

LA CONQUISTA DE LA PALABRA

EL MITO DE LOS AYAR EN GARCILASO INCA DE LA VEGA

En la dedicatoria (1586) a su traducción de los *Diálogos de amor* de LEÓN HEBREO (1590), Garcilaso Inca de la Vega ofrece a Felipe II dar próxima cuenta de la conquista de su tierra, “alargándome más en las costumbres, ritos y ceremonias de ella, y en sus antiguallas, las cuales, como propio hijo, podré decir mejor que otro que no lo sea”¹. La carta que precede a esta versión castellana de los *Diálogos de amor* revela algunos matices sugestivos. Su autor –un mestizo americano– se presenta como un escritor agudamente consciente de la singularidad de su labor. El escritor precisa además que estos frutos constituyen una primicia del Mundo americano, hecho que destaca en el título y dedicatoria de su obra. Así, el primer “hombre de letras” hispanoamericano asume su diferencia, firmándose por primera vez como Garcilaso Inca de la Vega².

¹ Carta a Felipe II, 19 de enero de 1586, en *La traduzion del indio de «Los tres Diálogos de amor» de León Hebreo*, hecha del Italiano en Español por Garcilaso Inca de la Vega, natural de la gran ciudad del Cuzco, cabeça de los reynos y provincias del Pirú, en *Obras Completas del Inca Garcilaso de la Vega*, edición Carmelo Sáenz de Santamaría, 4 vols. (Madrid, Atlas, 1965), vol. I, pág. 8. Citaré por esta edición de *Los Diálogos de amor*, indicando el número de página en el texto.

² Garcilaso es consciente de que su trabajo constituye una primicia americana, como lo revela su segunda carta a Felipe II en *Los Diálogos* (1589): “Si no me engaño, ... éstas son las primicias que primero se ofrecen a V. R. M. de lo que en este género de tributo se os debe por vuestros vasallos los naturales del Nuevo Mundo, en especial por los del Perú y más en particular por los de la gran ciudad del Cuzco, cabeza de aquellos reinos... donde yo nací” (*Diálogos*, pág. 13). La adopción del patronímico e inserción del gentilicio “Inca” en el nombre del

La carta del Inca Garcilaso esboza el anteproyecto de sus futuros libros, que emerge ya como un plan original para una etnohistoria cultural de su pueblo. El pasaje citado plantea también la delicada función del traductor como intérprete privilegiado de la historia del Incario³. Pero las palabras del Inca descubren su íntimo desacuerdo con las crónicas del Perú, desacuerdo que surge con mayor claridad en su segunda dedicatoria a Felipe II de los *Diálogos* (1589). Aquí el escritor reitera su intención de elaborar

otra (relación) de las costumbres, ritos y ceremonias que en la gentilidad de los incas... se guardaban en sus reinos, para que su Majestad las vea desde su origen y principio, escritas con alguna más certidumbre y propiedad de lo que hasta ahora se han escrito (13⁴).

Las frases de Garcilaso señalan dos problemas fundamentales en las *relaciones* de los cronistas peninsulares: el problema de la verdad (la "certidumbre"), que se encuentra íntimamente ligado al conocimiento y uso exacto del lenguaje; y, el problema del estilo, caracterizado por la "impropiedad" (la pobreza estilística) con que

escritor ha sido discutido por MAX HERNÁNDEZ y FERNANDO SABA en "Garcilaso Inca, historia de un patronímico". *Perú: Identidad Nacional* (Lima, Editorial CEDEP, 1979), págs. 109-121.

³ Sobre *Comentarios reales* como una *historia cultural* o *etnohistoria*, véase ALBERTO ESCOBAR, "Lenguaje e historia en los *Comentarios reales*", *Patio de Letras* (Lima, Ediciones Caballo de Troya, 1965), págs. 18-20. Escobar es también el primero en señalar la relevancia de la función de intérprete del Inca Garcilaso con respecto a la lengua y cultura de sus ancestros (pág. 24). El papel de traductor del Inca Garcilaso ha sido estudiado por SUSANA JÁKFALVI-LEIVA, *Traducción, escritura y violencia colonizadora: un estudio de la obra del Inca Garcilaso de la Vega* (Syracuse, Maxwell School of Citizenship and Public Affairs, 1984). MARGARITA ZAMORA también ahonda en la función de traductor del Inca Garcilaso, en *Language, Authority and Indigenous History in the Comentarios reales de los Incas* (Cambridge, Cambridge University Press, 1982), págs. 12-84.

⁴ Años después, en el Prólogo a *La Florida*, el Inca reconsidera su antiguo proyecto, ampliándolo: "di en escrevir esta historia [*La Florida*], y con el mismo deleite quedo fabricando, forjando y limando la del Perú, del origen de sus reyes incas, sus antiguallas, idolatría y conquistas, sus leyes y el orden de su gobierno, en paz y en guerra. En todo lo cual, mediante el favor divino, voy casi al fin". (*La Florida*, Introducción y notas Carmen de Mora, Madrid, Alianza Editorial, 1988, pág. 103).

los españoles describen la realidad americana⁵. Estas preocupaciones llevan al Inca Garcilaso a reescribir la historia del Perú desde sus orígenes, labor que va a asumir como “traductor” de la lengua (y cultura) que han sido distorsionadas por las representaciones de los historiadores contemporáneos. Ciertamente, su valioso conocimiento de la lengua *quechua* y sus estrechos vínculos con la aristocracia cuzqueña convierten a Garcilaso en el cronista más autorizado para dar cuenta de la historia de los Incas, reyes del Perú. Se entiende así que el escritor proponga el retorno a las fuentes originarias de su cultura, es decir, a la lengua quechua de sus ancestros, como único medio de desentrañar el verdadero simbolismo del lenguaje y civilización de los antiguos peruanos.

La conciencia aguda que tiene Garcilaso de la problemática relación entre el discurso europeo y la descripción de las realidades indígenas, se refleja ya en los pasajes citados de sus cartas a Felipe II, así como en su aproximación al lenguaje como clave del significado en el estudio de la historia. Esto implica, como señala Margarita Zamora, que para Garcilaso, la conquista y colonización del Nuevo Mundo representan ante todo, un conflicto de discursos⁶. Mi trabajo propone explorar la naturaleza de este conflicto, tal como se evidencia en las distintas versiones que brinda el Inca Garcilaso del Mito de los Ayar. Como núcleo significativo de *Comentarios reales*, esta narrativa se construye como una especie de palimpsesto, donde debajo del discurso de la retórica historiográfica humanística, que Garcilaso maneja a la perfección, se agita el discurso de la lengua *quechua*, con su herencia de formas y ritmos sintácticos, que irrumpe en el primero continuamente. Al devolverle al texto algunas de sus tensiones originales, me propongo leer el Mito de los Ayar como un texto

⁵ En el Proemio al lector de *Comentarios reales*, GARCILASO critica el “estilo” de los historiadores españoles: “verdad es que tocan muchas cosas de las muy grandes que aquella república tenía, pero *escribenlas tan cortamente* que aún las muy notorias para mí (*de la manera que la dicen*) las entiendo mal” (énfasis mío). Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales* [1609], 2 vols. (Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1960), pág. 5. Cito por esta edición de *Comentarios*, indicando libro y capítulo.

