

PUBLICADO EN SERGIO BOTTA Y CLEMENTINA BATTCOCK (EDS.), *LA CONSTRUCCIÓN DE LA MEMORIA EN MESOMÉRICA Y ANDES: CONTRIBUCIONES DESDE LA ANTROPOLOGÍA, LA HISTORIA Y LA HISTORIA DE LAS RELIGIONES*, MÉXICO, DESTIEMPOS, 2014. EN PRENSA.

La tematización de la memoria en las crónicas mestizas: a propósito de las obras históricas de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl y el Inca Garcilaso de la Vega

Valeria Añón¹

Resumen:

La pregunta por el vínculo entre discurso, memoria y usos del pasado ha sido una constante en la crítica colonial latinoamericana en las últimas décadas, en especial en relación con textualidades novohispanas y andinas. En este marco, buena parte de la crítica ha atendido de manera privilegiada a crónicas de tradición occidental, en las cuales prima la representación del pasado a partir del discurso legal y el discurso historiográfico cronístico, que permiten legitimar, reclamar e incluso inscribir la hipérbole del *yo* en la escritura enunciada a partir del testimonio. Distinto es el caso de las crónicas de tradición indígena y las crónicas mestizas, en las cuales la apelación a la memoria de un pasado anatematizado estructura buena parte de la trama narrativa, a partir de modos de representación que entrecruzan tradiciones y usos de la memoria. En este marco, me propongo realizar un volver sobre dos textualidades paradigmáticas de los universos coloniales novohispanos y andinos, las *Obras históricas* de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl y los *Comentarios Reales* del Inca Garcilaso de la Vega, para leer en ellas la operación narrativa que denomino la “tematización de la memoria”, *uso de la memoria* que permite legitimar e inventar un lugar de enunciación distinto, posible, en las complejas sociedades coloniales hispanoamericanas.

Palabras clave:

Crónicas mestizas-Memoria-*Locus* de enunciación-Narración

Introducción

El tema de la memoria (y su contrapartida esencial, el olvido) se ha instalado de manera central en las ciencias sociales y humanas en las últimas décadas. Revisado a partir de reflexiones en torno al Holocausto y, en especial en el Cono Sur, en relación con las ominosas consecuencias de las dictaduras recientes, a la necesidad de la memoria, a los “trabajos de la memoria” (Jelin) se le han contrapuesto también reflexiones en torno a los “abusos de la memoria” (Todorov) y los “usos del olvido” (Yerushalmi), entre muchos otros. Se abren así dimensiones de análisis que piensan los vínculos entre historia y

¹ Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (IDIHCS), Universidad de La Plata-CONICET, y Universidad de Buenos Aires (Argentina).

memoria; entre memoria, documento y monumento; entre olvido, silencio y trauma; entre las artes de la memoria (Yates, *El arte de la memoria*) y las transformaciones vinculadas con la escritura como “nueva actitud intelectual” (Goody, *The Domestication of the Savage Mind*, 109). Para dar cuenta de estas capas memorialistas y de las acepciones de la memoria, estudiosos de lo más variados, desde variadas disciplinas (historia, filosofía, antropología, crítica literaria), han vuelto también a los “clásicos” greco-latinos y, en la línea planteada por Francis Yates, se han centrado en los vínculos entre memoria y retórica, por un lado, y entre memoria y mnemotécnica, por el otro. De allí que, de la mano de la atención a las tópicos y los tropos de la memoria, ésta haya ingresado como tema central también en los estudios literarios, más aún en torno a modulaciones testimoniales y cronísticas que adquirieron progresivo lugar en el campo desde los años 90.

Los estudios coloniales hispanoamericanos, revisados críticamente desde los años 80, tampoco han sido ajenos a estas preguntas, en especial en la medida en que memoria e identidad –y olvido y grietas en la configuración identitaria– constituyen dimensiones entrelazadas que impactan de lleno en las principales preguntas actuales en torno al corpus cronístico temprano (me refiero específicamente a textos del siglo XVI y comienzos del XVII, antes de la consolidación del orden colonial).² En torno a las crónicas de tradición occidental, se estudió el arte de la memoria en la Nueva España, en especial en relación con la *Rhetorica cristiana* de fray Diego Valadés (Taylor, *El arte de la memoria en el Nuevo Mundo*, 13); se investigaron las propuestas retóricas de Juan Luis Vives y el lugar de la memoria en estas (Beckjord, *Territories of History*, 15); se indagó la relación entre las reglas de la historia y las inflexiones de la memoria en crónicas como las de Francisco López de Gómara, Bartolomé de Las Casas, Álvar Núñez Cabeza de Vaca, Bernal Díaz del Castillo, entre otros (Kohut et al, *Narración y reflexión*). Paralelamente, se prestó especial atención al vínculo entre memoria y discurso legal, plasmado en probanzas, relaciones geográficas y relatos de viajeros, para poner en evidencia otras de las inflexiones de la memoria, que anclan en la primera persona protagonista y narradora, y en el relato de la

² Un texto ineludible aún hoy para dar cuenta de estas preguntas es “Nuevas perspectivas en los estudios literarios coloniales hispanoamericanos” de Rolena Adorno. Analizo los desarrollos y los problemas de estos interrogantes, dos décadas después, en Añón, Valeria, “La materia de la memoria: reflexiones sobre lecturas y debates coloniales en torno a crónicas de Indias del siglo XVI”.

experiencia su valor de verdad (Altuna, *El discurso colonialista de los caminantes*, 25; Rodríguez, *Conexiones transatlánticas*, 171).

