

MODELOS DE MUNDO Y VIOLENCIA EN LOS *COMENTARIOS REALES* DEL INCA GARCILASO

MANUEL ASENSI PÉREZ

Universitat de València-Estudi General
asensiperez@gmail.com

Lo que diferencia la teoría de los modelos de mundo de la teoría de los mundos posibles es que mientras esta última nos envía fuera del mundo hacia un «unnoticed *hybrid world*» (Dolezel 1988: 232; la cursiva es del autor), la primera nos hace permanecer atentos al mundo. En ello radica la infinita distancia entre la teoría de los mundos posibles y lo que se presentó en el libro *Crítica y sabotaje* (2011) con el nombre de «teoría de los modelos de mundo». No deja de ser curioso que el Inca Garcilaso nos de la razón cuando en los *Comentarios reales* afirma que «no hay más que un mundo, y aunque llamamos Mundo Viejo y Mundo Nuevo, es por haber descubierto este nuevamente para nosotros, y no porque sean dos, sino todo uno» (2012: 143).

No me voy a detener en el hecho paradójico de que lo que llamamos «mundo» no sea sino un modelo de mundo fosilizado y tomado por natural, más que para señalar que no nos encontramos ante una noción ligera, superficial y lúdica. De hecho, el término «fosilización» hay que tomarlo como una indicación de que la expresión «modelo de mundo» debe leerse más desde el lado performativo que del descriptivo.

Quiere decirse que lo primero que nos indica tal concepto es la capacidad modelizadora de los discursos, desde un nivel oracional hasta las diferentes formas de expresión textual. Si la tradición oral ha transmitido de generación en generación la creencia de que el sol es un dios y el inca su representante en la tierra, ello crea una subjetividad, un afecto y un cuerpo que alcanza un nivel ontológico. Ello afecta tanto a las infraestructuras económicas como a las superestructuras de la organización social, a las luchas políticas y a la formación individual y colectiva del «ideal del yo» (en su sentido psicoanalítico).

El significante «sol» determina la posición de los sujetos en el mundo, su visión y su sensibilidad (Lacan 1966). Es por ello que Challkuchima, uno de los personajes de la *Tragedia del fin de Atawallpa*, ante la proximidad de la muerte del Inca pregunta: «¿Cómo hemos de vivir / privados de ti, nuestro padre?» (Cid Pérez y Martí de Cid 1970: 175). Palabras que circunscriben el sentido vital del término «modelo de mundo», pues lo que este funda es ni más ni menos que la vida.

No es de extrañar que desde Wachtel (1976) hasta León-Portilla (2011) se haya tratado la conquista en términos de trauma: «trauma muy hondo dejó en el alma de los pueblos originarios el golpe tremendo que fue la conquista» (León-Portilla 2011: 15); «Derrotados, el choque psicológico sufrido por los indios no se reduce a la irrupción de lo desconocido» (Wachtel 1976: 54); «Los conquistadores no se ocuparon casi sino de distribuirse y disputarse el pingüe botín de guerra. Despojaron los templos y los palacios de los tesoros que guardaban; se repartieron las tierras y los hombres, sin preguntarse siquiera por su porvenir como fuerzas y medios de producción» (Mariátegui 1979: 8).

Solo si se tiene en cuenta este vínculo entre la identidad psicológica individual y social y el «modelo de mundo» podremos alcanzar a comprender todo lo que este concepto comporta. Nada tiene que ver, pues, la idea de «modelo de mundo» con otras ideas clásicas como «visión del mundo». Téngase en cuenta que un modelo de mundo posee tres anclajes fundamentales y relacionados entre sí: 1) el modelo de mundo en tanto configuración psíquica de los sujetos; 2) el modelo de mundo representado en los discursos; 3) el modelo de mundo en cuanto mundo. La articulación entre estos puntos del triángulo es compleja, pero no cabe duda de que están interrelacionados.

Lo importante a los efectos de este texto sobre el Inca Garcilaso es hacer notar que el trauma se origina justo en la caída y destrucción de ese triángulo, en lo que él mismo denomina el «trueque del mundo» (Garcilaso 2012: 152). Una caída y una destrucción que hacen entrar al indio en una situación de desamparo y abandono («Nos desampara nuestro Padre el Sol», dice Atawallpa). El bien conocido texto del anónimo de Tlatelolco de 1528 puede ser una buena muestra de la experiencia de un modelo de mundo destrozado:

En los caminos yacen dardos rotos;
 los cabellos están esparcidos.
 Destechadas están las casas,
 enrojecidos tienen sus muros.
 Gusanos pululan por calles y plazas
 y están las paredes salpicadas de sesos.
 Rojas están las aguas, cual si las hubieran teñido,
 y si las bebíamos, eran agua de salitre.
 Golpeábamos los muros de adobe en nuestra ansiedad

y nos quedó por herencia una red de agujeros.
En los escudos estuvo nuestro resguardo,
pero los escudos no detienen la desolación. (1945: fol. 33)

El motivo de esa destrucción de todo un mundo lo señala Guaman Poma hacia 1615: «aun hasta ahora dura aquel deseo de oro y plata y se matan los españoles y desuellan a los pobres de los indios, y por el oro y plata quedan ya despoblado parte de este reino» (Poma de Ayala 1993: I-281). Más adelante nos detendremos en ese término «pobres» usado por Guaman Poma de forma prolija. Nos hallamos ante un hecho bien conocido, con todos los matices que se quieran introducir, que ha sido tratado de forma aguda en la literatura sobre este tema (entre otros muchos Mariátegui 1928 [1979]; León-Portilla 1970; Wachtel 1971; Todorov 1987; Stolcke 1993; García Ruiz 2010; Bueno Jiménez 2011), y por ello no considero necesario detenerme más de la cuenta en él.