⁶ ZAMORA, *op. cit.* pág. 6.

estratégico que aspira a subvertir la concepción europea del hombre americano, y, simultáneamente, a conciliar los conflictos (discursivos) entre dos mundos⁷.

LA LENGUA MATERNA

El papel de traductor de la compleja obra conceptual de León Hebreo había preparado al Inca Garcilaso para el otro como narrador de las tradiciones incaicas ante un público europeo, papel en el que su figura de *mestizo* surge manifiestamente, como metáfora del traductor. Mediador entre dos lenguas, dos mundos encontrados, Garcilaso es también consciente de la singularidad de su labor:

Yo he procurado traducir fielmente de mi lengua materna, que es la del Inca, en la ajena, que es la castellana [esta relación del origen de sus Reyes], aunque no la he escrito con la majestad de palabras que el Inca habló ni con toda la significación que de aquel lenguaje tienen... Antes la he acortado, quitando algunas cosas que pudieran hacerla odiosa (I, 17).

Las palabras de Garcilaso no solo remiten a una diferencia lingüística que requiere una interpretación de los signos por medio de los códigos de otro lenguaje, sino que revelan la noción de "otra" realidad. Esta realidad —la realidad americana— presupone otras categorías de pensamiento y, específicamente, una concepción distinta del lenguaje⁸.

⁷ Al terminar estas notas, leí los importantes ensayos de ROLENA ADORNO en el número monográfico dedicado a las Letras Coloniales, publicado por *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Año XIV, No. 28 (Lima, 1988). Véase Adorno, "Nuevas perspectivas en los estudios literarios coloniales", págs. 11-27 y "El sujeto colonial y la construcción de la alteridad", págs. 55-68. Mi trabajo sobre la cuestión del "Otro" en el discurso del Inca Garcilaso se inscribe dentro de la búsqueda de nuevas vías para el estudio de la literatura colonial, tales como las descritas por Adorno en el primero de los ensayos citados.

⁸ Véase ENRIQUE PUPO-WALKER, "La Florida del Inca: notas sobre la problematización del discurso histórico en los Siglos XVI y XVII", *Cuadernos Hispanoamericanos*, 417 (1985), págs. 91-111.

Comentarios reales constituye un esfuerzo monumental para acercar el Viejo Mundo a esa “otra” realidad del Mundo Nuevo. Así, en los primeros capítulos de su obra, el escritor entretiene una delicada trama narrativa que prepara sutilmente al lector para acceder a la historia del Tawantinsuyu desde las categorías conceptuales que caracterizaban el discurso del Siglo XVI sobre América. Su texto se construye por consiguiente, como una serie de respuestas a un subtexto implícito constituido por los intensos debates contemporáneos sobre la naturaleza del Nuevo Mundo y sus habitantes⁹. Hombre del Renacimiento, que encarna dramáticamente en sí la nostalgia de su época por el verbo perdido, Garcilaso asigna a la palabra una verdadera dimensión ontológica¹⁰. Ello lo lleva a proponer un enfoque de tipo filológico y hermenéutico para abordar la reinterpretación de la historia cultural del Incaio¹¹.

Esta erudita reinterpretación de la historia del Tawantinsuyu no sólo corrige las representaciones de los cronistas—que “corrompen” la realidad americana “como corrompen los españoles todos los vocablos que toman del lenguaje de los indios” (*Comentarios I, 4*)—sino que subvierte las hipótesis tradicionales con que el mundo indígena era aprehendido. Íntimamente preocupado por la “reputación universal en que están los indios”, Garcilaso se empeña en exaltar, desde sus obras más tempranas, las facultades intelectuales

⁹ El ambiente de la España de la época se encuentra caldeado por las agrias polémicas entre Juan Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas sobre la naturaleza del indio americano. El texto de Garcilaso se construye entonces, como una respuesta a los autores que discuten sobre los habitantes del Nuevo Mundo. Sobre la difícil asimilación del nuevo continente por la cultura europea, ver EDMUNDO O’GORMAN, *La invención de América* (México, Fondo de Cultura Económica, 1958); LEWIS HANKE, *Aristotle and the American Indians* (Bloomington, Indiana University Press, 1959); ANTHONY PADGEN, *The Fall of natural Man* (Cambridge, Cambridge University Press, 1982); y TZVETAN TODOROV *La conquête de l’Amérique, la question de l’autre* (Paris, Seuil, 1982). Para un resumen de las polémicas contemporáneas sobre el indígena americano, ver ZAMORA, *op. cit.*, págs. 85-120.

¹⁰ Sobre el culto al lenguaje en el Siglo XVI, donde la palabra es símbolo del conocimiento y una apropiación, ver CLAUDE GILBERT DUBOIS, *Mythe et langage au seizième Siècle* (Paris, Editions Ducros, 1970), págs. 46-47.

¹¹ Acerca de la influencia de la tradición filológica y hermenéutica renacentista en la obra del Inca Garcilaso, ver ZAMORA, *op. cit.*, págs. 12-84.

del hombre americano, demostrando que los habitantes del Nuevo Mundo pueden deslumbrar a los españoles por la sofisticación y refinamiento de sus culturas¹². Asimismo, mientras el Virrey Francisco Toledo y sus seguidores intentan convertir a la conquista española en una necesaria “liberación” de la barbarie y tiranía de los Incas, Garcilaso aspira a reivindicar su herencia amerindia por medio de la conquista de la palabra; es decir, mediante la apropiación del discurso de las tradiciones retóricas humanísticas, que eleva a sus más altos niveles de expresión¹³. Su confrontación con el pasado, representado por medio de símbolos o del lenguaje, lo lleva a la fuente originaria de la historia incaica, los textos *quechua* orales de sus antepasados, textos de los cantares épicos y relatos familiares que el traductor ha guardado “en el corazón” (*quechua*: “en su memoria”) como antes había sido guardado en la memoria colectiva de su pueblo¹⁴.

