

UCLA

Mester

Title

En busca de la consciência identitaria del Inca Garcilaso de la Vega

Permalink

<https://escholarship.org/uc/item/0cj831zh>

Journal

Mester, 21(1)

Author

Pellarolo, Silvia

Publication Date

1992

DOI

10.5070/M3211014200

Copyright Information

Copyright 1992 by the author(s). All rights reserved unless otherwise indicated. Contact the author(s) for any necessary permissions. Learn more at <https://escholarship.org/terms>

Peer reviewed

En busca de la consciencia identitaria del Inca Garcilaso de la Vega

La obra del Inca Garcilaso de la Vega ha sido vista en general por la crítica como el paradigma de la escritura de un autor en el que confluyen y se sintetizan dos culturas: la española y la incaica. De este modo, la figura del Inca ha quedado en la memoria de los estudiosos como la de uno de los primeros mestizos del continente americano, a caballo sobre dos culturas, y con la habilidad de comprender e “interpretar” a ambas. Sin embargo, es evidente notar en el sujeto de la enunciación de su discurso una constante fluctuación en cuanto a su identidad ideológica. Me interesa en este trabajo profundizar en la posición enunciativa del Inca, para descubrir con qué grupo (sea éste racial o de clase) se identifica el escritor en su obra.

I. Mestizo, traductor, intérprete

Es posible rastrear en la obra del Inca Garcilaso una evidente evolución en la consciencia identitaria del sujeto que escribe, que desembocará en una explícita asunción de la identidad “mestiza” al finalizar su vida. Desde temprano el Inca da principal importancia a la lengua como instrumento fundamental para el conocimiento de diferentes culturas pero también para expresar sus propias ideas. Empezando por el humanista influenciado por el neoplatonismo que traduce los *Diálogos de amor* de León Hebreo, pasando por el intérprete de Gonzalo Silvestre en la ficcionalización de la gesta de Hernando de Soto en la Florida, hasta arribar al concienzudo representante de la cultura incaica que se propone desmascarar la “corrupción” que los españoles han hecho de la lengua quechua, el Inca se presenta siempre como un gran respetuoso del “nombre” al ser el receptor de una doble herencia: la logocéntrica occidental con la “escritura” como emblema y la tradición oral incaica con la “voz” de los amautas como autoridad. Es en el marco de este contexto que se genera el concepto de “mestizo”; en el capítulo XXXI del Libro

Noveno de sus *Comentarios reales* titulado “Nombres nuevos para nombrar diversas generaciones” dice:

A los hijos de español y de india o de indio y española, nos llaman mestizos, por decir que somos mezclados de ambas naciones; fue impuesto por los primeros españoles que tuvieron hijos en Indias, y por ser nombre impuesto por nuestros padres y por su significación me lo llamo yo a boca llena, y me honro con él. Aunque en Indias, si a uno de ellos le dicen “sois un mestizo” o “es un mestizo,” lo toman por menosprecio. (425)

Este evidente orgullo por una denominación desprestigiada en el Nuevo Mundo hace que el sujeto de este discurso asuma la primera persona (“nos”) rompiendo con este nuevo nombre una cierta ambigüedad: la constante fluctuación entre la identidad española y la inca que analizaremos más adelante. Son además sus hermanos “mestizos” para quienes dice escribir su obra, con el fin de conservar por escrito una tradición recibida oralmente, que después de la Conquista amenazaba con desaparecer:

mis parientes, los indios y mestizos del Cuzco y todo el Perú, serán los jueces de esta mi ignorancia y de otras muchas que hallarán en esta mi obra; perdónenmelas, pues soy suyo y que sólo por servirles tomé un trabajo tan incomportable como esto lo es para mis pocas fuerzas (sin ninguna esperanza de galardón suyo ni ajeno). (349)

El clímax de la celebración del mestizaje se da en el “Prólogo a los indios mestizos y criollos de los reinos y provincias del grande y riquísimo Imperio del Perú” con que inicia la última parte de sus *Comentarios reales*. Aquí se exponen los tres motivos por los cuales escribió esta *Historia general del Perú*: “por dar a conocer el universo de nuestra patria,” por celebrar las grandezas de los heroicos españoles, y por ocupar su tiempo en una actividad productiva. Es evidente que a este deseo explícito de que su trabajo sea leído por sus “hermanos mestizos” se le debe agregar el deseo de difundir su obra a los lectores españoles (11).