Un poco más tardíamente, las “crónicas mestizas” (Lienhard, “La crónica mestiza en Mesoamérica y los Andes”, 105) y las “crónicas de tradición indígena” –en particular en el ámbito novohispano, según lo entiende José Rubén Romero Galván (*Las crónicas novohispanas de tradición indígena*, 12)– han llamado la atención de los estudiosos en torno a la memoria y la historia, buscando dar cuenta del complejo y tensionado entramado de tradiciones discursivas y modos de concebir la memoria y el relato respecto del pasado, entre los cuales la funcionalidad y las características de la oralidad y la escritura ocupan un lugar no menor. A partir de los vínculos entre memoria, escritura e inscripción del pasado, que buscaban asegurar alguna supervivencia para culturas en vertiginoso proceso de astillamiento y reconversión, se ha aludido a la escritura y la memoria como estrategia textual en busca de una armonía imposible, en particular en las historias del Inca Garcilaso de la Vega (Cornejo Polar, *Escribir en el aire*, 81) y al vínculo entre escritura, silencio y trauma, tanto para cronistas novohispanos –en particular Alva Ixtlilxóchitl (Añón, *La palabra despierta*, 67)– como andinos (Pastor, *El jardín y el peregrino*, 467).

Deudora de estas líneas de investigación es la aproximación que presento aquí, la cual apuesta a la lectura contrastiva de obras cronísticas mestizas de autores, espacios y tiempos diversos: me refiero a las *Obras históricas* de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl en México (Tezcoco, 1578?-1650),³ y a los *Comentarios Reales* del Inca Garcilaso de la Vega (Cuzco, 1539-Córdoba, 1616),⁴ entre Perú y España. Compuestas entre fines del siglo XVI

³ La obra historiográfica de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl fue fijada hacia fines de la década de 1970 por Edmundo O’Gorman y su equipo para el Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM. No se cuenta con original alguno del autor; antes bien, existen múltiples manuscritos (realizados por diversos copistas) y ediciones parciales en archivos mexicanos y europeos. En un enorme esfuerzo filológico e histórico, el maestro O’Gorman y su equipo cotejaron los manuscritos y acometieron la difícil tarea de fijar los textos definitivos, definir las obras y su cronología e interpretar datos (o realizar inferencias) que dieran cuenta de hitos biográficos de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl y permitieran leer mejor la continuidad y los cambios entre sus obras. De este modo, O’Gorman concluye que la obra de Alva Ixtlilxóchitl se compone de cuatro relaciones históricas (la *Sumaria relación*; la *Relación suscita en forma de memorial de las historias de la Nueva España y sus señoríos hasta el ingreso de los españoles*; el *Compendio histórico del reino de Texcoco*; la *Sumaria relación de la historia general de la Nueva España desde el origen del mundo hasta la era de ahora, colegida y sacada de las historias, pinturas y caracteres de los naturales della y de los cantos antiguos con que la observaron*) y la *Historia de la nación chichimeca*, la más conocida de este autor (18).

⁴ La primera edición de los *Comentarios Reales* tuvo lugar en Lisboa en 1609, mientras que la de la segunda parte, conocida como *Historia general del Perú*, tuvo lugar en Córdoba, España, en 1617. Si bien el problema filológico, textual y genético aún dista de haber sido resuelto, como señala José Antonio Mazzotti (“Criterios trasatlánticos...” 125), la edición aún hoy más aceptada y citada es la de Ángel Rosenblat, con prólogo de

y las primeras décadas del siglo XVII, me permito intentar salvar las obvias distancias a partir de una propuesta comparativa que busca delinear los vínculos en estas crónicas mestizas en torno a los usos de la memoria en su contexto específico de enunciación, así como también a sus lecturas en el largo plazo. Mi tesis central es que, en estas crónicas, la apelación a la memoria (colectiva, oral, dialógica) constituye, en un principio, el *leit motiv* de la escritura misma, para ampliarse entonces hacia los dos planos convergentes de toda representación: el contenido y la forma. Así, la memoria es tematizada (como mandato, como problema, como pérdida, como bien que autoriza la enunciación) y es formalmente articulada por medio de figuras de dicción (en especial, figuras de transformación) y figuras de amplificación, acumulación y definición. Articulando tradiciones occidentales e indígenas, estas crónicas tematizan la memoria y hacen de ella un *locus* polémico a partir del cual se configura un nuevo espacio de enunciación que posibilita la reconversión y la supervivencia.

La memoria tematizada en las *Obras históricas* de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl

En los diversos estudios críticos mencionados al comienzo, la definición misma de “memoria” resulta problemática y heterogénea. De una concepción espiritual y sensible como la que provee el *Diccionario de Autoridades* (“Es una de las tres potencias del alma, en la qual se conservan las especies de las cosas passadas, y por medio de ella nos acordamos de lo que hemos recibido por los sentidos”, IV), se pasa a concebir la memoria en sus funciones biológica y neurológica, pero también histórica, antropológica, social (Rossi, *El pasado, la memoria, el olvido*, 21; Candau, *Antropología de la memoria*, 15). De allí que Jacques Le Goff pueda afirmar que “la memoria, como capacidad de conservar determinadas informaciones, remite ante todo a un complejo de funciones psíquicas, con el auxilio de las cuales el hombre está en condiciones de actualizar impresiones o informaciones pasadas, que él imagina como pasadas” (*El orden de la memoria*, 131), asociándola de manera intrínseca al lenguaje, claro, pero también en relación con lo afectivo y lo sensible, y los modos en que estas dimensiones inciden en lo que se recuerda y lo que se olvida. Como facultad individual, intrínseca al hombre, la memoria se asocia

Ricardo Rojas (1933-34). A ella se sumaron las ediciones de Carmelo Sáenz de Santa María para la BAE (incluida dentro de las *Obras completas*) y la de Carlos Aranibar para FCE. En este artículo trabajo con la edición de Rosenblat e indico las citas refiriendo también el tomo.

también a la huella (en una función entre metonímica y metafórica), y a sus soportes, que inevitablemente vuelven a remitir a la imagen y al lenguaje, ya sea en forma de relato oral o de biblioteca, por nombrar dos polos posibles de un amplio espectro.

