitivo que Garcilaso precisa sancionar para, por otra parte, poder ensalzar el Incario; la grandeza de los reyes incaicos, hijos del dios Sol, destacando su buen reinado, “tan político y tan digno de loor” (p. 185), y el orden establecido por éstos, ya que sus vasallos no hallaban cosa notable en ferocidad o en grandeza o en lindeza que no se las llevasen a presentar juntamente con el oro y la plata, para decirle que era señor de todas aquellas cosas y de los que se las llevaban y para mostrarle el amor con que le servían (p. 179).

¿Pero acaso el llevarle y “decirle que era señor de todas aquellas cosas” no es un tipo de idolatría como la que el autor repudia en los otros grupos? Sin duda que esto evoca algo más que una simple subjetividad circunstancial. De hecho, como se verá a continuación, se trata de un ejemplo de la ambivalencia cultural que se hace eminente ante la concepción de una fe que trasciende tiempo y espacio. Citando al Padre Acosta, Garcilaso señala que: “Ningún hombre de consideración habrá que no se admire de tan noble y pródigo gobierno, pues, sin ser religiosos ni cristianos los indios, en su manera guardaban aquella tan alta perfección de no tener cosa propia y proveer a todo lo necesario y sustentar tan copiosamente las cosas de la religión y las de su Rey y señor” (p. 181).

Si bien los indios no son “religiosos ni cristianos”, lo que queda implícito es un *hacer como*, es decir, considerar sus ritos y devoción de igual manera que los cristianos. Y aunque él mismo se identifique con el cristianismo (en su tiempo presente), es de suponerse que aquí se refiere a una fe universal y no sólo a la fe cristiana en particular (¿o es que pretende universalizar a ésta como única?). Es tan grande su deseo de “narrar para ordenar” que, de hecho su ambigüedad descriptiva habrá de confluir en una capital paradoja cristiana: “Cuenta que al inca Viracocha se le apareció en un sueño el fantasma Viracocha que tenía barbas en la cara [...] y que traía el vestido hasta los pies [...] de aquí nació que llamaron Viracocha a los primeros españoles que entraron en el Perú porque les vieron barbas y todo el cuerpo vestido” (p. 201).

Después sugiere que el sueño pudo haber sido creado por el demonio (lo cual es paradójico, pues en el sueño se concibió cristiano), origen de supersticiones y hechicerías, mediador de idolatrías: “El sueño

puédesse creer que el demonio, como tan gran maestro de maldad, lo causase durmiendo el príncipe [...] Y pudo hacer esto el enemigo del género humano por aumentar crédito y reputación a la idolatría de los incas” (p. 203).

Aunque continúa hablando de este sueño, el cual le transfirió el potencial de dios al príncipe Viracocha, el autor apunta que los incas en realidad “no tuvieron dios más principal que el Sol” (p. 203). Viracocha, dice, quedó como “absoluto señor de todo su Imperio, tan amado y acatado de todos los suyos [...] y adorado por Dios” (p. 206). Cabe preguntarse ahora adónde quiere llegar con estas ambigüedades nuestro autor. ¿Pretende fundir la fe precolombina, incaica, y la fe cristiana en un plano universal como ya señaláramos anteriormente? Como dueño de la escritura, y dentro de ciertos márgenes del poder de su tiempo, la determinación oficial de su texto pretende trascender lo simbólico, inclinándose hacia un sentido utópico en la medida en que los conflictos culturales quedarían suspendidos por medio de la fe y la transposición lingüística:

Si a mí, que soy indio cristiano católico por la infinita misericordia, me preguntasen ahora “¿cómo se llama Dios en tu lengua?”, diría “Pachacámac”, porque en aquel general lenguaje del Perú no hay otro nombre para nombrar a Dios sino éste [...] Y adviertan *los componedores* a no trocar la significación del nombre o verbo en la composición, que importa mucho para que los indios los admitan bien y no hagan burla de ellos, principalmente en la enseñanza de la doctrina cristiana, para lo cual se deben componer, pero con mucha atención (pp. 50-51, las cursivas son mías).

Hemos podido apreciar que se insiste en lo divino, los cristiano, como medio para destacar y reivindicar los valores sociales, políticos y, sobre todo, espirituales de un tiempo pretérito (inevitablemente nebuloso). Es un pasado que en su punto de conexión con el tiempo presente del autor logra ser agredido, desordenado. Porque si Garcilaso alude al pasado, a raíz de su condición de mestizo, parece que lo hace para denunciar, de manera implícita, las prácticas opresivas del sistema colonial imperante; el injusto proceso y resultado de la aculturación; la imposición de un sistema lingüístico que aliena y degenera la comunicación, el raciocinio del avasallado. Garcilaso bien lo señala cuando dice que “se debe a *las dificultades del lenguaje* [occidental] y *porque* [los indios] *tienen ya perdidos los memoriales de las tradiciones de sus historias. Dicen confuso la sustancia de ellas, sin guardar orden ni tiempo*” (pp. 196-197, las cursivas son mías).