No obstante, vale la pena hacer notar que la historiografía en torno a la conquista ha adoptado, en determinadas fases históricas, formas asépticas y aparentemente neutrales, que dejan inamovible el hecho en sí mismo, como si se tratara de una mariposa cazada y fijada a una tabla para su estudio. Así, por ejemplo, Emilia Serrano, Baronesa de Wilson, viajera por las Américas, emite a finales del siglo XIX el siguiente juicio:

Verdad es que las luchas de los invasores con los indígenas, aquel tesón y enérgica bravura de los unos y de los otros, la perpetua contienda con la virgen naturaleza, que vigorosa se oponía a la marcha de los conquistadores, aquel conjunto de grandezas y de miseria, de peligros y de esperanzas, estimulaban la fuerza de voluntad y el indomable empeño de los españoles (Wilson 1888: 22, 1).

En este análisis de aquel momento histórico no se hace ni una sola mención de lo que supuso aquel desigual conflicto de modelos de mundo. Se limita a repartir atributos del campo semántico de la fuerza a los contendientes: lucha, tesón, bravura, vigorosa, grandezas y miserias, fuerza de voluntad, indomable empeño, sirven para sustraer los hechos sucedidos con el fin de presentarlo fuera de su contexto. Que una historia se limite a una descripción de la fuerza sublime sin tener en cuenta las consecuencias de todo aquello, deja de nuevo en silencio a los subalternos. Pero cerremos este paréntesis ya que no constituye nuestro objetivo.

La pregunta que quisiera responder es: ¿cuál es la posición del Inca Garcilaso ante ese conflicto de modelos de mundo en el que el del cristianismo arrasa al de los habitantes de las diferentes geografías «conquistadas»? Esta pregunta puede completarse con esta otra. Si la conquista produce una nueva subalternidad, ¿qué lugar ocupa el Inca Garcilaso respecto al fenómeno de los subalternos? La primera pregunta la respondió Wachtel de una forma rotunda que no me resisto a citar:

Garcilaso (a pesar de sus propias afirmaciones) expresa menos el punto de vista directo de un indio que una reconstrucción del pasado hecha por un mestizo emigrado a España, a la luz de una cultura europea asimilada en todos sus matices (Wachtel 1971: 31).

En apoyo de estas palabras está el hecho de que una y otra vez afirma en sus escritos que es indio, pero nunca da la palabra ni se sitúa en posición de representar a los vencidos en aquella campaña. Un análisis textual nos lo demuestra con suficiente claridad. Que nos encontramos ante un texto posicional es algo fuera de toda duda, y es esa posición la que debemos detectar en el texto en primer lugar. Centrémonos, en primer lugar, en la «Dedicatoria» y en el «Prólogo» de la segunda parte de los *Comentarios reales* o *Historia general del Perú*. El primer movimiento que realiza es consagrar su escrito a una de las figuras centrales del modelo de mundo cristiano: la Virgen María. Este movimiento reviste una gran importancia porque sitúa el significado trascendental del modelo de mundo desde el que va a mirar la historia: el verdadero Dios, Jesucristo, el Espíritu Santo y la Virgen. Desde el instante en que Garcilaso se ubica en esa posición, el indio ha desaparecido bajo el filtro de una alteridad radical. Garcilaso se auto-extraña a sí mismo en tanto indio. Es la razón por la que en el momento de explicar su condición privilegiada de testigo de los hechos que va a describir, se expresa del siguiente modo en la primera parte de los *Comentarios reales*: «Demás de esto, me contaban, como a propio hijo, toda su idolatría, sus ritos, ceremonias y sacrificios, sus fiestas principales, y no principales» (2012: 154).

Ese sustantivo, «idolatría», condensa la operación de Garcilaso, consistente en alejarse del indio, volverlo ajeno a la verdadera religión, mostrarle su cariño y su engaño demoníaco. ¿Será posible aceptar que *Icona* fuera Dios Padre, *Bacab* dios hijo, *Estruac* el Espíritu Santo, y *Chiripia*, la Virgen María? Decididamente no: «de las historias verdaderas de ellos [los Indios] no se puede sacar misterio alguno de nuestra religión cristiana» (2012: 160). La declaración es apabullante: en su idolatría los Incas «no tuvieron más dioses que al sol [...], el Pachacamac, [...] y la luna» (2012: 162). Garcilaso deja pocos respiraderos en su modelo de mundo. Puesto que hace suya la religión cristiana a partir de ese plural («nuestra religión cristiana»), el modelo de mundo de los indios queda en situación delicada, alejada, y demoníaca: «el demonio les hablaba», dice en un momento determinado (2012: 163).

La instauración del modelo de mundo cristiano como modelo privilegiado determina toda la narración de los *Comentarios reales*, la persigue hasta en sus más íntimos detalles, decide su retórica y mueve su silogismo. ¿Qué les dice a sus hermanos, compatriotas y paisanos, los Indios, en el «Prólogo» a la *Historia general del Perú*? Todo viene precedido por una dedicatoria en la que, como se ha dicho

antes, su escritura reclama como significado trascendental la figura de la Virgen María (no se olvide, en seguimiento del padre), y en la que el valor de su madre, princesa india, se desprende de su conversión al cristianismo: «La conversión a nuestra fe de mi madre y señora, más ilustre y excelente por las aguas del santo bautismo que por la sangre real de tantos incas y reyes peruanos» (2012: 200).