La obra del Inca Garcilaso emerge por tanto, de las formas artísticas orales de su pueblo, donde historia y mito se funden en una rapsodia (tejido de cantos) que constituye la “historia sagrada” de una sociedad¹⁵. Su discurso, conscientemente dirigido al lector

¹² *La Florida*, Libro II, I, cap. 27. La cita es significativa: “porque comúnmente [los indios] son tenidos por gente simple, sin razón ni entendimiento, y que en paz y en guerra... [son] poco más que bestias, y que conforme a esto no pudieron hacer ni decir cosas dignas de memoria..., como algunas que hasta aquí parece que se han dicho, y adelante con el favor del cielo diremos”.

¹³ Sobre la discusión intertextual del Inca Garcilaso con los cronistas “toledanos”, ver FRANKLIN PEASE, “Garcilaso andino”, *Revista Histórica*, vol. 34 (Lima, 1970), págs. 41-51.

¹⁴ La importancia de la lengua originaria (el *quechua*) en la obra del INCA GARCILASO emerge desde *La Florida*, donde el escritor establece continuas correspondencias semánticas entre su lengua materna y las que hablaban los indios de que conocieron a Hernando de Soto y Cabeza de Vaca (*La Florida*, Libro III, Cap. 5). (PUPO-WALKER, *op. cit.*, pág. 95). La relevancia de la narrativa oral como fuente primaria de la escritura y comentarios del Inca Garcilaso, es analizada por Zamora en su obra.

¹⁵ Sobre la narrativa oral como una rapsodia o “tejido de cantos”, ver WALTER J. ONG, *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word* (New York, Routledge, 1988) págs. 60-69. MIRCEA ELIADE indica que el mito encarna la “historia sagrada” de una sociedad, en virtud a que el recuento de los orígenes (la creación) apunta siempre a la actividad divina. *The Quest: History and Meaning of Religion* (Chicago, University of Chicago Press, 1969), pág. 76.

europeo ávido de noticias del Nuevo Mundo, también se inscribe dentro de las categorías del otro discurso, mítico universal, que otorga a las épocas anteriores a la aparición de los dioses y primeros héroes civilizadores las características de un mundo que se hunde en el caos y la oscuridad. Esto quizá explique la división radical que hace el escritor de la historia andina, en dos edades: una primera época de barbarie en que vivían los habitantes del Perú antes de la accesión de los Incas; y otra posterior, época de civilización y cultura, contada a partir del advenimiento del primero de sus reyes, Manco Cápac (I, 9)¹⁶.

EL “OMBLIGO” DEL TEXTO

El texto de *Comentarios reales* se teje en torno a la figura legendaria de Manco Cápac, héroe civilizador que establece las bases de la organización política y social del Incaico. Igualmente, si el Cuzco —nombre que en *quechua* significa ombligo— funciona como centro del Tawantinsuyu, el mito primigenio de los Incas opera también como centro u ombligo de *Comentarios reales*. Existe una correlación estrecha entre ambos objetos. Estos no solo remiten a la búsqueda del “bien perdido” sino que la gesta del héroe civilizador Manco Cápac se construye en forma paralela a la de la ciudad sagrada¹⁷. El mito de los orígenes constituye así el punto

¹⁶ La división de la historia en dos edades: una primera época de barbarie, marcada por el caos, y una segunda, caracterizada por la cultura, había sido ya planteada por JEAN BODIN, en su *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* (1556), obra leída por Garcilaso. Para el inventario completo de la biblioteca del Inca, véase JOSÉ DURAND, “La Biblioteca del Inca”, *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 2 (1948), págs. 239-264, núm. 23.

¹⁷ Sobre la escritura como intento de recuperar el “bien perdido” en el Inca Garcilaso, véase la erudita obra de MAX HERNÁNDEZ, *Memoria del bien perdido: conflicto, identidad y nostalgia en el Inca Garcilaso de la Vega* (Madrid, Alianza Editorial, 1990) [en prensa]. Por su posición privilegiada en el Tawantinsuyu, la ciudad Imperial era uno de los principales ídolos de los Incas, que la adoraban como a cosa sagrada (*Comentarios VII*, 8). AURELIO MIRÓ QUESADA sugiere que la ciudad del Cuzco emerge como una especie de protagonista en *Comentarios reales*. Véase *El Inca Garcilaso y otros estudios garcilasistas* (Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1971), pág. 221.

nodal y estilístico de donde se desprende toda la historia cultural del Imperio americano.

Para abordar esa historia, Garcilaso expone tres versiones diferentes del mito de origen de los antiguos Reyes del Perú. Me extenderé especialmente en el análisis de la primera leyenda, que se desarrolla a lo largo de los capítulos XV, XVI y XVII del Libro Primero de *Comentarios reales*. Esta fábula parece haber sido elaborada por la *panaca* de la madre y parientes cuzqueños del escritor, mientras que las otras dos versiones del mito, presuntamente surgen de la “gente común” que vive en los alrededores del Cuzco¹⁸. Nos encontramos entonces ante algunas variantes de un mito de origen: una primera versión, asignada a las élites cuzqueñas, y dos versiones adicionales, atribuidas a los “extranjeros” que habitan en la periferia de la ciudad imperial¹⁹.

La primera fábula representa una versión más elaborada de la última fase del Mito de los hermanos Ayar, por el cual los Incas dieron cuenta de sus principios y civilización. La historia es la

¹⁸ Para definir el sentido de la *panaca* es necesario invocar el concepto del *ayllu*, que aparece con diferentes connotaciones en los cronistas. John Howard Rowe concluye que el *ayllu* representaba a un grupo de parientes, con endogamia teórica y descendencia en la línea del varón. Las *panacas* eran *ayllus* reales, que constituían un linaje separado, formado por los descendientes del Inca reinante, mientras que sus hermanos y su progenie continuaban su afiliación con la *panaca* del abuelo común. (MARÍA ROSTWOROWSKY, “Succession, Coöption to Kingship, and Royal Incest among the Inca”, *Southwestern Journal of Anthropology*, 16 (1960), págs. 417-419). Nuevas investigaciones realizadas por R. Tom Zuidema, indican que la *panaca* (de *pana*: la hermana de un hombre) apuntaría al grupo conformado por una unidad de “hermanos con sus hermanas descendientes de un antepasado masculino en una línea masculina de hombres y línea femenina de mujeres por cuatro generaciones”. (“El parentesco Inca: una nueva visión teórica” en *Reyes y guerreros: ensayos de cultura andina*, compilador Manuel Burga (Lima: FOMCIENCIAS, 1989), pág. 78).