En ese tránsito entre la memoria y su inscripción, entre esta y el acto efectivo (y volitivo) de recordar, se constituye también la memoria de un grupo o una comunidad (la “memoria colectiva” según la describió Halbwachs), que articula recreación del pasado, imaginaria, lenguaje e identidad.⁵ Estas acepciones, pensadas en general para una tradición occidental (Wiesel et al, *¿Por qué recordar?*), pueden ser recuperadas también para dar cuenta de las representaciones de la memoria en las crónicas mestizas. En este punto quiero detenerme porque es esencial para comprender esta propuesta: no se trata de interrogar la memoria que estas crónicas construyen y de someterla a un cotejo con otras memorias para llegar a una verdad; tampoco se busca entender cómo funciona física o antropológicamente la memoria en estas comunidades. En cambio, se trata de pensar las representaciones de la memoria y la memoria como representación: la tematización de la memoria, la memoria como argumento legal e histórico, como excusa y como mandato; también la memoria como forma que articula y organiza un texto (o diversas zonas de este), y define tópicos y tropos.

Esta toma de posición representacional busca eludir la trampa de la verdad o la legitimidad con que se ha interrogado a estas crónicas, al tiempo que permite poner en evidencia los usos de la memoria en la construcción de nuevas culturas, ni por completo autóctonas ni por completo occidentales. Claro que ello no implica que debamos elidir las peculiaridades de la memoria indígena, directamente vinculada con la oralidad y lo colectivo. Por el contrario, entender cómo ésta era concebida, aunque sea de manera general, permitirá asediar de modo más eficaz las peculiaridades de su representación.

Recordemos en primer término que la memoria mesoamericana presenta un tipo específico de relación con el pasado, entendido como “memoria práctica de lo vivido y heredado, aplicada a la sobrevivencia del grupo” (Florescano, *Memoria indígena*, 13), y como constitución y afirmación de la identidad de dicho grupo en el largo plazo. En términos generales, esta memoria posee tres características: es una creación colectiva; está

⁵ Su texto seminal, seguido y discutido por la mayoría de los investigadores del campo, es *La memoria colectiva*.

soportada en el lenguaje oral, entendiendo por éste la lengua oral, los saberes kinésicos, las representaciones performativas, los cantares; su núcleo fue el pasado de estos pueblos, sus valores, sus mitologías.⁶

En tanto, si la pensamos en términos filológicos e históricos, el historiador mexicano José Rubén Romero Galván explica que en lengua náhuatl existe un término específico para “memoria”: *tlalnamaquilitzli*, “que “proviene del verbo *ilanamiqui*, que significa recordar, al que se agrega el prefijo *tla*, para significar que la acción recae sobre una cosa y no sobre una persona y los sufijos *liz* y *tli*, que hacen del verbo un sustantivo que significa el resultado de la acción descrita por el verbo” (“Memoria, oralidad e historia”, 170), donde la memoria connota el recuerdo inscripto en un objeto (pliego, pintura o relato), a la manera de un memorial, entendido en términos de soporte material y vinculado con alguna institución específica. Romero Galván remite también a una frase vinculada con la memoria, de aparición frecuente en las crónicas de tradición indígena: “lo que se dice y cuenta acerca de la antigua forma de vida” (*itlahtollo in ipohualloca in huehuenemiliztli*) (170), cuya definición alude a la narración oral respecto del pasado de una comunidad (un pasado entendido de manera amplia, en sus connotaciones mítico-culturales). Además, el último término del sintagma envía a conceptos fundamentales del mundo náhuatl: *huehuetlahtolli* (palabra antigua); *huehuenemiliztahltolli* (palabra o discurso de la antigua forma de vida o de la vida de la antigüedad); *altepehuehuetlahtolli* (antigua palabra de la ciudad) (171). Esta genealogía exhibe cómo la lengua nahua subraya el sentido de la palabra antigua asociada a la sabiduría de los ancianos y vinculada con las enseñanzas transmitidas por generaciones (*huehuetlahtolli*), y con la pervivencia de la cultura y la identidad de cada comunidad. A ello se suma el hecho de que las dos últimas inflexiones articulan memoria y acontecimiento trascendente, presentando el relato del pasado como la reconstrucción de acontecimientos memorables: en ese sentido, más cercano al registro de la historia.