Si detenemos esta escena de la escritura, observaremos que la estructura comparativa *más por... que por* delata una sustitución metafórica del lugar de la madre por el padre. Lo dice Lacan: «¿De qué se trata en la metáfora paterna? Propiamente, es en lo que se ha constituido de una simbolización primordial entre el niño y la madre, poner al padre, en cuanto símbolo o significante, en lugar de la madre» (Lacan 1999: 186). No es por azar que en el texto de Garcilaso el padre sea nombrado inmediatamente después de la madre: «noble», «famoso», «Marte español», «más glorioso que Rómulo», de más renombre que «Bernardos y Cides» (2012: 200). El campo metafórico en torno al padre se extiende, el de la madre decrece. Y con la madre, la mujer queda en silencio, en su doble condición de subalterna y de mujer. No se olvide que el ejemplo sobre el que Spivak sostiene la tesis de que el subalterno no puede hablar es precisamente el de una mujer, su tía Bhubaneswari Baduri, que señala su condición de mujer al ahorcarse durante la época de su menstruación (Spivak 1999).

A lo que podríamos añadir: solo que este poner el modelo de mundo del padre en el lugar del de la madre, tiene consecuencias sociales nefastas. No se trata de la superación y progreso del Edipo. A fin de cuentas, Garcilaso está ya viejo, el Edipo quedó atrás, como matriz que marcó esa futura decisión que apreciamos en los *Comentarios reales* y en la *Historia general del Perú*. De ahí que no hablemos de Edipo, sino de sustitución violenta de modelos de mundo. Sin embargo, la cita de Lacan indica el camino que debemos seguir, y más adelante sacaremos consecuencias. ¿Qué ha hecho la madre sino seguir el camino que se debe seguir y proponerse como modelo silogístico de lo que el resto de los indios deben hacer? La excelencia e ilustración se consiguen a partir de la conversión al cristianismo.

¿Es cierto que la primera razón que da a sus paisanos para escribir tales comentarios es la de *dar a conocer al universo nuestra patria, gente y nación*? ¿O más bien la de darlos a conocer en tanto sujetos «dóciles, de ánimos esforzados, entendimientos prestos y voluntades afectas a piedad y religión desde que la cristiana posee sus corazones trocados por la diestra del muy alto» (2012: 201-202)? Esto último es lo que esconde como secreto el motivo de su obra y en particular de la *Historia general del Perú*, y por ello de inmediato la segunda razón que nos da es la de celebrar «las grandezas de los heroicos españoles», y la tercera no caer en la ociosidad, motivo personal que no debemos desdeñar pues es importante. Sea como fuere, la relación con la madre se convierte en la base del silogismo de todos los comentarios: todo el valor de los indios se desprende a partir de su

capacidad de convertirse al cristianismo. Del mismo modo que hizo la madre, así deben hacer los indios.

El significado trascendental del modelo de mundo privilegiado descansa en el Dios cristiano y en sus representantes. De ahí que su testimonio más importante sea su «Católica Majestad», que ha mostrado un gran interés por su libro. Hay momentos en los que Garcilaso se muestra despectivo con los indios, por el hecho de perturbar el orden impuesto por los españoles: «...ordenaron que el capitán Sebastián de Belalcázar se volviese al reino de Quito a ponerlo en paz y quietud, porque no faltaban capitanejos indios de poca cuenta que andaban desasosegando la tierra...» (2012: 209). Si estos indios hubieran acatado la voluntad española, si no hubieran opuesto una resistencia, serían más dignos de consideración.

Basta echar una ojeada al «Proemio al lector», verdadero inicio de los *Comentarios reales*, para entender esa posición de Garcilaso. Por una parte se presenta como un sujeto que posee más saber que el resto de los cronistas, debido a que fue testigo de los hechos en su calidad de indio. Remarca que es nacido en el Cuzco y eso hace que tenga «más clara y larga noticia que la que hasta ahora los escritores han dado» (2012: 139). De nuevo las comparaciones delatan sus intenciones, pues al comparar el Cuzco con la Roma antigua, lo señala como no cristiano y lo ubica en el mismo lugar que los idólatras e infieles. Mediante este gesto, Garcilaso está circunscribiendo un interior ortodoxo en relación al cual (trátese de romanos, árabes o indios) todo exterior resulta sospechoso y condenable.

¿Cuál es la causa final que guía su escrito? He aquí la respuesta: «servir a la república cristiana, para que se den gracias a Nuestro Señor Jesucristo y a la Virgen María su Madre». El pasaje no podía acabar de otra manera: la eterna majestad sacó «del abismo de la idolatría tantas y tan grandes naciones, [y las redujo] al gremio de su iglesia católica» (2012: 140). Puede parecer extraño, pero un mestizo como Garcilaso ofrece una mirada exterior sobre la cultura y la historia del Perú, reduce al indio a su condición de Otro, acompaña el acto español de convertirlo en subalterno, y por eso mismo lo deja mudo. Cuando nos dice, por ejemplo, hablando de los sonidos de la lengua indígena que es indio y que escribe esa historia «como indio» (2012: 141), debemos interpretar dos hechos: una manifestación de su inconsciente, y una afirmación falsa, pues no escribe desde el lado de los indios, sino desde el lado de los españoles.

Pero hasta en una cuestión tan objetiva como es una presentación de la fonología de la lengua india, tenía que aparecer el modelo de mundo cristiano por no dejar cabos sueltos: los padres de la Compañía de Jesús sí la aprendieron bien y ello fue clave para el adoctrinamiento de los indios. El resumen de su visión de los hechos de la conquista lo ofrece Garcilaso al referirse a lo narrado en *La Florida del Inca*: «Dichosa ganancia para indios y españoles, pues estos ganaron riquezas temporales y aquellos las espirituales» (2012: 127).