¹⁹ Sobre la organización social del Cuzco, ver: *Comentarios reales*, VII, 8. En su importante monografía sobre la cultura incaica en la época de la conquista española JOHN HOWARD ROWE señala que en el Cuzco habitaban solo los nobles, los sacerdotes, los servidores públicos, y sus sirvientes. La metrópoli estaba rodeada por un círculo de pequeños pueblos, en donde vivían los colonos del tawantinsuyu, que formaban el grueso de la población de la ciudad. Véase “Inca Culture at the Time of the Spanish Conquest”, en *The Handbook of South American Indians*. Vol. 2 (Washington, Smithsonian Institution, 1946), pág. 229.

siguiente: una pareja de hermanos, creada por el Sol, emerge del lago Titicaca, provista de una barra de oro que ha de hundirse en la tierra cuando aparezca el sitio para la fundación de una ciudad. La pareja se dirige hacia el norte donde, por órdenes del Sol, ha de establecer asiento. En el camino los hermanos se detienen en Pacárec Tampu, venta de donde salen al amanecer. Al llegar al cerro de Huanacauri, al mediodía del Cuzco, la barra de oro se hunde en la tierra con facilidad, señal de que los héroes deben asentarse allí. La pareja divide luego su rumbo. El varón toma hacia el norte y la mujer hacia el sur, en un viaje civilizador en el que van subyugando a las tribus salvajes que viven entre las peñas, enseñándoles a trabajar la tierra y a adorar el Sol. En la división de funciones atribuidas a los sexos, al varón le corresponde la enseñanza de la agricultura y la arquitectura; y a la mujer, la del hilado y tejido de algodón y lana y los servicios de la casa. Desde este momento se establecen las dos parcialidades complementarias (*Hanan* y *Urin*) que han de determinar la historia del incario: el varón y sus seguidores forman la parcialidad del Hanan Cuzco (Cuzco el alto), y la mujer y sus vasallos, la parcialidad del Urin Cuzco (Cuzco el bajo). Posteriormente se revela que los héroes civilizadores del Imperio son hijos del Sol y de la Luna y que sus nombres son: Manco Cápac y Mama Ocllo Huaco (I, 18)²⁰.

En el capítulo subsiguiente de la obra (I, 18), Garcilaso resume dos versiones diferentes de este mito originario. La segunda leyenda, que parece inaugurar la división cuatripartita del Tawantinsuyu, cuenta la historia de un poderoso varón que aparece en Tiahuanacu, después del diluvio, y reparte el mundo entre cuatro hombres llamados Reyes. El primero, Manco Cápac, parte hacia el norte y funda la ciudad del Cuzco, mientras que los otros tres (Colla, Tocay y Pinahua) presuntamente desaparecen sin que nadie sepa decir qué

²⁰ El espacio de este ensayo no permite examinar el modelo cosmológico que instituye Garcilaso en su primera versión del mito de los Ayar. Baste decir que si este esquema se acoge a las categorías del pensamiento neoplatónico, también se inscribe dentro de un modelo típicamente andino, donde la unión de lo masculino *hanan* y de lo femenino *urin* representa la configuración simbólica y complementaria del espacio. Sobre el papel mesiánico de Manco Cápac en Garcilaso, ver ZAMORA, *op. cit.*, págs. 113-120.

fue de ellos²¹. La tercera leyenda, atribuída por Garcilaso a los indios que viven al levante y norte de la ciudad del Cuzco, esboza el clásico Mito de los hermanos Ayar, tal como lo conocemos hoy²². En esta historia, cuatro hombres y cuatro mujeres, todos hermanos, surgen de la ventana central de una peña llamada Paucartampu. El primero, Manco Cápac, funda la ciudad del Cuzco en compañía de su mujer, Mama Ocllo. Los nombres de sus hermanos son: Ayar Cachi, Ayar Uchu y Ayar Sauca²³. Ambos relatos se interrumpen de improviso con la misteriosa desaparición de los héroes, mientras que Garcilaso procede a criticar acerbamente la confusión lingüística de sus informantes indios:

[todo] esto lo dicen por tantos rodeos, tan sin orden y concierto, que más se saca por conjeturas de lo que querrán decir que por el discurso y orden de sus palabras. Solo afirman en que Manco Cápac fue el primer Rey y que de él descienden los demás Reyes (I, 18).

EL PROBLEMA DEL «ESTILO»

Tanto en el caso de los cronistas que escriben sobre el Perú como en el de los indios que cuentan los mitos originarios de los Incas, la crítica de Garcilaso apunta fundamentalmente a la “manera

²¹ Estos nombres también surgen en Guamán Poma de Ayala, quien declara que en la cuarta edad llamada Auca Runa, aparecieron los primeros Incas: “Tocay Cápac-Pinaucápac”. Cuando “estos dichos yngas se acabaron ... comenzó a reynar Manco Cápac yngá”. Véase *El Primer Nueva corónica y Buen Gobierno compuesto por Felipe Guaman Poma e Ayala*, eds. John Murra y Rolena Adorno, 3 vols. (México, Siglo Veintiuno, 1980), I [80]: 46. María Rostworowsky señala que Tocay Cápac y Pinagua Cápac eran los nombres genéricos de los jefes de los Ayarmacas, que jugaron un papel importante en los orígenes del Cuzco (“Los Ayarmacas”, *Revista del Museo Nacional* [Lima], vol. 36 (1969-1970), págs. 58-101).

²² Para las diferentes versiones del Mito de los Ayar, véase JUAN DE BETANZOS, *Suma y narración de los Incas* [1551] (Madrid, Atlas, 1987), Caps. III-V, págs. 17-22; PEDRO CIEZA DE LEÓN, *Crónica del Perú* [1553], II vols. (Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1985), vol. 2, Caps. V-X, págs. 6-26; PEDRO SARMIENTO DE GAMBOA, *Historia Indica* [1572], vol. 4 de *Obras Completas del Inca Garcilaso de la Vega*, IV vols. (Madrid, Atlas, 1965), caps. XI-XIV, págs. 213-220; también GUAMAN POMA DE AYALA, *op. cit.* (I [79-84], págs. 63-66).