Entonces, el concepto de “memoria” y los términos asociados a ella remiten a un discurso articulado en la oralidad y el universo colectivo, en torno a una “palabra sabia”

⁶Además, según este investigador, existieron dos “paradigmas mesoamericanos que unificaron la reconstrucción del pasado: el mito de la creación del cosmos; la fundación del reino maravilloso (Tollán) y Quetzalcoátl, creador de estados y dinastías” (20). Respecto de la memoria indígena en el mundo nahua véanse también los trabajos de Miguel León Portilla, en especial *Toltecáyotl* y *El destino de la palabra*; de Patrick Johansson, *La palabra de los aztecas* y *La palabra, la imagen y el manuscrito*.

detentada por los ancianos nobles de cada comunidad. Se trata de una memoria plural (aunque no múltiple) y anónima, cuyo soporte lo constituyen las voces de los encargados de aprenderla y transmitirla, y también otro tipo de materialidades como los códices o las inscripciones directamente vinculadas con el estamento dominante. Esta dimensión puede ser rastreada en todas las sociedades de la antigüedad: una memoria de la comunidad que no es libre o fluctuante, sino que está vinculada a la imagen del rey y el estamento gobernante, también al desarrollo urbano y las posibilidades que éste brinda a la memoria en términos de inscripción.⁷

Claro que la apelación a una memoria y una identidad colectivas no implica la fijación de los acontecimientos recordados y recreados; no asume la “verdad” en términos de algo objetivo, exterior, unívoco; tampoco implica la referencia general a un mundo nahua o mexicano. En cambio, conduce a un “particularismo étnico característico de los relatos indígenas” (Levín-Rojo, “El problema...”, 22), es decir, a memorias, narraciones e identidades enfrentadas, en la medida en que cada pueblo recrea su pasado, su conformación histórico-mítica en los relatos del origen del mundo y migraciones, su temporalidad incluso; sus linajes gobernantes; su conformación y apogeo en los enfrentamientos con otros pueblos.⁸ Se trata de comunidades que recrean y reconstituyen sus memorias, apelando a ciertos usos del pasado de acuerdo con las búsquedas y ambiciones de la nobleza indígena, en un contexto donde diversas memorias coexisten en toda su complejidad.⁹

Todo ello sufrió un impacto sin parangón con la experiencia de la conquista, en la que prevaleció una impiadosa trasposición e imposición de códigos, lenguas, modos de representación, tipos y formaciones discursivas, y también, en buena medida, con un proceso de “representación destructora” llevado a cabo por el brazo evangelizador del

⁷ Al respecto afirma Jacques Le Goff que “no sólo ‘la ciudad capital se convierte en el perno del mundo celeste y de la superficie humanizada’, (y el punto focal de la política de la memoria), sino que el rey en persona despliega, en toda la extensión sobre la que tiene autoridad, un programa de memorización del que él es el centro” (*El orden de la memoria*, 141).

⁸ Respecto de las formas de inscripción y de escritura, sigue siendo de relevancia la compilación *Writing Without Words*, a cargo de Elizabeth Boone y Walter Mignolo; de la misma autora, *Stories in Read and Black*; más reciente, y con énfasis también en el mundo colonial, *Los códices mesoamericanos antes y después de la conquista española* de Pablo Escalante Gonzalbo.

⁹ Como veremos más adelante, este funcionamiento de la memoria no es privativo del mundo mesoamericano, sino que también atraviesa el mundo andino, donde, según Frank Salomon, “... varias ‘verdades’ existen lado a lado sin necesidad de cotejarlas en foro común, salvo en caso de litigio o disputa” (“La textualización de la memoria”, 238).

proyecto imperial español, que, junto con los procesos de persecución de creencias, festejos, imágenes y pinturas indígenas en el mundo mesoamericano –y su correlación en el mundo andino bajo el sintagma “extirpación de idolatrías”–, ponía en escena un “acto ritual y coercitivo en el cual se [exigía] la exposición sistemática de lo que hoy llamaríamos cultura, a fin de que sea englobada, enjuiciada y, finalmente, anulada o aniquilada por el poder soberano” (Salomon, “La textualización...”, 236).¹⁰

Este es el marco en el cual, hacia fines del siglo XVI, se gestan las *Obras históricas* de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl.¹¹ Configuradas de manera progresiva, articulando tipos discursivos que van desde lo legal (la relación-testimonio-probanza) hasta la escritura de la historia (en su sentido más fuertemente occidental y, por tanto, institucional), estos textos registran y se articulan a partir de heterogéneas formas autóctonas de registro del pasado: cantares y poesía oral; códices pictográficos, transcriptos y mixtos; mapas y pinturas; representaciones de linajes; relatos del origen del mundo y el desarrollo de cada pueblo hasta el presente. La memoria se convierte así en tema y en mandato, a partir del cual ingresan en el texto (y en las instituciones legal e historiográfica occidentales) otros modos recordar y de narrar el pasado, cuyo despliegue hace a la imaginación identitaria de cada comunidad. A partir de ellos se configura una historia distinta del pasado y la conquista de estos pueblos, no contraria a la versión occidental (eso sería imposible en una sociedad altamente controlada como la colonial), sino complementaria, aunque difiera en sus silencios y en algunas críticas, soterradas.

En un entorno de enfrentamientos discursivos, en el cual todo cronista debe medirse con las ya escritas (y autorizadas) crónicas de tradición occidental –desde los relatos experienciales del capitán Hernán Cortés hasta las versiones encontradas de Las Casas o

¹⁰ En los últimos años, este proceso ha sido ampliamente documentado y analizado. A mi juicio, dos trabajos continúan siendo ineludibles al respecto: *La colonización de lo imaginario* de Serge Gruzinski y *The Darker Side of the Renaissance* de Walter D. Mignolo. Para el mundo andino, entre muchos otros, *La voz y su huella* de Martin Lienhard y, en relación con la presencia de subtextos andinos, *Coros mestizos del Inca Garcilaso* de José A. Mazzotti y *La formación de la literatura peruana...* de Carlos García Bedoya. Más reciente, se destaca también *Domination Without Dominance* de Gonzalo Lamana.