¿Cómo se contempla la venida de los españoles? Como una acción en virtud de la cual se les arrancó su idolatría: «A este Inca Viracocha dan los suyos el origen del pronóstico que los reyes del Perú tuvieron, que después que hubiese reinado cierto número de ellos, había de ir a aquella tierra gente nunca vista y les había de quitar la idolatría y el imperio» (2012: 153). Garcilaso afronta en este pasaje algo muy común en las crónicas: los augurios y premoniciones que los indios tuvieron en torno a la venida de los españoles. No hay ni un solo momento en que Garcilaso trate de ver la venida de los españoles como una irrupción violenta en su modelo de mundo. Cuán lejos nos encontramos del planteamiento de la *Tragedia del fin de Atau Wallpa*, justo porque en este caso se habla desde la posición del modelo de mundo indio. ¿Cómo se ve la venida de los españoles? Desde el inicio mismo de la obra, se habla de la «honda pena» y de la «extraña ansiedad» que les devora ante los síntomas oníricos de que algo terrible va a suceder. Dice Atawallpa que

Ambas veces he visto al Sol, / purificador Padre Nuestro, / oculto en negro y denso humo, / y toda la extensión del cielo / y las montañas todas / ardiendo con el mismo rojo / que hay en el pecho de los pilkus. / Quizá la muerte estará cerca (Cid Pérez y Martí de Cid 1970: 141).

Y así es, toda esa tragedia está planteada desde el modelo de mundo de los indios de acuerdo con su significado trascendental del sol, la haya escrito un indio en quechua o el propio Jesús Lara, según la conocida tesis de César Itier (2000). Itier se equivocó al plantear el problema en torno a dicha tragedia. Está fuera de discusión la importancia que reviste el conocimiento de si esa obra es un testimonio de la tradición dramática precolombina, o si bien se trata de una reconstrucción llevada a cabo por Lara. Itier asegura que «El autor de la *Tragedia* no puede haber sido sino el propio Jesús Lara» (Itier 2000: 117). Con todo y con ser importante ese conocimiento, no podemos soslayar que desde la óptica de la subalternidad y de los modelos de mundo, ello cambia de color. Mientras Garcilaso nunca se sitúa en el interior del modelo de mundo quechua, la tragedia de Atawallpa sí lo hace.

Cuando a raíz de la muerte de Atawallpa el coro de las princesas lanza un quejido trenzado de lamentos —«Inca mío, mi solo señor, / Era a tu sombra que vivíamos, / Inca mío, mi solo señor, / fuiste tú nuestro día [...] / los enemigos te han robado» (Cid Pérez y Martí de Cid 1970: 181)—, el lector se ve trasladado al interior del *pathos* del indio, al lugar donde su *Erlebnis* y su horror al extranjero se pone de relieve. Es curioso que Itier acierte cuando saca la conclusión de que, «convencido del origen incaico de las representaciones de la muerte de Atahualpa, Lara intentó reconstruir un original, o algo cercano a ello, a partir de los textos

que conocía y de sus conocimientos de la lengua antigua» (2000: 119). Si hubo un «original» (hecho que parece indudable según el rastreo de las fuentes, y con todos los problemas que supone hablar de «original») es porque hubo un modelo de mundo reducido a cenizas, y la única voluntad de Lara fue precisamente dar voz (*agency*) a los actores de ese modelo de mundo desaparecido bajo el fuego y el terror. Será, como defiende Itier, una falsificación, pero se trata de una falsificación con la voluntad de enmarcar el *pathos* del indígena subalterno. Y desde luego no en la clave del indigenismo de una Clorinda Matto de Turner, que podría ser objeto de un análisis en esta misma dirección.

Para esta autora, toda la solución de los problemas de los indios reside en un buen programa de educación por parte de los españoles, y en la capacidad de estos de funcionar como buenos intermediarios frente a las manipulaciones de los jerarcas de aquella sociedad. Como dice la voz narradora de *Aves sin nido* (1889):

digamos a los canibus y huachipairis que no coman la carne de sus prisioneros, sin haberles dado antes las nociones de la humanidad, el amor fraternal y la dignidad que el hombre respeta en los derechos de otro hombre, y pronto seremos también reducidos a pasto de aquellos antropófagos» (Matto de Turner 2003: 22).

No comparto la opinión de Itier cuando comenta despectivamente que «es delicado especular sobre las motivaciones de Lara, y, más aún, sobre los problemas intelectuales y morales que esta le pudo plantear» (2000: 119-120), debido a que me parece muy clara la motivación que hipotéticamente le llevó a realizar ese gesto: producir una enunciación indígena específica. Soy de la opinión que más problemas morales le hubiera planteado justo el dejar de hacerlo.

En una tesis presentada en el 2007 en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Prudencio Sánchez señalaba que bien se trate de un «original», bien se trate de una obra creada por Lara, lo importante es delimitar «la constitución de un género denominado propiamente tragedia, como la andina, con su propia visión y estructuración del mundo» (2007: 43). La cuestión no es, pues, si nos encontramos ante una tragedia que represente la visión de los vencidos, o más bien sea el producto de una falsificación, pues aun en el caso de ser una falsificación surge de la voluntad de representar a aquellos que no podían hablar. Y ello asumiendo incluso el hecho de una falta de escritura, en el sentido literal de este término.

En la discusión sobre la subalternidad a propósito de la edición crítica del texto clásico de Spivak, dije que «si la subalternidad es una función relacional, esta debería designar aquellas singularidades o grupos en los que la función subalterna es una constante» (Asensi 2009: 35-36). En relación a ello, resulta pertinente advertir que la representación del indio, cuando este no tiene acceso a los medios

de representación, es el único medio de posibilitar una negación de esa constante que en él o en ella se ha convertido su posición subalterna.