²³ Para una interpretación psicoanalítica y etnohistórica del mito en la cultura andina, véase el estudio de MAX HERNÁNDEZ ET AL., *Entre el mito y la historia*:

de contar”, es decir, al problema del “estilo”. Por tanto, vale examinar la forma en que el mismo escritor construye su historia. Son patentes las diferencias que existen entre el primer mito de origen de los Incas, respaldado por Garcilaso, y las otras dos versiones del mismo, que el escritor pretende desvirtuar. La primera fábula no solo se distingue por su elaborado desarrollo a lo largo de tres capítulos de *Comentarios reales* sino que se identifica por medio de títulos que remiten a las categorías del discurso histórico: “El origen de los Incas Reyes del Perú” (I, 15); “La fundación del Cuzco, ciudad imperial” (I, 16); y: “Lo que redujo el primer Inca, Manco Cápac” (I, 17). En cambio, las leyendas que Garcilaso obtiene de los indios ajenos al Cuzco se subdistinguen como “fábulas históricas” (I, 18) —es decir, como productos del imaginario— como si el escritor estableciera una tácita conexión entre la verdad histórica y el culto del bien decir ²⁴.

En la primera leyenda que cuenta la idílica historia de los héroes Manco Cápac y Mama Ocllo Huaco, el Inca da la palabra a su tío-abuelo Cusi Huallpa, quien, ante las preguntas del muchacho mestizo, asume el papel de un sabio “historiador” (*histor*, el que sabe) ²⁵. Enrique Pupo-Walker ha señalado la frecuencia con que la voz narrativa primordial se desdobra en los textos del Inca Garcilaso para “ceder sus prerrogativas a uno o varios hablantes imaginarios” ²⁶. La estrategia retórica no solo dramatiza el pasaje narrado sino que explora los substratos más profundos del discurso, vale decir, el ámbito del imaginario. Mediante la creación de un diálogo o discurso que esclarece un oscuro acontecimiento del pasado, Garcilaso revela su conocimiento de las estrategias retóricas

psicoanálisis y pasado andino (Lima, Ediciones Psicoanalíticas Imago, 1987), págs. 1-26.

²⁴ La construcción lingüística del título de este capítulo de *Comentarios reales* (I, 18) (“De fábulas históricas de los Incas”) sugiere una conciliación entre fábula e historia, que recuerda la figura del “baciuelmo” en *Don Quijote* I, 46. El texto diferencia las “fábulas” (atribuidas a la “gente común”) del “discurso de la historia”, propio del narrador.

²⁵ El nombre del anciano narrador que relata la historia del origen de los Incas, se confirma en *Comentarios* IX, 14.

²⁶ E. PUPO-WALKER, *Historia, creación y profecía en los textos del Inca Garcilaso* (Madrid, José Porrúa Turanzas, 1982), pág. 51.

de los humanistas italianos, así como de las técnicas historiográficas de la antigüedad clásica, desarrolladas por Tucídides²⁷. A la vez, el diálogo del muchacho con el tío-abuelo revive, con singular expresividad, el rito de transmisión del conocimiento –de “padre a hijo”– en una cultura oral. Una aseveración de Garcilaso en ese sentido ilumina la escena. El escritor confirma que sus parientes maternos le contaban “como a propio hijo” toda su “idolatría, sus ritos, ceremonias y sacrificios”, así como la historia, leyes y gobierno de su pueblo²⁸.

El eco de Tucídides le imparte una dimensión “histórica” al texto, al convertir el relato del viejo Inca en una “cita” textual específica²⁹. Significativamente, Garcilaso describe la narración de su pariente como una *relación*, es decir, como un testimonio legal cuyo propósito era brindar información a la corona española sobre las expediciones militares o exploratorias³⁰. Sin duda, la alusión a la *relación* en este contexto resulta irónica, pues es precisamente el anciano narrador de la leyenda traducida por

²⁷ El inventario de la biblioteca del Inca, después de su muerte, revela su predilección por la historia de la antigüedad clásica y los escritores del Renacimiento italiano. La lista incluye la *Historia de la guerra del Peloponeso*, de Tucídides; las vidas de Plutarco, algunos textos de Cicerón; la *Retórica* de Aristóteles, los *Comentarios* de Julio César, y obras de Petrarca, Boccaccio, Torcuato Tasso, Marsilio Ficino, Piccolomini y Guicciardini, entre otros. (DURÁN, “La biblioteca del Inca”). Sobre la influencia de los Clásicos y de la retórica humanística de los italianos en Garcilaso, véase PUPO-WALKER, *Historia, creación...*, págs. 132-154. NANCY S. STRUEVER examina la influencia de Tucídides y otros historiadores de la antigüedad clásica sobre los conceptos historiográficos de los humanistas italianos, en *The Language of History in the Renaissance: Rhetoric and Historical Consciousness in Florentine Humanism* (Princeton, Princeton University Press, 1970), págs. 15-29.

²⁸ *Comentarios reales*, I, 19. Al referirse al uso de los *quipus* (nudos) que servían de dispositivos mnemónicos para los Incas, Garcilaso relata cómo estas tradiciones eran conservadas por los *amautas* (filósofos), los *quipucamayoc* (historiadores) y *harauicos* (poetas), y transmitidos de “padre a hijo” como enseñanzas sagradas: “la[s] cual[es] tomaban con grandísima atención y veneración, como cosas sagradas de su idolatría y leyes de sus Incas” (*Comentarios* VI, 9).

²⁹ ZAMORA, *op. cit.*, pág. 45.

³⁰ *Ibid.*, pág. 40. El *Diccionario de autoridades* define la *relación* como: “aquel breve y sucinto informe que por persona pública se hace en voz o por escrito, ante el Juez, del hecho de un proceso”.

Garcilaso quien ostenta las cualidades de *elocuencia* y *concordia* que adornan las más elevadas producciones retóricas de la historiografía renacentista³¹. Igualmente, la comparación implícita entre el discurso del historiador Inca y los relatos de los cronistas españoles es devastadora. Una vez más, es el relator de los orígenes míticos de los Incas quien, como elocuente orador, alcanza los más altos niveles de excelencia estilística en la tradición retórica clásica, mientras que sus congéneres europeos que “corrompen” la lengua *quechua*, están literalmente maniatados por las estructuras legales y sintácticas de la tediosa *relación*³².

El relato de Cusi Huallpa se destaca indudablemente como uno de los textos más hermosos y mejor hilados de *Comentarios reales*. Su tono grave, de estilo elegíaco, exalta la dignidad y *virtú* del anciano narrador, a la vez que glorifica el *corpus* de tradiciones que constituye la “historia” oficial del Incario³³. La preocupación con las formas estéticas y la armonía de los ritmos sintácticos, con su encanto auditivo, recuerdan la sentencia de Cicerón sobre la historia como “*opus oratoriem maximae*”: “y en cuanto a la Historia, que ... ilumina la realidad, da ... vida a los recuerdos y ... trae noticias del ... pasado, ¿qué voz sino la del orador podrá encomendarla a la inmortalidad?”³⁴.