Por esta consciencia se podría afirmar del Inca Garcilaso lo que Tzvetan Todorov dice del dominico Diego Durán en el contexto del mestizaje español/nahuatl: “Duran, lui, est cet être qui permet le passage de l’un à l’autre, et il est lui-même la plus remarquable de ses propres oeuvres” (220). El proceso de “mestización,” de este modo, se presenta para el Inca como un proyecto personal que en este trabajo nos interesa investigar si se cumple plenamente o no.

En cuanto “intérprete,” Garcilaso tiene el indiscutible poder de quien posee el discurso de dos culturas diferentes. Por un lado, usa como

fuentes las crónicas españolas, con las que “autoriza” su versión de la historia recibida de sus antepasados. Por otro lado, su cabal conocimiento del quechua le permite corroborar las “corrupciones” que los cronistas españoles han hecho de la lengua general del Perú. Su labor de cuidadoso lingüista es constante en sus *Comentarios*, y es uno de los motivos que lo mueven a escribirlos. Dice en sus “Advertencias acerca de la lengua general de los indios de Perú”:

Para atajar esta corrupción me sea lícito, pues soy indio, que en esta historia yo escriba como indio con las mismas letras que aquellas tales dicciones se deben escribir. Y no se les haga de mal a los que las leyeren ver la novedad presente en contra del mal uso introducido, que antes debe dar gusto leer aquellos nombres en su *propiedad y pureza*. Y porque me conviene alegar muchas cosas de las que dicen los historiadores españoles para comprobar las que yo fuere diciendo, y porque las he de sacar a la letra con su corrupción, como ellos las escriben, quiero advertir que no parezca que me contradigo escribiendo las letras (que he dicho) que no tiene aquel lenguaje, que no lo hago sino por *sacar fielmente lo que el español escribe*. (5; mis subrayados)

Esta cita manifiesta claramente la fidelidad que el humanista en este caso quiere dar a sus versiones, sean éstas de su cultura materna o de la paterna; pero al mismo tiempo, establece un espíritu purista que no valora el concepto de “fusión de culturas” como es la pretensión del mestizaje.¹ En efecto, en su texto Garcilaso se presenta como la voz autorial capacitada para interpretar las dos culturas, porque se ubica en algún punto intermedio entre ellas y las observa desde lo alto, a horcajadas de ambas. Lo que resulta más difícil es encontrar una consciencia que rescate el cruce cultural como la creación de nuevos y originales elementos.

Para comprender el concepto de mestizaje, resulta muy útil recurrir a los estudios que Angel Rama reúne en su libro *Transculturación narrativa en América Latina*. Siguiendo al antropólogo cubano Fernando Ortiz, Rama incorpora la idea de “transculturación” como fructífero proceso de síntesis, al limitado concepto de “aculturación,” que privilegia el concepto de adquisición de una nueva cultura. Según Rama, este proceso se logra en tres momentos:

Implica en primer término una “parcial desculturación” que puede alcanzar diversos grados y afectar variadas zonas tanto de la cultura como del ejercicio literario, aunque acarreado siempre pérdida de componentes considerados obsoletos. En segundo término, implica incorporaciones procedentes de la cultura externa y en tercero un esfuerzo de recomposición manejando los elementos supervivientes de la cultura originaria y los que vienen de fuera. (38)