¹¹ Fernando de Alva Ixtlilxóchitl (1578-1650) fue descendiente, por linaje materno, de los reyes Nezahualcóyotl y Nezahualpilli. El principal patrimonio de su familia materna fue el cacicazgo de San Juan Teotihuacán, del cual su abuela, Francisca Verdugo Ixtlilxóchitl, fue principal. Alva Ixtlilxóchitl fue gobernador de la ciudad de Texcoco (1612-13), juez gobernador de la provincia de Chalco (1619-1622), intérprete del Juzgado de Indios en 1640 (se desconoce desde qué fecha). Paralelamente, compuso sus obras históricas. A su muerte, su hijo heredó sus papeles, los cuales donó años después a su amigo, don Carlos de Sigüenza y Góngora.

López de Gómara por ejemplo—, la validación del *locus* de enunciación resulta crucial, en particular en la medida en que la noción misma de lo “verdadero” y lo “verosímil” está puesta en juego (Añón, “Realismo, detalle y experiencia”, 231). De allí que, en todas las crónicas que constituyen el corpus atribuido al historiador tezcocano, las formas autóctonas de la memoria y la inscripción del pasado sean presentadas como fuentes privilegiadas; sus voces y relatos constituyan el saber diferencial aportado por esta crónica mestiza, entrecruzado con las historias de tradición occidental. Por eso, afirma nuestro cronista:

“Ésta es la verdadera historia de los tultecas según yo lo he podido interpretar y los viejos principales con quien lo he comunicado me lo han declarado, y otros memoriales escritos de los primeros que supieron escribir me lo han dado, así de esto como de los chichimecos, y otras cosas curiosas y dignas de traer a la memoria, siendo cosas verdaderas y ciertas” (*Sumaria relación de todas las cosas*, I-287).¹²

Si bien este tipo de declaración se reitera en el resto de la obra,¹³ quiero detenerme en este ejemplo en particular porque condensa las numerosas dimensiones de la construcción de un discurso asociado a la memoria de una comunidad específica: la afirmación de verdad; el rol del intérprete en tanto mediador crucial e irremplazable, nexo entre dos mundos que requieren ser comunicados; la referencia a los diversos soportes de la memoria, que aseguran la veracidad de esta trasposición al castellano escrito: las voces de los ancianos “guardianes de la memoria” (Le Goff, *El orden...*, 137); la referencia a los memoriales, modos de inscripción pintados o escritos que vinculan de manera directa el relato de los mayores con el discurso forense.¹⁴ Pero la afirmación del cronista excede lo legal-notarial (y, por tanto, la memoria como argumento de reclamo); a ello añade cierto ideal historiográfico: la memoria colectiva, entonces, como sostén fundamental de la escritura de una historia que no deja de medirse según parámetros occidentales tales como

¹² Salvo indicación en contrario, todos los subrayados me pertenecen.

¹³ Otros ejemplos posibles: “*Las cuales relaciones, principalmente la mexicana, que está más específica, he tenido en mi poder, y conforma en todo la original historia, conforme tengo escrito, y escribiré lo que me queda por escribir*” (*Sumaria relación de todas las cosas*, I-286); “Esta es la verdadera historia original de los señores de México, porque todo lo demás es falso y compuesto” (*Relación sucinta en forma de memorial*, I-409).

¹⁴ Recordemos que, según el *Diccionario de Autoridades*, una de las acepciones del término “memorial” remite a ello: “se llama en el forense el apuntamiento en que se contiene todo el hecho de algún pleito o causa”.

lo notable, el interés y el deleite (de allí la referencia a las “cosas curiosas y dignas de traer a la memoria”).¹⁵

Vemos entonces que, desde sus *comienzos* (Said, *Beginnings*, 29), la obra historiográfica del tezcocano alumbra una difícil coexistencia entre modos, voces, prosodias, concepciones de la memoria y del pasado; ideales de inscripción y de discurso. Esta difícil coexistencia –en la cual es ineludible la preeminencia del universo occidental a través de la tecnología de la escritura y de la lengua castellana– vuelve imprescindible la figura del cronista-mediador-traductor, aquél que puede colocarse entre dos mundos para asegurar la pervivencia escrita –aunque, por ello mismo, transformada, reducida, incompleta– de una parte al menos (la cultura, las perspectivas, la historia) del universo autóctono. Aún más, si la polémica con los discursos occidentales hegemónicos se desarrolla sin tregua pero de manera soterrada es en función de la constante afirmación del contacto directo con las voces y las pinturas indígenas, transmitidas además en su lengua original: ello es lo que define la autoridad del traductor-historiador, tanto en el caso de las obras de Alva Ixtlilxóchitl como en los *Comentarios Reales* que analizaremos enseguida.

De allí que esta tematización de la memoria como argumento, como mandato y como bien se represente siempre junto a su contrapartida, el olvido. Pero no se trata de un olvido fisiológico o natural, sino que es producto de la sistemática destrucción de los soportes de la memoria autóctona. El cronista se encuentra ante la necesidad de tematizar memorias perseguidas, ocultadas, destruidas, soterradas, por eso estas son las zonas textuales que habilitan una crítica abierta contra conquistadores y frailes. De allí que en la *Sumaria relación de todas las cosas...*, el tezcocano se lamenta:

“... se juntaron todos los *sabios tultecas así astrólogos, como demás artes*, en Huehue Tlapalan, ciudad cabecera de su señorío, en donde trataron de muchas cosas, así de sucesos, calamidades que tuvieron y movimientos de los cielos desde la creación del mundo, como de muchas otras cosas, *que por haberles quemado sus historias no se han podido saber ni alcanzar más de lo que aquí se ha escrito*. [...] Éstas y otras muchas cosas alcanzaron los tultecas desde la creación del mundo, y casi hasta en nuestros tiempos, que como tengo dicho, por excusar prolijidad no se ponen según en