Al referirse a la historia como *magistra vitae*, Cicerón insiste en el compromiso estético del orador/historiador, que debe “apelar,

³¹ Sobre la elocuencia, como la cualidad más relevante de la retórica e historiografía humanistas en el Renacimiento, véase STRUEVER, *op. cit.*, págs. 53-63.

³² ROBERTO GONZÁLEZ-ECHEVARRÍA discute la influencia de la retórica notarial y del discurso legal en el Inca Garcilaso, “The Law of the Letter: Garcilaso’s *Commentaries* and the Origin of the Latin American Narrative”, *Yale Journal of Criticism* (1988), págs. 107-131. José Durán ha cuestionado los argumentos del crítico cubano en “En torno a la prosa del Inca Garcilaso: a propósito de un artículo de González Echevarría”, *Nuevo Texto Crítico*, vol. I, núm. 2 (1988), págs. 209-227.

³³ Struever aduce que para la historiografía humanista, la historia es la narración de la *virtú* de los ilustres (pág. 93). Pupo-Walker también ha señalado que Garcilaso deseaba asociar las fábulas incaicas con la leyendas greco-romanas (*Historia*, pág. 59).

³⁴ *Historia vero testis temporum, lux veritatis, vita memoriae, magistra vitae, nuntia vetustatis, qua voce alia, nisi oratoria, immortalitati commendatu? De*

por medio de las armonías del ritmo, a las emociones de su audiencia para moverla a la acción”³⁵. Esto es lo que logra el Inca Garcilaso merced a la elegancia y riqueza de su estilo que ilumina la “historia” y fisonomía moral de sus ancestros, en un giro que establece una íntima conexión entre el estilo del sabio orador y el “estilo”(carácter y cualidades) del héroe legendario que canta la gesta. Asimismo, los matices poéticos del pasaje refuerzan el efecto de veracidad alcanzado por el texto del “historiador” Inca, ilusión creada por el artificio y galanura de la “traducción” de Garcilaso³⁶.

LA «LENGUA CORTESANA»

La autoridad de la fuente citada por Garcilaso y la validez de la “historia” que de aquí se desprende se basan en dos hechos fundamentales. Primero, el viejo Cusi Huallpa es un *quechua*-hablante. Por lo demás, parece hablar el *quechua* con elocuencia, como sugiere Garcilaso en su descripción de la majestuosidad y profunda significación que tienen sus palabras. Los comentarios de Garcilaso a este respecto, aunados a su exquisita traducción del texto oral de Cusi Huallpa, indican que el anciano orador posee un manejo elegantísimo del *Runa Simi* o lengua general del Perú, que el Padre Blas Valera denomina la “lengua cortesana” del Cuzco (V, 6). Esta afirmación es importante puesto que, al descalificar las leyendas de los indios que viven fuera del Cuzco, Garcilaso arguye que lo hace por la confusión e insuficiencia lingüística de sus

oratore II, 9: 36. El inventario de la biblioteca del Inca revela que éste tenía en su poder las siguientes obras de CICERÓN: *Sentencias en latín y romance* [Valencia, 1609 (?)]; el *De officiis* [Salamanca, 1567(?)]; y *Comentario a los discursos de Cicerón, y De antigüedades romanas* [trad. de *Antiquitatum Romanorum liber*], de PAULO MANUCIO.

³⁵ STRUEVER, *op. cit.*, pág. 28.

³⁶ Sobre la proximidad genérica entre historia y literatura y la equiparación de lo verdadero con lo verosímil por la historiografía de los humanistas italianos, véase PUPO-WALKER, *La vocación literaria del pensamiento histórico en América* (Madrid, Gredos, 1982) págs. 69-92; también NANCY STRUEVER, *op. cit.*, pág. 63. La relación entre historia y literatura en la obra del Inca Garcilaso, ha sido analizada con finura por CARMEN DE MORA, en su *Introducción a La Florida*, págs. 37-43.

relatos. La mención del enrevesado estilo de estos indios, extraños al Cuzco, merece alguna atención dado el contraste con la refinada elocución del urbano “historiador” que narra la primera leyenda de los Incas.

Quizá pueda inferirse a partir de estos datos, que los relatores indios que no pueden contarse entre los ciudadanos del Cuzco, tampoco conocen bien el *Runa Simi* (lengua del hombre) sino que hablan el *Ahuasimi* (lengua de los extranjeros). Al describir la estrategia Imperial de la imposición del *Runa Simi* en las provincias del Tawantinsuyu, Garcilaso explica que su propósito fundamental fue de índole unificadora (VII, 1). El escritor destaca que esta estrategia también buscaba la creación de una armonía (lingüística) en el Imperio Inca para que las gentes de las naciones extrañas que, “por no entenderse unas a otras se tenían por enemigas, ... hablandose y comunicándose lo interior de su corazón se amasen unos a otros como si fuesen de una familia y parentela” (VI, 1).

En la época en que Garcilaso escribe estas líneas la armonía lingüística creada en el Incario gracias a la extensiva difusión del *Runa Simi* ha desaparecido. Lo que queda es, según el Padre Blas Valera, una lengua “tan corrupta que parece ya otra lengua diferente”; o una “confusión y multitud de lenguas” que entorpece la evangelización europea (VII, 3). Valera atribuye este desorden a las guerras entre los conquistadores españoles, creencia ratificada por Garcilaso al citar al sacerdote mestizo sobre el tema. Sus *Comentarios* sugieren que la Conquista ha sumido al Imperio peruano en un caos (lingüístico) tan violento como el descrito en sus disquisiciones sobre la primera edad.

Al glosar al Padre Blas Valera, el Inca tiene especial cuidado de reproducir un pasaje en que el sacerdote compara la lengua general del Perú con el latín culto:

la lengua cortesana tiene este don ..., que a los indios ...les es de tanto provecho como a nosotros la lengua latina, porque ...les hace más agudos de entendimiento ...y más ingeniosos ..., y de bárbaros los trueca en hombres políticos y más urbanos (VII, 4).