Si aceptamos estos tres pasos en el proceso de mestizaje, llegaremos a la conclusión de que las “corrupciones” en las que incurren los cronistas españoles son justamente esas voces “transculturadas,” “mestizas” que Garcilaso se propone atacar desde el comienzo de su obra. Este dato nos hace revisar el criterio generalizado que considera a Garcilaso un “mestizo” (o sea, un “transculturado”). Veremos entonces qué pasa con este autodenominado mestizo que privilegia “la pureza y la propiedad” de la antigua lengua por sobre la modificación que de ella se hace cuando se la enfrenta a la de otra cultura. La pesquisa entonces considerará las alianzas del escritor con los grupos que tiene cerca: empezaré por la cuestión racial, ya que él mismo declara que esta historia la va a escribir “como indio.”

II. ¿Quién es el “Otro” para el Inca Garcilaso?

Comenzando con la respuesta negativa, quisiera comprobar con qué grupo este mestizo *no* se identifica, o sea, quién es el “Otro” para este sujeto que escribe. Si atendemos a las descripciones que Garcilaso hace de los idealizados indios de la Florida y de las tribus de “proto-incas” que serían luego conquistadas por el imperio incaico, comprobamos que el “Otro” incontestable del escritor es el indio “no-Inca,” el que no ha sido asimilado por el Incario y su evolucionada cultura. Estos individuos son considerados por el sujeto del discurso como “bestias,” “brutos,” “fieras,” “rústicos,” “bárbaros,” “salvajes,” negándoles en ciertos casos extremos la religión y hasta la cultura. Encontramos un buen retrato del “Otro” en su descripción de los indios chirihuana que fueron luego conquistados por los incas:

los naturales eran brutísimos, peores que bestias fieras; que no tenían religión ni adoraban cosa alguna; que vivían sin ley ni buena costumbre, sino como animales por las montañas, sin pueblos ni casas, y que comían carne humana, y, para la haber, salían a saltar las provincias comarcanas y comían todos los que prendían, sin respetar sexo ni edad, ... y que andaban en cueros y que para juntarse en el coito no se tenía cuenta con las hermanas, hijas ni madres.
(309)

Es importante notar que estas características que repugnan tanto a Garcilaso son el motivo por el cual el Inca Yupanqui decide que es forzosa la conquista de estos indios, “para sacarlos de las torpezas y bestialidades en que viven y reducirlos a vida de hombres, pues para eso nos envía nuestro padre el Sol” (309). Digamos además que este ejemplo de asimilación del “Otro” por una cultura superior sirve en el discurso del

Inca Garcilaso como justificación anticipada a la posterior conquista de los españoles en el reino del Perú.

Si los chirihuanas son “asimilables,” los indios de Pasau constituyen el ejemplo máximo de “otredad” que presenta el Inca en sus *Comentarios*. A las atrocidades de los anteriores, estos indios agregan la sodomía, y lo que resulta también incomprensible a los incas: “no querían plata” (391). Sin embargo, este “extrañísimo” pueblo es uno de los pocos que salva su autonomía de la voracidad del Imperio:

Huaina Cápac Inca, después que vio y reconoció la mala disposición de la tierra, tan triste y montuosa, y la bestialidad de la gente, tan sucia y bruta, y que sería perdido el trabajo que en ellos se emplease para reducirlos a policía y urbanidad, dicen los suyos que dijo: “Volvámonos, que éstos no merecen tenernos por señor.” Y que dicho esto mandó volver su ejército, dejando los naturales de Pasau tan torpes y brutos como antes se estaban. (391)

Aurelio Miró Quesada, en su prólogo a la edición de la *Florida del Inca*, atribuye “la disminución del valor cultural de los vencidos (que le lleva [a Garcilaso] a tan injustas y evidentemente erradas opiniones sobre las civilizaciones preincaicas),” a la probable influencia de los historiadores romanos, quienes manifiestan la “orgullosa consideración de las conquistas como una necesidad de expansión de los más fuertes” (LXII). Indudablemente, está muy cerca de la verdad que se desprende del texto del Inca. Esta negación absoluta a identificarse con el aborigen americano (nivel racial) finalmente nos obliga a preguntarnos: ¿con qué grupo humano se identifica ideológicamente el Inca Garcilaso?