Muy otro es el análisis de Garcilaso, quien en *La Florida del Inca* incluyó una referencia a Atawallpa: «rey tirano, que siendo hijo bastardo, usurpó aquel reino al legítimo heredero y fue el último de los incas que tuvo aquella monarquía» (2012: 120), hecho este presentado como uno de los motivos que facilitaron la conquista de los españoles. Sin embargo, cuando se trata de narrar los hechos cruentos de las batallas, Garcilaso deja de lado las condiciones objetivas de la realidad peruana y apela al «favor divino». Llama poderosamente la atención que insista en su carácter de testigo ocular como fundamento de su autoridad narrativa frente al resto de los cronistas. A fin de cuentas, su narración se presenta como diferente en relación a las crónicas anteriores, de ahí el título de «comentarios», diferencia que surge precisamente de su proximidad a los hechos, de haberlo vivido directa o indirectamente: «digamos lo que conviene a la historia y lo que sucedió en el Cozco, que lo vi yo todo personalmente» (2012: 244); «alcancé y vi por mis ojos...» (2012: 154).

Aunque concede que sus comentarios no tienen la intención de contradecir las crónicas españolas anteriores, «sino servirles de comento y glosa» (2012: 139), no puede ocultar su intención correctiva, hasta el punto de sustituir unas versiones por otras. Por ejemplo, según la crónica de Agustín de Zárate, los españoles se vieron sitiados en el Cuzco, en tan malas condiciones que su vida corría peligro. El hambre, el número de soldados, jugaban en su contra: «Temían que a pocos días más habían de perecer todos», cuenta Garcilaso en su *Historia general del Perú* (2012: 246). Lo único que les quedaba eran las oraciones a Jesucristo y a la Virgen. De repente, y siguiendo en esto el modelo narrativo de la épica griega, una fuerza divina irrumpe en el conflicto decidiendo la suerte de la batalla. Interviene nada más y nada menos que el apóstol Santiago. En este punto, los indios son equiparados y confundidos con los árabes: «Así socorrió el apóstol aquel día a los cristianos, quitando la victoria que ya los infieles tenían en las manos y dándose las a los suyos» (2012: 247). El sustantivo «infiel» no deja lugar a dudas. El modelo de mundo opera no solo como marco y referente de una situación histórica, sino como agente de esa misma historia. Garcilaso fue testigo de la intervención del apóstol Santiago en favor de los españoles. Y no solo del apóstol sino también de la misma Virgen María. Garcilaso insiste en calificar a los indios de «infieles», los cuales enfrentados a la potencia de la divinidad quedan amedrentados.

¿Qué se desprende de esta estrategia retórica que venimos siguiendo desde hace ya unas páginas? ¿Cómo reparte los papeles Garcilaso? Por ejemplo, ¿quién es Jesucristo? ¿Quién o quiénes lo encarnan? Una vez ha quedado clara la imposición del modelo de mundo portado por los españoles, y puesto que ahí está, siquiera de forma artificial, ¿qué hacer con él? Estas preguntas no son banales,

por lo que se verá a continuación. Utilicemos un método conmutativo tal y como proponía la lingüística estructural. El sujeto es el narrador (Garcilaso y Guaman Poma), el objeto es Jesucristo. ¿qué designa este último?

Guaman Poma deshace la confusión entre español y cristiano, y advierte cómo las personas de la Santísima Trinidad son valores universales con las que el indio también se identifica. Dicho en otros términos, Guaman Poma inscribe su discurso en el modelo de mundo cristiano, pero al mismo tiempo hace que el indio se identifique con Jesucristo pobre y desamparado. En una de las láminas pintadas por Guaman, vemos una figura central que representa un indio, el cual está rodeado de animales. El primer calificativo del pie de página referido a los indios es «pobres», que en seis líneas se repite tres veces siempre acompañando al mismo sustantivo. Lo que llama la atención es el final del pie de página: «estos dichos animales que no temen a Dios desuellan a los pobres indios en este reino, y no hay remedio, pobre de Jesucristo» (1993: 565, 2).

¿Qué se desprende de estas palabras? El calificativo de «pobre» se refiere tanto al indio como a Jesucristo, de donde resulta que el indio está en el mismo lugar que Jesucristo. Esta identidad entre el indio y la figura de Jesús no se encuentra en Garcilaso. El indio conoce la bienaventuranza en el momento de su conversión, toda su ganancia reside en el hecho de aceptar el modelo de mundo de los conquistadores. Como vimos unas líneas más arriba, si el valor adquirido por los españoles fue el oro y la plata, el de los indios fue la espiritualidad cristiana. Para Garcilaso el indio es simple, ingenuo, idólatra, en algunos casos de buen carácter, dócil, en otros rebeldes y luchadores, pero nunca dirá de él que es un pobre Jesucristo.

En cambio, para Guaman Poma la llegada del nuevo modelo de mundo es solo un comienzo, y hay que velar para que se cumpla la piedad para con los pobres. Llama la atención que si el indio es Jesucristo, entonces los españoles bien pueden ser los fariseos, que son retratados en algunos casos como soberbios y lujuriosos. He ahí ese dibujo en el que unos padres tienen que defender a su hija del español que pretende abusar de ella (Poma de Ayala 1993: 711, 2). Sin embargo, para Garcilaso el único papel que le corresponde al indio es el de receptor de la nueva doctrina: «y no menos los peruanos vencidos, por salir con favor del cielo vencedores del demonio, pecado e infierno, recibiendo un Dios, una fe y un bautismo» (2012: 199).

Es desde el modelo de mundo del cristianismo católico desde donde mira Garcilaso y desde donde da cuenta del fenómeno de la interrelación entre razas. Como bien se sabe, Garcilaso pasa por ser el primer teórico del mestizaje, especialmente cuando afirma que «me lo llamo yo a boca llena y me honro en él» (2012: 253). ¿Qué es un mestizo o una mestiza sino aquel o aquella en la que se fusionan dos modelos de mundo, sangre india y sangre española? Pero eso no debe hacernos

olvidar que ese mestizaje empezó por un acto de violencia y de rapiña. Sigue siendo un hecho contemplado y analizado desde la óptica de la posición española. Una cosa es decirse «mestizo», incluso hablar de hibridismo o interculturalidad, y otra cosa muy distinta el localizar la posición desde la cual en un enunciado aparecen tales términos. En este sentido, lo más complicado es encontrarse ante una enunciación mestiza. Podríamos decir que Garcilaso es mestizo en el enunciado, pero no en la enunciación.