La alusión a la lengua latina en este contexto no es fortuita pues la espléndida narración del viejo Inca recuerda la oratoria de la antigüedad clásica, hecho que Garcilaso recalca al comparar insis-

tentamente al Tawantinsuyu con la República romana: "El Cuzco, en su Imperio, fue otra Roma, en el suyo" (VII, 8). Uno de los aspectos más sugestivos del paralelo entre las dos ciudades parece ser la destreza lingüística de sus ciudadanos, como la que demuestra el anciano Cusi Huallpa, quien logra representar, a través de su cultivado discurso, el *ethos* y *logos* del pueblo incaico. El Padre Blas Valera hace también la conexión entre las artes retóricas y la nobleza de carácter, al manifestar que los indios que aprenden la lengua cortesana "parecen más nobles, más adornados y más capaces en sus entendimientos" cuando retornan a sus tierras (VII, 4). El sacerdote igualmente aduce que, al escoger gobernadores para las distintas provincias, los Incas daban preferencia a los que hablaban con solvencia la lengua cortesana³⁷.

LA CONQUISTA DE LA PALABRA

En su excelente estudio sobre la influencia de las teorías filológicas y hermenéuticas renacentistas en los *Comentarios* del Inca Garcilaso, Margarita Zamora hace hincapié en que el escritor no se circunscribe a un modelo particular de discurso sino que utiliza un sinnúmero de modelos retóricos y literarios para construir su obra³⁸. La autora destaca que la lengua *quechua* y los relatos orales de los antiguos peruanos son el "pre-texto" al cual el texto de *Comentarios reales* sirve de traducción y "comentarios". Aunque Zamora señala la relevancia de la lengua *quechua* como texto originario de *Comentarios reales*, soslaya la importancia de la

³⁷ Sobre el purismo *quechua* y las formas cultas del lenguaje del Cuzco, que funcionaba como un *sermo nobilis*, véase el Prólogo de RAÚL PORRAS BARRENECHEA, al *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada Lengua QQuichua o del Inca* de DIEGO GONZÁLEZ HOLGUÍN [Lima, 1608] (rpt. 1952), págs. xxxviii-xliii. Garcilaso confirma reiteradamente que la nobleza del Cuzco se distinguía por su elegante elocución. Hablando de la lengua *quechua*, dice en *La Florida*: "se me ha olvidado [tanto] ... que, con saberla hablar mejor y con más elegancia que los indios que no son incas, porque soy hijo de palla y sobrino de incas, que son los que mejor ... la hablan por haber sido lenguaje de la corte de príncipes y haber sido ellos los principales cortesanos ... muchos vocablos se han ido de la memoria" (II, 6).

³⁸ ZAMORA, *op. cit.* págs. 7-8.

cultura incaica como estructura conceptual y discursiva en el Inca Garcilaso³⁹. Transcendiendo los planteamientos de Zamora, quisiera insistir en la *doble* filiación de la obra del peruano, rescatando así su vertiente incaica⁴⁰. Al señalar la naturaleza híbrida y tremendamente compleja del discurso del escritor mestizo, mi propósito es descubrir la voz del “Otro” en el Inca Garcilaso –vale decir, la “otra cara” de su discurso– que revela formas conceptuales y discursivas de la lengua que “mamó en la leche”: el *runa simi*.

Deseo avanzar entonces, a manera de hipótesis, que la devoción a la pureza del lenguaje y a las más sofisticadas prácticas lingüísticas que demuestra el Inca Garcilaso son características del Cuzco –la realidad americana– como lo afirma reiteradamente el escritor en sus *Comentarios*.

Igualmente, quisiera proponer que la afinidad que siente el Inca Garcilaso por el purismo idiomático y la retórica historiográfica de los humanistas italianos emerge de su sensibilidad andina que realza el culto a la palabra⁴¹.

En su bellísimo Prólogo al *Vocabulario de la lengua qquichua o del Inca* de DIEGO GONZÁLEZ HOLGUÍN (1609), RAÚL PORRAS BARRENECHEA indica que el Cuzco, capital del Imperio peruano, fue también la capital de la nobleza discursiva, que “impuso [así] su tono y ritmo a toda la extensión hablada del *Runa Simi*”⁴². De hecho, aquella lengua “tan galana” que Garcilaso se esfuerza en rescatar para los mestizos y criollos, sus hermanos, refleja en sus propios vocablos el culto por la pureza del lenguaje. El desdén hacia los bárbaros que pronuncian mal la lengua se refleja en el vocablo *uparuna*. *Ccuru Kallu* es el que habla mal y confusamente.

³⁹ *Ibidem*, págs. 52-63. Quisiera proponer en ese sentido, que la lengua *quechua* con su herencia de símbolos y formas sintácticas no solo constituye el “pre-texto” sino el subtexto –texto del inconsciente– de la obra del Inca Garcilaso. Acerca del texto del inconsciente en la obra del Inca Garcilaso, véase la obra de MAX HERNÁNDEZ, *Memoria del bien perdido*...

⁴⁰ DURÁN, “En torno a la prosa del Inca Garcilaso”, pág. 209.

⁴¹ Sobre el humanismo de Garcilaso, véase JOSÉ DURÁN, *El Inca Garcilaso, clásico de América* (México: Secretaría de Educación Pública, 1976); también RAFAEL MARTÍ-ABELLO, “Garcilaso Inca de la Vega, un hombre del Renacimiento”, *Revista Hispánica Moderna* XVI (1950), págs. 99-112.

⁴² PORRAS BARRENECHEA, Prólogo, *op. cit.*, pág. xli.

Mattu simi significa “barbarismo” y *matusimiyoc* “el que habla impropriamente”. En cambio, hablar de manera refinada es *Rymaita* o *simicta ccazcachini*: “hablar elegantemente y expresarse bien”. Finalmente, la perfección lingüística se expresa por *Hayaquen allinta rimani*, que significa “hablar cosas admirables” o hablar con un pulimento especial⁴³.

Al describir a los indios que viven en las remotas provincias del Imperio, sumidos en una confusión de lenguas y dialectos, Garcilaso recalca que son “tan extranjeros y bárbaros en la lengua como los castellanos” (V, 21)⁴⁴. La mención de los españoles como modelos de “barbarismo” en relación con el lenguaje no es accidental. El Inca alude constantemente en *Comentarios reales* a la violencia devastadora de la conquista, comprendida en principio, como la corrupción de la lengua quechua y la concomitante destrucción de las instituciones culturales del Tawantinsuyu⁴⁵. Desde sus primeras cartas a Felipe II, las críticas de Garcilaso aluden a la pobreza estilística de las crónicas españolas, que distorsionan la verdad histórica del Mundo americano. En el Proemio al lector que abre *Comentarios reales*, Garcilaso expresa que es

verdad ... que [los historiadores españoles] tocan muchas cosas de las muy grandes que aquella república tenía, pero *escribenlas tan cortamente* que aún las muy notorias para mí (*de la manera que las dicen*) las entiendo mal⁴⁶.