III. Las alianzas ideológicas del mestizo

Es innegable la profunda identificación de este escritor con la cultura incaica, y fundamentalmente, con los Incas de sangre real, la clase dominante del Imperio, de la cual descendía por vía materna. Es de destacar en este sentido el cambio que se produce en el sujeto de la enunciación en los *Comentarios reales* cuando se comienza a describir la ciudad del Cuzco en el Libro Séptimo. En efecto, el narrador en tercera persona que anota por escrito las historias recibidas oralmente en su infancia sobre los pueblos conquistados por los Incas, asume la calidad de testigo presencial cuando se describen las grandezas de la capital del Imperio.

Un buen ejemplo de esto lo da la descripción de la “Fiesta nocturna para desterrar los males de la ciudad,” que comienza: “Yo me acuerdo haber visto en mis niñeces parte de esta fiesta” (289). La presencia del sujeto de la enunciación se hace tan evidente aquí, que en un párrafo de

veintisiete líneas se repite siete veces la expresión “vi” y otras tantas los deícticos de primera persona.

Por otro lado, es muy claro comprobar su identificación con la ideología de la conquista española y su justificación histórica, sobre todo en su objetivo de evangelización. Es posible rastrear este motivo desde el prólogo a la *Florida del Inca*, en donde aclara que la causa por la cual se escribe esta relación es para recordar a los españoles que deben continuar la colonización y evangelización de esas tierras, que en esos momentos estaban interrumpidas. La maduración de esta actitud se da en su última obra, la *Historia general del Perú*, en cuyo prólogo afirma:

De que no resulta pequeña gloria a España en haberla el Todopoderoso escogido por medianera para alumbrar con lumbre de fe a las regiones que yacían en la sombra de la muerte; ... reparte con franca mano del celestial mayorazgo de la fe y evangelio con los indios, como con hermanos menores, a los cuales alcanza la paterna bendición de Dios. (12)

Al asumir estos valores con una actitud evidentemente paternalista, subestima en el imperio incaico —al que tanto admira culturalmente— sus “vanas creencias,” y su “idolatría,” pero enfatiza la predisposición de estas gentes a recibir la fe católica. Recordemos su preocupación por registrar las profecías de Viracocha y las reflexiones de Huayna Cápac sobre la existencia de un Ser Supremo, que remiten a la Escolástica y las “Cinco vías racionales de la existencia de Dios” de Santo Tomás de Aquino, como características que demuestran que los incas poseían “en germen” las verdades de la doctrina cristiana.

Esta identificación —del lado inca, con las grandezas del imperio, y del lado español, con el discurso del poder encarnado en la ideología contrarreformista de la Conquista española— está evidenciando de parte de Garcilaso una patente alianza con una determinada “clase.” Encontramos muestras de esta alianza con la “clase dominante” en una afirmación de los *Comentarios* que corroboraría el paralelismo que establece Miró Quesada entre el “orgullo imperial” del Inca Garcilaso con sus lecturas de los historiadores romanos. Indudablemente son innumerables las comparaciones que hace entre el imperio incaico y el romano, y la celebración que de ellas se desprende nos revela un individuo naturalmente aliado a los “poderosos.” Al comenzar el relato de la conquista inca sobre los ya nombrados chirihuanas declara:

Como el principal cuidado de los Incas fuese conquistar nuevos reinos y provincias, así por la gloria de ensanchar su Imperio como por acudir a la ambición y codicia de reinar, *que tan natural es en los hombres poderosos.* (308; mis subrayados)