Ahora bien, ¿por qué es así? Es difícil responder esta pregunta, incluso entramos en un difícil camino que, en muchos momentos, resulta complicado apoyar en una base empírica. La teoría literaria psicoanalítica siempre ha sido mal comprendida, especialmente porque frecuentemente ha sido tratada como una especie de crítica de autor. Hecho este último extraño, por cuanto en el campo psicoanalítico lo primero que se pone en cuestión es una noción de sujeto compacto y consciente.

Pero bien es verdad que lo que el psicoanálisis nos ha enseñado es la imposibilidad de separar la obra de su autor, no porque el autor controle la obra, la determine o diga la verdad, sino porque la obra no puede ser sino una operación del sujeto entendido como un espacio dividido. Quiere decirse que si la obra encarna un modelo de mundo, este es inseparable del modelo de mundo en tanto geografía psíquica del autor. No tiene por qué ser esa una relación directa, transparente o neta, si bien es necesario indagar en ella como una de las claves para entender la constitución de los discursos.

Los trabajos biográficos en torno al Inca Garcilaso (Varner 1968; Miró Quesada 1971) ponen de relieve cómo la relación entre su madre indígena (Isabel Chimu Ocllo) y su padre español (el capitán Sebastián Garcilaso de la Vega) fue vivida de forma conflictiva. El abandono de su madre por parte del padre para casarse con una española, hecho silenciado por Garcilaso que jamás habla de ello, le coloca ante un padre potente ante el que tiene que tomar una posición, que no es otra más que la identificación con esa figura. Si a ello se suma los intereses que Garcilaso demuestra en su estancia en España y en los reclamos que presenta ante el Consejo de Indias, se entenderá fácilmente que su discurso era más que nunca el discurso del Otro. Esa «ociosidad» que nombra en el prólogo a los indios, mestizos y criollos incluido en la *Historia general del Perú*, revela que su ubicación en España prefiguraba una escritura cuyos destinatarios eran los conquistadores.

La escritura de Garcilaso revela el drama de un modelo de mundo indígena sustituido a la fuerza por un modelo de mundo que no es sino el discurso del Otro. Ello explica por qué sus narraciones, su manera de presentar la historia, sus explicaciones, siguen al pie de la letra la ortodoxia del catolicismo. La falta de fisuras es el comportamiento neurótico de alguien que no permite que el modelo de mundo indígena se filtre por ninguno de los agujeros de su relato. Ahora bien, como

quiera que Garcilaso no puede obtener el goce propio de una plusvalía, ya que el Consejo de Indias le niega lo que él pide, su ansiedad se traduce en una defensa a ultranza de la figura del padre, en contra de las supuestas mentiras de otros cronistas en relación a la batalla de Huarina. Es ahí donde él queda en posición masoquista, pues se presenta como el pagador de las supercherías en torno a su padre:

Y yo escribo lo que fue, no por abonar a mi padre, ni por esperar mercedes, ni con pretensión de pedir las, sino por decir verdad de lo que pasó, porque de este delito que aplican a Garcilaso, mi señor, yo tengo la penitencia sin haber precedido culpa; porque pidiendo yo mercedes a su Majestad por los servicios de mi padre y por la restitución patrimonial de mi madre (2012: 239).

Esa «penitencia» ahí nombrada no es, de acuerdo con el testimonio de Garcilaso, sino el pago de una falsa acusación contra su padre que su narración trata de deshacer, aunque sin demasiada fortuna. Posiblemente el inconsciente de Garcilaso cayó del lado del modelo de mundo indígena, y es lo que revela todo su hermetismo, pero en la dimensión explícita de su relato está claro el carácter arrollador del modelo de mundo cristiano, tal y como hemos tratado de demostrar en esta presentación.

BIBLIOGRAFÍA

- ASENSI PÉREZ, Manuel (2009). «La subalternidad borrosa. Un poco más de debate en torno a los subalternos». Introducción a su traducción y edición crítica del texto de Spivak, *¿Pueden hablar los subalternos?* Barcelona: Museo de Arte Contemporáneo, pp. 9-39.
- (2011). *Crítica y sabotaje*. Barcelona: Anthropos-Siglo XXI.
- BUENO JIMÉNEZ, Alfredo (2011). «Los perros en la conquista de América: historia e iconografía». *Chronica Nova*, 37, pp. 177-204.
- CID PÉREZ, José, y Martí de Cid, Dolores (1973). *Teatro indoamericano colonial*. Madrid: Aguilar.
- GARCÍA RUIZ, Pedro Enrique (2010). «La representación del Otro. Figuras de la alteridad en la Conquista de América. Una propuesta fenomenológica». *Investigaciones fenomenológicas: Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología*, 7, pp. 219-231.
- ITIER, César (2000). «Visión de los vencidos o falsificación? Datación y autoría de la Tragedia de la muerte de Atahualpa». *Bulletin de l'Institut française d'études andines*, 30, 1, pp. 103-121.
- LACAN, Jacques (1999). *Las formaciones del inconsciente. El seminario, V*. Buenos Aires: Paidós.
- LARA, Jesús (1957) (ed. y trad.). *Tragedia del fin de Atawallpa*. Cochabamba: Imprenta Universitaria.