El modelo de “conquista” que Garcilaso ofrece a sus lectores en el que Manco Cápac subyuga a los pueblos bárbaros por medio de la palabra no solo representa una crítica encubierta a la violencia de la conquista española, sino que se erige como el modelo paradig-

⁴³ Ibid., pág. xli.

⁴⁴ FELIPE GUAMÁN POMA DE AYALA también ridiculiza los talentos lingüísticos de los españoles en los pasajes en que imita los confusos sermones en *quechua* de los sacerdotes. Ver *Nueva Corónica y Buen Gobierno*, II, 609 [623]: 590.

⁴⁵ Rowe indica que la ausencia de reglas claras de ortografía, y las limitaciones fonéticas y lingüísticas de los soldados españoles, corrompieron la lengua *quechua* de manera que “es tan imposible reconocer las voces indígenas de conocida pronunciación, como reestablecer el sentido de aquellas de dudosa pronunciación. Los españoles... escribían *b* por *p* y *g* por *k*, como en “bamba” (para el *quechua pampa*) e *Ynga* (para el *quechua Inka*) (*op. cit.* pág. 185; la traducción es mía).

⁴⁶ Uno de los cronistas reconocidos por su prosa literaria es Agustín de Zárate, quien, como anota Durán, logró apropiarse de trozos enteros de Cieza de León, sin

mático de *Comentarios reales*. La “Conquista” es para Garcilaso Inca, la “conquista” de la palabra, como lo demuestra su exquisito manejo de la retórica historiográfica renacentista, con el que logra reivindicar el carácter y civilización de los antiguos peruanos. Un pasaje hondamente significativo de la *Historia General del Perú* ilustra estas hipótesis. Al relatar la captura de Atahualpa por las huestes españolas, el Inca Garcilaso deja entrever su preocupación por el estatuto de la palabra en el contexto del encuentro entre dos mundos. El escritor se lamenta de que en la escena trágica de Cajamarca no hubiera habido intérpretes que

“usar[an] sabia y discretamente de las elegancias y maneras de hablar antiguas que los indios tenían” o que se acomodaran “con las mismas palabras que los indios discretos y curiosos han usurpado de la lengua española”,

Incluyéndolas “elegantísimamente” en su lengua⁴⁷. Una y otra vez el Inca Garcilaso insiste, en estos y otros pasajes, en el cultismo idiomático y la “prolijidad del razonamiento” de los hombres andinos, aquí encarnados por la figura de Atahualpa, cuyo discurso se construye de acuerdo con las complejas prácticas lingüísticas (las “maneras de hablar antiguas”) cultivadas entre los Incas⁴⁸.

El culto a la palabra, de origen andino, subvierte el discurso de la historiografía peninsular contemporánea que se ha mostrado parca en seguir los lineamientos trazados por el pensamiento histórico de los humanistas italianos. La estética de la palabra que rige en la sociedad “salvaje” que describe el Inca Garcilaso

citarlo. Sobre la modesta pluma de los primeros cronistas del Perú, véase DUKÁN: “En torno a la prosa del Inca”, págs. 213-214. CARMEN DE MORA también ha anotado que la diferencia entre las crónicas españolas y la obra del Inca está en su “manera de contar” (*op. cit.* pág. 41).

⁴⁷ *Historia General del Perú*, en *Obras Completas del Inca Garcilaso de la Vega*, ed. Carmelo Sáenz de Santamaría (Madrid, Atlas, 1960), vol. III, Libro VII, cap. 23, pág. 48. Sobre el deseo de Garcilaso de haber estado presente en la escena primordial de Cajamarca, que es también su propia escena originaria, véase la obra de HERNÁNDEZ, *Memoria del bien perdido*, págs. 158-163.

⁴⁸ Sobre las prácticas discursivas de los aztecas y el conflicto entre la *letra* (europea) y la tradición oral americana, véase Walter Mignolo, “Anahuac y sus otros: la cuestión de la letra en el Nuevo Mundo”, *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Año XIV, No. 28 (Lima, 1988), págs. 29-53.

resquebraja así los esquemas con que el indígena americano era aprehendido. Como sujeto de la palabra que a la vez está sujeto por una “ética de la palabra”, ese “otro” —el “bárbaro” americano— rompe los límites en que había sido encuadrado por el pensamiento europeo⁴⁹. La irrupción de la palabra del “otro” en un texto que también es el texto de un “otro” —el texto de un mestizo americano— pone en cuestión el orden simbólico, es decir, el orden del lenguaje.

Para concluir, quisiera proponer que si la figura del héroe, Manco Cápac, se convierte en el paradigma que rige todo el destino del Inca, el texto que narra el mito originario de los Incas —la escena originaria del lenguaje— constituye el punto nodal de la obra del Inca Garcilaso. Este mito representa el modelo estructural o núcleo integrador que articula *Comentarios reales*, estableciendo un nuevo espacio textual que intenta la reconciliación de los contrarios⁵⁰. De ahí que el Inca llame a este texto, “*la primera piedra*” del edificio que ha venido construyendo, identificándolo así como el texto fundador que asume aquí la dimensión de un texto sagrado: la *primera* historia americana (escrita) del *origen* de los Incas, Reyes del Perú. Pero “*la primera piedra*” en la construcción de un espacio cultural americano apunta también al escritor, Garcilaso Inca de la Vega, quien, como Manco Cápac, inaugura una nueva realidad, irrumpiendo con nuevos símbolos y nuevos significados en el discurso del mundo europeo⁵¹.

MARÍA ANTONIA GARCÉS ARELLANO

The Johns Hopkins University
Baltimore.

⁴⁹ Tomo la expresión “la ética de la palabra” de MICHEL DE CERTEAU, “Montaigne’s ‘Of Cannibals’: the Savage ‘I’” en *Heterologies: Discourse on the Other*, traducción Brian Massumi, *Theory and History of Literature*, vol. 17 (Minneapolis, University of Minnesota Press, 1989), pág. 75.

⁵⁰ En su bellísima biografía del Inca Garcilaso, Max Hernández señala, desde un ángulo psicoanalítico, que el mestizo buscó “curarse” a través de la escritura; esto es: “integrarse... y reconciliarse con sus aspectos conflictivos” (*Memoria del bien perdido*, pág. 113). Sobre la escritura como intento de conciliación de sistemas y culturas irreconciliables, ver también PUPO-WALKER, *Historia, creación y profecía*, pág. 111 y passim.

⁵¹ Sobre la reivindicación de un espacio cultural americano en el Inca Garcilaso, véase PUPO-WALKER, “*La Florida*”.