¹⁵ Dichos parámetros habían sido puestos en escena por Francisco López de Gómara en su *Hispania Vitrux* (1553), texto que tanto Alva Ixtlilxóchitl como el Inca Garcilaso conocen y citan. (Respecto de este ideal historiográfico véase *Francisco López de Gómara. Escribir historia en tiempos de Carlos V* de Nora E. Jiménez, y mi trabajo “Autoría, historia y polémica...”).

sus historias y pinturas parece, principalmente de la original, *que todo es cifra en comparación de las historias que mandó quemar el primer arzobispo que fue de México*” (I-265).

La puesta en escena alude a una dinámica de configuración colectiva y dialógica del conocimiento, donde el sintagma “sabios tultecas” denota la suma de todos los saberes que hacían a esa comunidad, desde su memoria y sus mitos fundacionales hasta conocimientos astronómicos, naturales, vitales. En un esfuerzo de recomposición –en el marco de un texto controlado y sintético–, el narrador enumera saberes e intenta una infructuosa trasposición, al tiempo que hace ingresar el lamento por lo perdido. La elisión como figura del olvido está al servicio de la crítica y la denuncia de la destrucción por el fuego, y tiene un primer responsable identificado con claridad: el “primer arzobispo que fue de México”.

Sin embargo, es preciso hacer dos salvedades: en primer lugar, la ambivalente colocación del enunciador que, si bien se configura como un narrador en singular, lo hace desde un *locus* de portavoz de la memoria dialógica de una comunidad a la que representa por mandato de la misma. En segundo lugar, esta crítica es uno de los puntos comunes que organiza una retórica de la memoria y el olvido en las crónicas mestizas en general. Jugando en el impreciso límite entre la sospecha y la censura a que todos estos textos estaban sometidos, tanto las crónicas mexicanas como las andinas osan criticar abiertamente la impiadosa destrucción de los saberes y la cultura autóctonas, aun cuando ello implique una crítica al poder eclesiástico evangelizador: otra de las aristas de la enunciación *tensionada* que las crónicas mestizas escenifican.

Pero no se trata sólo de un lamento nostálgico por lo perdido, sino del reconocimiento de que esa destrucción arrasó con saberes preciosos también para el mundo occidental. Y aquí es donde tiene lugar otra torsión fundamental en la colocación de la memoria como sostén de la enunciación: la concepción afirmativa, positiva, elogiosa de las memorias y saberes tezcocanos le permite al cronista ponerlos frente a frente con la memoria, la historia y los conocimientos de tradición occidental, en un movimiento de analogía que también se verifica en las crónicas andinas y que realza el mundo indígena. En este marco, la pérdida de la memoria es la pérdida del saber producto de un accionar “bárbaro”, esta vez a manos occidentales; los argumentos anatematizadores invierten su objeto y sus sujetos: es ahora el accionar del conquistador/evangelizador lo que se censura; es el historiador-cronista quien,

en aras de un ideal historiográfico asociado al correcto trabajo con las fuentes, lamenta su pérdida, es decir, utiliza los ideales retóricos occidentales para ensalzar las versiones autóctonas y, por tanto, su vínculo privilegiado con estas.

Claro que nos equivocáramos si tiñéramos de este lamento todo el cuerpo de las obras del cronista tezcocano. Por el contrario, esta dimensión coexiste con un esfuerzo historiográfico ingente que busca armonizar, reunir, recuperar en términos de rememoración pero también de reconstrucción histórica. Con diferentes énfasis y despliegues retóricos en cada uno de sus textos, el cronista tezcocano articula la reconstrucción de mitos y creencias autóctonos a partir de una narrativa de continuidad que enfatiza la armonía y la conciliación entre el mundo autóctono (tezcocano) y el extranjero. De allí que todas sus historias comiencen desarrollando el mito del origen del mundo – narración crucial de la identidad autóctona– en la versión conocida como la *Leyenda de los Soles*, que involucra cinco edades del mundo asociadas con elementos de la naturaleza (la tierra, el viento, el fuego, el agua y el movimiento), aunque el cronista tezcocano elide la quinta edad, en un esfuerzo por “asimilar la tradición indígena a la tradición bíblica” (Velazco, *Visiones de Anáhuac*, 62).

A partir de allí se erige una trama ordenada a partir de una perspectiva providencialista de lo histórico, en la cual el pueblo tezcocano y su principal gobernante-héroe, Nezahualcóyotl, cumplen un fundamental rol evangelizador (aún en el desconocimiento efectivo de la Palabra Divina) y una inflexión hacia el monoteísmo (en las remisiones al dios superior, Tloque Nahuaque, creador de los hombres y del mundo) –analogía que también encontraremos, aunque con inflexiones más complejas, en las crónicas andinas del Inca Garcilaso en relación con la figura y el nombre de Pachacámac–. Este esfuerzo de asimilación y equivalencia pone de manifiesto los usos de la memoria que aseguran la pervivencia de estas versiones; aún más, pone en escena un ideal de coexistencia armoniosa entre algunas concepciones de las culturas originarias, y la monolítica religión cristiana de la que este narrador-cronista también se encuentra embebido.