Garcilaso quiere justificar la incapacidad lingüística del nativo. Sin embargo, él mismo no logra comunicar (quizás porque no logra captar) que la intrusión de un nuevo sistema lingüístico implica una alteración del raciocinio y la forma de pensar. En la mayoría de los casos nunca se da un acorde lingüístico porque el proceso de aculturación no lo permite —el proceso es complejo, pero en última instancia implica que la cultura avasallada reconozca la supremacía de la cultura dominante en su imposición oficial o pragmática. De ahí que se vayan estratificando, perdiendo “los memoriales de las tradiciones”. Tanto aquí como a lo largo de su discurso, en vez de superar la paradoja, Garcilaso tiende a oscilar entre lo incaico y la religión cristiana porque él mismo forma parte de ambos mundos. El intento conciliatorio de su escritura lo ha de revelar más bien como un sujeto transculturizador, creador de una nueva visión a partir de su propia perspectiva; la transferencia evangelizadora, la universalidad de la fe cristiana.

Nosotros como lectores podemos apreciar que “no son las palabras en sí sino los contextos culturales” (Rama 1984: 51), principalmente en la literatura escrita alternativa, los que evocan al significado de los vocablos referidos. Fuera de su contexto éstos se ven asimismo problematizados por la inferencia de una estructura cultural “extraña”. En este sentido *Comentarios reales* representa un texto-archivo del conflicto cultural que queda atado al rigor de la norma lingüística metropolitana y a su cultura emergente, dos normas radicadas en la escritura.⁶ Por ello es que a los productores de textos híbridos, textos alternativos, se les dificulte la empresa de configurar en el texto escrito la tradición oral y la aprehensión de recuerdos estratificados en la memoria. Tal configuración se transcribe en primera y última instancia en el universo de lo significante (transitivo), quedando éste subordinado al universo de la significación (la persistencia del signo); porque “mientras el signo exista está asegurada su propia permanencia, aunque la cosa que represente pueda haber sido destruida” (*ibid.*: 10).

Uno bien puede sostener la importancia de una u otra forma de significación. Sin embargo, la oficialidad histórico-cultural sigue privilegiando la escritura como su máxima representación legal. Hasta hoy en día somos, pues, herederos de la práctica escrituraria, una práctica —de la civilización occidental— que se gesta en parajes determinados como dispositivos de un *orden* ideológico-social preestablecido.⁷ De acuerdo con Rama, como mediadores o portadores

⁶ Aquí aludo en particular al papel de la escritura en lo que Rama llama “la ciudad letrada” (Rama 1984: 52).

⁷ Véase en Rama el apartado “la ciudad ordenada”, 1984: 23-39.

de la cultura latinoamericana, así en las artes como en las ciencias, “los escritores de estas regiones (como Carpentier) siguen añorando la lectura eurocentrista como la verdadera y consagradoria” (*ibid*: 51). No obstante, huelga decir que la anterior es una perspectiva única. El referente está distante (y quizás inasequible), sí, pero su huella mítica se hace vigente a través de la oralidad implantada en el texto escrito — “en el cementerio de la palabra viva” (Lienhard 1991: 227), como en *Pedro Páramo*, por ejemplo— al aludir a su contexto cultural.

Fue Guaman Poma, según los estudios más recientes, el primero en poner en tela de juicio dicho orden al intentar transcribir en castellano la estructura racional del habla de varias culturas andinas, así como al proyectar imágenes visuales del orden social precolombino y colonial. Sin duda, con la justa apreciación histórica y cultural de estos textos se trata, de alguna manera y hasta cierto punto, de reivindicar la posición del sujeto creador y, con esto, emprender nuevos enfoques de estudio sobre la formación de la identidad cultural latinoamericana.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Rolena, 1992, “Colonial reform or utopia?: Guaman Poma’s empire of the four parts of the world”, en René Jara y Nicholas Spadaccini, eds., *Amerindian images and the legacy of Columbus*, Minneapolis/Londres, Minnesota University Press, pp. 346-374.
- , 1989, *Cronista y príncipe: la obra de don Felipe Guaman Poma de Ayala*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Díaz Caballero, Jesús, 2002, “Los *Comentarios reales* como utopía cortesana”, en Actas de la 23rd Louisiana Conference on Hispanic Languages and Literatures, Baton Rouge, Louisiana State University, pp. 49-56.
- Lienhard, Martin, 1991, *La voz y su huella*, Hanover NH, Ediciones del Norte.
- Ortega, Julio, 1978, “El Inca Garcilaso y el discurso de la cultura”, *Revista iberoamericana*, 44.104-105, pp. 507-514.
- Pratt, Mary Louise, 1992, *Imperial eyes: travel writing and transculturation*, Londres/Nueva York, Routledge.
- Rama, Ángel, 1984, *La ciudad letrada*, Hanover NH, Ediciones del Norte.
- Vega, Inca Garcilaso de la, 1990, *Comentarios reales*, México, Porrúa.