Con esta misma “naturalidad” el Inca acepta el discurso contrarreformista que justifica la conquista como necesidad histórica para la evangelización de los nativos americanos. Este dato nos llama la atención, pues la “pureza de sangre,” rasgo esencial en los “cristianos viejos,” único grupo que tiene acceso al poder en la España imperial de principios del siglo XVII, es un rasgo del que evidentemente carece el Inca Garcilaso. El, como “mestizo,” podría haber optado por realizar una sutil subversión de la ideología dominante en sus propios textos; ejemplos no le faltaban, teniendo al converso Cervantes como contemporáneo. Sin embargo, optó por aliarse ideológicamente con la clase dominante. Su “segundo bautismo” realizado en plena adultez resultaría de este modo un claro símbolo de esta alianza. Así, la sustitución de su nombre de nacimiento Gómez Suárez de Figueroa por el de Inca Garcilaso de la Vega, alude no sólo a la adición de dos voces que aúnan las culturas española e incaica, sino fundamentalmente a ser representante de “lo mejor” de ambas.

Vemos en esta identificación del Inca con la clase dominante (la que asimila a los más débiles) su dificultad en reconocer al “Otro” por sus propios rasgos característicos. En efecto, así como había negado la existencia de religión o cultura a los grupos preincaicos para justificar la asimilación que realiza el imperio inca al “sacarlos de su barbarie,” es interesante marcar que en el “Prólogo a los mestizos” de su última obra usa el mismo razonamiento para justificar la conquista española: “Y de camino es bien que entienda el mundo viejo y político que el nuevo, a su parecer bárbaro, no lo es ni ha sido sino por *falta de cultura*” (12; mis subrayados).

Esta afirmación de una “falta de cultura” enunciada por quien pasó los últimos años de su vida tratando de rescatar la cultura incaica en sus *Comentarios reales*, para presentar a sus hermanos, los “lectores mestizos,” la historia de sus antepasados aborígenes, resulta muy reveladora, ya que deja bien en claro cuál era la cultura que debía llenar esa carencia que señala el Inca en el Nuevo Mundo, y con la que en última instancia se identifica.

IV. Conclusiones

El Inca Garcilaso no se limita a presentar esta “disminución de los valores culturales de los vencidos” que señalaba Miró Quesada en los pueblos preincaicos, sino que se extiende a los incas también. Como veíamos, el “Otro” en su texto es aceptado por su posibilidad de ser asimilado por una cultura superior (los preincaicos por los incas, los incas por los españoles) y su deseo de “convertir” al “Otro” a sus propios valores.

Del mismo modo, el Inca Garcilaso accede a la categoría de Sujeto al asimilarse a la “cultura superior” española, y de este modo, recibir la autoridad necesaria que legitimize las largas crónicas sobre su pueblo vencido.

Sin embargo, a pesar de su retórica “mestiza,” el Inca no termina de reconocerse a sí mismo como “Otro.” Su marginalización de la Corte española y su separación definitiva del Perú son muestras evidentes de que esas alianzas ideológicas con la clase dominante le sirven únicamente para legitimizar una crónica en la que sólo las generaciones venideras potenciarán su latente caudal “mestizo,” en cuanto transgresor de la cultura hegemónica colonial.² No vemos que se vislumbre ese proyecto en la vida del Inca, pues, a pesar de sus constantes quejas de la posición marginada en la que vive, el discurso que genera en sus textos no toma la posición de los “desposeídos,” o “desengañados,” como se denomina él mismo en el “Proemio al lector” de la *Florida del Inca*:

y con sus disfavores y persecuciones [mi fortuna] me ha forzado a que, habiéndolas yo experimentado, le huyese y me escondiese en el puerto y abrigo de los desengañados, que son los rincones de la soledad y pobreza, donde, consolado y satisfecho con la escasez de mi poca hacienda, paso una vida, gracias al Rey de los Reyes y Señor de los Señores, quieta y pacífica, más envidiada de ricos, que envidiosa de ellos. (9)

Tal vez debamos tomar esta resignación manifiesta en el texto como otro motivo retórico, ya que la biografía del Inca registra sus continuos esfuerzos ante el Rey de España por recuperar los privilegios que debía heredar de su padre el conquistador. El hecho de que este libro fuera publicado en Portugal y la dedicatoria hecha al Duque de Braganza revela las relaciones tirantes entre el escritor y el “centro” del poder de la Península, el rey de España.