- LEÓN-PORTILLA, Miguel (1970). *El reverso de la Conquista. Relaciones aztecas, mayas e incas*. México: Joaquín Mortiz.
- (2011). *Independencia, reforma, revolución, ¿y los indios qué?* México: UNAM-Dirección General de Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- MARIÁTEGUI, José Carlos (1979). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Venezuela: Ayacucho.
- MATTO DE TURNER, Clorinda (2003). *Aves sin nido*. Lima: Biblioteca Virtual Universal.
- MIRÓ QUESADA, Aurelio (1971). *El Inca Garcilaso y otros estudios garcilasistas*. Madrid: Instituto de Cultura Hispánica.
- POMA DE AYALA, Felipe Guaman (1993). *Nueva Crónica y Buen Gobierno*. Lima-México D. F.: FCE, 3 vols.
- PRUDENCIO SÁNCHEZ, Abraham Abel (2007). *La muerte de Atau Wallpa como conflicto de representación en la tragedia del fin de Atawallpa*. Tesis para obtener el título profesional de Licenciado en Literatura. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos de Lima-Perú.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty (1999). *A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of Vanishing Present*. Cambridge-Mass.: Harvard University Press.
- STOLCKE, Verena (1993). «Mujeres invadidas: la sangre de la conquista de América», en Verena Stolcke (comp.), *Mujeres invadidas: la sangre de la conquista de América*. Madrid: Horas y Horas, pp. 29-46.
- TODOROV, Tzvetan (1987). *La conquista de América. El problema del Otro*. México: Siglo XXI.
- VARNER, John Grier (1968). *El Inca: The Life and Times of Garcilaso de la Vega*. Austin: University of Texas Press.
- VEGA, Inca Garcilaso de la (2012). *Comentarios reales*. Madrid: Cátedra, Letras Hispánicas.
- WACHTEL, Nathan (1976). *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*. Madrid: Alianza Universidad.
- WILSON, Baronesa de (1888). *Americanos célebres. Glorias del nuevo mundo*. 2 vols. Barcelona: Sucesores de N. Ramírez y Cía. Editores.

Recibido: 3/5/2016
Aceptado: 24/6/2016



MODELOS DE MUNDO Y VIOLENCIA EN LOS *COMENTARIOS REALES* DEL INCA GARCILASO

RESUMEN: A partir de la teoría de los modelos de mundo este trabajo analiza la posición mantenida por el Inca Garcilaso en relación al problema de la subalternidad del indio. Adquiere una especial relevancia la revisión de la cuestión de la enunciación indígena, para lo cual se lleva a cabo un análisis contrastivo entre el Inca Garcilaso y Guaman Poma.

PALABRAS CLAVE: Teoría de los modelos de mundo, Inca Garcilaso, Subalternidad, literatura colonial.

WORLD'S MODELS AND VIOLENCE IN INCA GARCILASO'S COMENTARIOS REALES

ABSTRACT: *Taking into account Theory of World's Model, this essay analyzes the position of Inca Garcilaso in relation to the problema of Indian's subalternity. It is very important in this text the review of the problem of Indigen's enunciation, and for this reason we do a contrastive analysis between Inca Garcilaso and Guaman Poma.*

KEYWORDS: *Theory of World's Model, Inca Garcilaso, Subalternity, Colonial literature.*

MIGUEL DE CERVANTES (1547-1616)

PIERRE DARNIS (Université Bordeaux Montaigne)

*Don Quijote: ¿andante caballero o maleante andariego?**Para una lectura «superficial» (y esencial) de El ingenioso hidalgo**don Quijote de la Mancha (1605) 11*

VALENTÍN NÚÑEZ RIVERA (Universidad de Huelva)

La poética pastoril de don Quijote (y de Cervantes): una latencia interrumpida 57

SILVIA ESTEBAN NARANJO (Universidad Autónoma de Madrid)

Las entradas y salidas de los personajes en la Numancia de Cervantes..... 73

FERNANDO ROMO FEITO (Universidade de Vigo)

Un epigrama latino para Cervantes (Viaje del Parnaso)..... 87

JOSÉ SOLÍS DE LOS SANTOS (Universidad de Sevilla)

Cervantes y el entorno humanista de los Ramírez de Prado 97

FRANCISCO CUEVAS CERVERA (Universidad de Chile)

*Lecturas decimonónicas de la segunda parte del Quijote: una aparente**paradoja del cervantismo romántico 121*

ALEXIA DOTRAS BRAVO (Instituto Politécnico de Bragança)

La recepción de Miguel de Cervantes en el Portugal contemporáneo..... 135

MARÍA FERNÁNDEZ FERREIRO (Universidad de Oviedo)

Dos centenarios quijotescos en el teatro: 2005 y 2015 149

JAMES IFFLAND (Boston University)

A otro perro con esos huesos: reflexiones sobre el cervantismo osteológico 159

OTROS TEMAS

DANIEL FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ (Universitat Autònoma de Barcelona)

*Una fuente olvidada del Guzmán de Alfarache: la novella de «Dui giovani**sanesi» de Parabosco (y unas notas sobre Masuccio, Sansovino y Tamariz) 175*

JAIME JOSÉ MARTÍNEZ MARTÍN (UNED)

*El prólogo «Al lector» de Mira de Amescua y la teoría de la égloga**en Siglo de Oro en las selvas de Erifile de Bernardo de Balbuena 191*

MANUEL ASENSI PÉREZ (Universitat de València-Estudi General)

Modelos de mundo y violencia en los Comentarios reales del Inca Garcilaso..... 205

DANIEL WAISSBEIN

*Góngora, príncipe de los poetas, y su aparente alabanza del Faetón
de Villamediana*..... 219

JOSÉ LUIS LOSADA PALENZUELA (Universidad de Wrocław)

*El toro y el héroe: variación del motivo en la narrativa
de Juan Enriquez de Zúñiga* 239

ALBA GÓMEZ MORAL (UNED)

«*La historia de los dos enamorados de la peña de Antequera*»
en el Para algunos de Matías de los Reyes: fuentes y reelaboraciones 251

TEXTOS INÉDITOS

ESTHER FERNÁNDEZ LÓPEZ (Universitat de València)