En esta dimensión de la memoria que las crónicas tezcocanas proponen no se subraya la herida ni el trauma sino, antes bien, cierto tipo de continuidad y armonía, que contradice las concepciones occidentales acerca de la conquista, las cuales conciben el contacto en

términos de ruptura y transformación absoluta. De allí que nuevos modos de la tensión tengan lugar a la hora de dar cuenta de la religión prehispánica, sus ritos y transformaciones. Para ello esta crónica articula una metonímica retórica de la sugerencia, a partir de silencios, omisiones, elisiones y reconversiones del relato del pasado a través de la cual consigue callar lo “idolátrico” en el mundo tezcocano.

Es en este sentido que el narrador de las *Obras históricas* utiliza los relatos autóctonos para reconfigurar el significado de ciertos “lugares de la memoria” (Nora) prehispánica de manera que acuerden con el relato providencialista y civilizador que se pretende para el pueblo texcocano. Tal es el caso de una famosa descripción del Tezcutzinco, cerro cercano a Tezcoco, rodeado de imponentes jardines y parques, donde los reyes tezcocanos edificaron sus palacios, incluido en el capítulo XLII de la *Historia de la nación chichimeca*, y que el cronista reconstruye textualmente a la manera de los grandes palacios reales occidentales, en movimiento de semejanza que elide el contenido religioso – y, por tanto, idolátrico según los parámetros occidentales– de la arquitectura autóctona.¹⁶ En este breve ejemplo se percibe cómo la reescritura del pasado permite una reutilización del Tezcutzinco, lugar de la memoria que no desaparece, pero cuyo sentido cambia (aunque conlleve la inevitable pérdida de toda obliteración).

Silencio, censura, adecuación, ajuste, invención son operaciones de reescritura de una memoria agrietada, mutilada, dispersa por el impacto de la conquista, cuyas modulaciones corren efectivo riesgo de pérdida completa, ya que buena parte de estos relatos se soporta en el memoria (en el cuerpo) de los informantes, hombres sabios, *tlamatinime*, muchos de ellos muertos o muy ancianos hacia 1608, cuando Alva Ixtlilxóchitl escribe sus historias. Para sobrevivir, estos espacios y estos relatos deben ser sometidos y transformados en la sintagmática textualidad mestiza, donde son colocados en diálogo con tradiciones occidentales. En esta dimensión de reconversión de la memoria tezcocana, más que reparación lo que prevalece es la búsqueda de un espacio privilegiado en el mundo colonial, donde el pasado y la memoria de los antepasados es uso que permite proyectarse a futuro.

¹⁶ He analizado estos usos, su funcionalidad en la trama de esta crónica y sus similitudes con algunos fragmentos de los *Comentarios Reales* en “De México a Cuzco: nostalgia, memoria y usos del pasado en crónicas de tradición indígena”.

La memoria sensible en los *Comentarios Reales* del Inca Garcilaso de la Vega

En relación con los *Comentarios Reales* del Inca Garcilaso la crítica ha sido muy abundante, profusa incluso.¹⁷ Sometidos a una intensa recepción ya desde sus primeras ediciones a principios del siglo XVII y traducidos enseguida al inglés (Londres, 1625) y al francés (París, 1633), pronto se convirtieron en principal versión “autóctona” del pasado incaico, al menos hasta el siglo XVIII, cuando se vieron relacionados con las rebeliones indígenas, y el siglo XIX, cuando fueron asociados a los movimientos independentistas al tiempo que comenzaban a ser criticados, con nuevos criterios de objetividad y científicidad, por historiadores como William H. Prescott.¹⁸

Entre los lectores múltiples a lo largo de los siglos prevaleció el interés por lo relatado en la primera parte de los *Comentarios Reales*, quizá debido a las arduas implicancias políticas e ideológicas de la *Historia general del Perú*, que lo volvieron menos legible y más polémico. En el siglo XX se reiteró esa preeminencia, también debido al interés de la crítica literaria que, en principio, buscó en esta primera parte ciertos “orígenes” de la novela hispanoamericana o su “vocación literaria” (Pupo Walker, *La vocación literaria del pensamiento...*, 96).¹⁹ En las últimas décadas, en consonancia con el creciente interés por los relatos indígenas y las crónicas mestizas, la crítica se ha volcado hacia la

¹⁷ Nacido en Cuzco en 1539 y bautizado como Gómez Suárez de Figueroa, hijo del capitán español, Garcilaso de la Vega, y de madre inca, Chimpu Ocllo, el Inca Garcilaso (como luego se renombró a sí mismo) es una de las figuras más destacadas del ámbito de las letras hispanoamericanas en el siglo XVI. Si bien se crió en torno a su madre y a sus parientes maternos, tuvo intenso contacto con su padre y sus compañeros de batallas y conquistas, de quienes escuchó numerosas historias. Ambas vertientes serían luego centrales en la construcción de su trabajo fundamental, los *Comentarios Reales*. En 1560, pocos meses después de la muerte de su padre, el Inca emprendió su viaje a España, cumpliendo con el mandato paterno. Luego de un rocambolesco periplo, el Inca llegó a destino, donde luchó porque se le reconocieran los méritos de su padre en la conquista del Perú (con resultados infructuosos) y más adelante, entre marzo y diciembre de 1570, participó de las mesnadas señoriales contra los rebeldes moriscos en las Alpujarras. Desde entonces se dedicó a la traducción y la escritura: los *Diálogos de amor* de León Hebreo (1586), la *Florida del Inca* (Lisboa, 1605), la primera parte de los *Comentarios Reales* (Lisboa, 1609). La segunda parte, conocida luego como *Historia general del Perú*, vio la luz en Córdoba, España, en 1617, pocos meses después de la muerte del Inca.