Sea como fuere, la dificultad del Inca Garcilaso de reconocerse a sí mismo como “mestizo” (como el “Otro transculturado”), no es un caso aislado en nuestro continente, sino que es una de las características clave de nuestra “intelligentzia” colonizada culturalmente. Esta sería la causa por la cual resulta tan difícil a algunos intelectuales de Latinoamérica —aún los del presente siglo— reconocerse a sí mismos como “americanos,” es decir, “no europeos.”

Aparte de esto, la historia de la zona andina presenta durante varios siglos el “fracaso de la mestización” de una “sociedad dual” que se maneja con una “dialéctica del amo y el servidor” heredada de la Colonia. Esta es, al menos, la interpretación de Angel Rama, quien asegura, además, que esto desemboca en:

la congelación por igual de ambas culturas, enfrentadas dentro de esquemas clasistas —tanto la de impregnación indígena como la de impregnación hispano-europea—, las que resultaron parejamente condenadas al estancamiento y a la repetición de modelos antiguos. No fue sólo la cultura dominada la que se estancó, sino también la cultura dominante. Al no haber sido propiciada positivamente una integración nacional que implicaba un vasto esfuerzo de transculturación, la cual fue recusada en cada uno de los tres grupos étnicos que conformaron el área (lo que testimonia el fracaso de los mestizos llamados a contribuir a esa tarea, quienes tardarán siglos en acometerla) ... se inmovilizó la creatividad y el progreso de la zona en torno a fórmulas preexistentes. Estas, fatalmente, devinieron arcaicas. (129)

Nuestra labor como jóvenes intelectuales al revisar estos textos, entonces, es reconocerles su valor de obras fundacionales de nuestra identidad latinoamericana. En el proceso, es importante que evitemos caer en las tramposas alianzas en que cayeron nuestros mayores, y que valoricemos al mismo tiempo el mérito de haber plantado el germen de una proyectualidad que se cumpliría sólo en las generaciones venideras.

Silvia Pellarolo
University of California, Los Angeles

NOTAS

1. Quisiera agradecer los valiosos y oportunos comentarios de Carmela Zanelli después de la cuidadosa lectura que hizo de mi trabajo. Ella destaca la importancia de este “purismo” del Inca al transcribir la tradición de sus mayores, pues de este modo —según sus palabras— “ha contribuido con importante información sobre la fonología del quechua cuzqueño. Por otro lado, es cierto que el purismo garcilasiano ha contribuido al desarrollo de un cierto regionalismo, especialmente en materia lingüística, que sostiene el carácter matriz de la variante cuzqueña, tesis que ha sido descartada a partir de los estudios de Alfredo Torero y Gary Parker. Sin embargo, creo que lo que exige el Inca Garcilaso con este celo lingüístico es obtener el mismo respeto para la cultura indígena, en un momento en el cual la estandarización de la lengua quechua es un proyecto posible” (comunicación personal).

2. Es el caso de la rebelión tupamarista contra los españoles en 1780, la cual se inspira en los *Comentarios reales*. Esta obra fue censurada después de que los españoles sofocaron la rebelión.

OBRAS CITADAS

- Garcilaso de la Vega, Inca. *Comentarios reales*. México: Porrúa, 1984.
_____. *Historia general del Perú*. Barcelona: Sopena, 1972.
Miró Quesada, Aurelio. Prólogo. *La Florida del Inca*. De Garcilaso de la Vega, Inca. México: FCE, 1956. IX-LXXVI.

Rama, Angel. *Transculturación narrativa en América Latina*. Montevideo: Fundación Angel Rama, 1989.

Todorov, Tzvetan. *La conquête de l'Amérique: La question de l'autre*. Paris: Seuil, 1982.