La Dánae burlesca de Pedro Silvestre. Edición anotada..... 271

NORMAS DE ENVÍO Y ADMISIÓN DE ORIGINALES 293

MIGUEL DE CERVANTES (1547-1616)

PIERRE DARNIS (Université Bordeaux Montaigne, AMERIBER)
*Don Quixote: Knight-errant or Errant Malefactor? For a Superficial
 (and Essential) Reading of The ingenious Gentleman Don Quixote
 de la Mancha (1605)* 11

VALENTÍN NÚÑEZ RIVERA (Universidad de Huelva)
The pastoral poetry of Don Quixote (and Cervantes): an interrupted latency..... 57

SILVIA ESTEBAN NARANJO (Universidad Autónoma de Madrid)
The go in and the go out in the roles of Cervantes' Numancia..... 73

FERNANDO ROMO FEITO (Universidade de Vigo)
A Latin epigram for the Viaje del Parnaso by Cervantes..... 87

JOSÉ SOLÍS DE LOS SANTOS (Universidad de Sevilla)
Cervantes and the humanist circle of the Ramírez de Prado..... 97

FRANCISCO CUEVAS CERVERA (Universidad de Chile)
*Nineteenth-century readings of the second part of Quixote:
 Apparent paradox in the Romantic Cervantism*..... 121

ALEXIA DOTRAS BRAVO (Instituto Politécnico de Bragança)
Reception of Miguel de Cervantes in contemporary Portugal 135

MARÍA FERNÁNDEZ FERREIRO (Universidad de Oviedo)
Two quixotic centenaries in theatre: 2005 and 2015 149

JAMES IFFLAND (Boston University)
Throw those bones to another dog: reflexions on Osteological Cervantism 159

OTHER THEMES

DANIEL FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ (Universitat Autònoma de Barcelona)
*A forgotten source of Guzmán de Alfarache: the novella about «Dui giovani sanesi»
 by Parabosco (and some notes regarding Masuccio, Sansovino and Tamariz)* 175

JAIME JOSÉ MARTÍNEZ MARTÍN (UNED)
*The prologue «Al lector» of Mira de Amescua and the Eclogue Theory
 in Siglo de Oro en las selvas de Erifile of Bernardo de Balbuena*..... 191

MANUEL ASENSI PÉREZ (Universitat de València-Estudi General)
World models and violence in the Comentaríos reales of the Inca Garcilaso..... 205

DANIEL WAISSBEIN

*Góngora, prince of the poets of Spain, and his and his supposed
encomium of Villamediana's Phaeton* 219

JOSÉ LUIS LOSADA PALENZUELA (Universidad de Wrocław)

*The Bull and the Hero: variation of the motif in the prose fiction
of Juan Enriquez de Zúñiga* 239

ALBA GÓMEZ MORAL (UNED)

«*La historia de los dos enamorados de la peña de Antequera*»
in Matías de los Reyes' Para algunos: sources and rewrites 251

UNPUBLISHED TEXTS

ESTHER FERNÁNDEZ LÓPEZ (UNIVERSIDAD DE VALENCIA)

The burlesque Danae by Pedro Silvestre. An annotated edition 271

CRITERIA FOR SENDING AND ACCEPTING MANUSCRIPTS..... 293

EDAD DE ORO
REVISTA DE FILOLOGÍA HISPÁNICA
XXXV





Edad de Oro. Revista de Filología Hispánica

ISSN: 0212-0429

Dirección:

Teodosio Fernández

Secretaría y edición:

José Ramón Trujillo

Comité científico internacional:

Carlos Alvar (Univ. de Ginebra)

Ignacio Arellano (Univ. de Navarra)

Javier Blasco (Univ. de Valladolid)

Alberto Blecua (UAB)

Jean Canavaggio (Univ. de París X)

Laura Dolfi (Univ. de Turín)

Aurora Egido (Univ. de Zaragoza)

Víctor García de la Concha (RAE)

Luciano García Lorenzo (CSIC)

Joaquín González Cuenca (Univ. de Castilla-

La Mancha)

Agustín de La Granja (Univ. de Granada)

Begoña López Bueno (Univ. de Sevilla)

Michel Moner (Univ. de Toulouse III)

Joan Oleza (Univ. de Valencia)

Alfonso Rey (Univ. de Santiago)

Lina Rodríguez Cacho (Univ. de Salamanca)

Leonardo Romero Tobar (Univ. de Zaragoza)

Aldo Ruffinatto (Univ. de Turín)

Lía Schwartz (City University of New York)

Redacción y admisión de originales:

Teodosio Fernández

Edad de Oro

Departamento de Filología Española

Universidad Autónoma de Madrid

28049 Madrid (España)

Tfno.: +0034 91 497 4090

correo: teodosio.fernandez@uam.es

Distribución, suscripción y venta:

Servicio de Publicaciones de la UAM

Universidad Autónoma de Madrid

28049 Madrid (España)

Intercambio de publicaciones:

Biblioteca de la Facultad de Filosofía y

Letras (UAM)

Universidad Autónoma de Madrid

28049 Madrid (España)

Han colaborado en este volumen:

Departamento de Filología Española (UAM)

Facultad de Filosofía y Letras (UAM)

Edad de Oro se recoge, entre otras, en las siguientes bases de datos: SCOPUS, MLA Database, HLAS, Latindex, PIO-Periodical Content Index, ISOC, Dialnet, MIAR, ERIH, DICE, Sumaris CBUC, Ulrich's. Se encuentra evaluada en CIRC: A; MIAR difusión ICDS live 2016: 10.0; INRECH; SCImago Journal & Country Rank: H Index 3, SJR 0,1, Q4; RESH índice de impacto: 0.041; ERIH: A INT1; Carhus Plus+ 2014: C.