¹⁸ Paloma Jiménez del Campo analiza la recepción y las distintas ediciones de los *Comentarios Reales* desde el siglo XVII (“Lectores y lecturas de los *Comentarios Reales*”, 231); Christian Fernández alude a las críticas historiográficas (“La textualización de la memoria andina”, 135). Remito también a la tesis, ineludible, de María Fernanda Macchi (*Incas ilustrados*).

¹⁹ Dicha preeminencia está siendo revertida en las últimas dos décadas, en particular a partir del análisis de Roberto González Echevarría en *Mito y archivo*.

revisión de este universo, a partir de los aportes de Beatriz Pastor (*op.cit.*) y José Antonio Mazzotti (*Coros mestizos del Inca Garcilaso*) entre otros.²⁰

Es precisamente el texto de Mazzotti, que define un “subtexto andino” legible en la prosodia, la acentuación, el ritmo de la edición *princeps* de 1609, así como también metáforas e imágenes que remiten a la cosmovisión y religiosidad andina, el que ha propuesto una de las más interesantes hipótesis respecto de la configuración de la memoria indígena en el texto garcilasista. En tanto y en relación específica con el evento conocido como “encuentro de Cajamarca”, Antonio Cornejo Polar puso en diálogo diversas memorias e historias (occidentales e indígenas) y, en ese marco, mostró la peculiaridad de la reconstrucción garcilasista, centrada en la crítica a la figura del traductor Felipillo, intérprete defectuoso cuya incidencia en una mala comunicación habría contenido, metonímicamente, la génesis del enfrentamiento entre españoles e indígenas (37). En un trabajo más reciente, Christian Fernández analiza la “textualización de la memoria andina” (130), en la difícil transformación de la oralidad a una escritura que “ha fijado el discurso oral andino en forma textual convirtiéndolo en historia” (150). Claro que, para dar cuenta de estas inflexiones, la crítica se ha detenido en el Libro Primero y, en especial, la escena del diálogo del Inca con el tío, que está en el capítulo 15 y que, a decir de algunos investigadores como Antonio Cornejo Polar (43), contiene *in nuce* la dinámica de la representación –entre la memoria, la pérdida y la nostalgia– de todo el relato posterior.

En este apartado propongo un breve recorrido por otros momentos puntuales de los *Comentarios Reales*, que me permitirán dar cuenta de las modulaciones diversas e incluso contradictorias de la memoria y la lengua. En principio es preciso señalar que, en términos de tematización de la memoria, los *Comentarios Reales* exhiben una colocación coincidente con la de las obras de Alva Ixtlilxóchitl. Entre la crítica soterrada, el lamento y la nostalgia, por un lado, y la búsqueda de cierta armonía entre culturas –representada por medio de figuras como la analogía, la comparación y la metáfora en el tratamiento del pasado prehispánico, la perspectiva providencialista y la *praeparatio* evangélica con que se caracterizan las religiones autóctonas– por el otro, se configura un lugar de enunciación

²⁰ La descripción pormenorizada de la crítica garcilasista excede en mucho los propósitos de este texto. Me limito aquí a aludir sólo a aquellos que directamente se vinculan con las tesis de este trabajo. No obstante, es preciso no olvidar, en relación con la tradición occidental en la que estos *Comentarios Reales* también abrevan, los trabajos de José Durand (*El Inca Garcilaso, clásico de América*) y la lectura filológica de Margarita Zamora (*Language, Authority and Indigenous History*), entre otros.

nuevo, privilegiado. Dicho *locus* basa en la traducción, la intermediación y el trabajo directo con las voces y memorias indígenas tanto su valor de verdad como cierta supremacía frente a las versiones occidentales, aunque ello no pueda ser afirmado de manera tajante en ninguna crónica mestiza. Dado que estas dimensiones ya han sido desplegadas,²¹ me propongo aquí enfatizar la dimensión entrelazada de la memoria, el discurso y la lengua, escenario de transformaciones entre diversas tradiciones discursivas, analizando en particular momentos del texto poco abordados por la crítica.

En primer término es posible afirmar que los *Comentarios Reales* ponen en escena, de manera central, la representación de este mecanismo fundamental de la constitución de una historia y de una identidad andina que es el de la memoria oral. Claro que, como ya señalamos en el apartado anterior, el sintagma “memoria oral” reúne, en aparente univocidad, una enorme cantidad de referencias y significaciones. En principio, la memoria oral se relaciona con la memoria colectiva, vinculada a una comunidad. No se trata de la memoria de un individuo ni la que se constituye con la sumatoria de individuos, sino que hace al entramado de la comunidad misma, a su modo de articulación. Dicha articulación está vinculada con un modo de concepción de la historia, el pasado y el discurso, atravesada por lo oral, lo colectivo y lo sensible, entendido este último en términos de un modo de conocimiento y de transmisión del relato –que por otro lado también estaba presente en concepciones occidentales de la memoria en el siglo XVI y que puede verificarse en especial en los relatos memorialistas enunciados a partir de la experiencia de los soldados cronistas–.

Me permito aquí hacer una breve digresión para exhibir una de las formas en que esta memoria sensible aparece. Hay una escena en los *Comentarios Reales*, en la que, antes de partir a España, al Inca Garcilaso se le permite ver las momias de sus antepasados (en la casa del Corregidor de Cuzco, por entonces el licenciado Polo de Ondegardo), y él la toca:

“Acuérdome que *llegué a tocar un dedo de la mano de Huaina Cápac*; parecía que era una estatua de palo, según estava duro y fuerte. Los cuerpos pesavan tan poco

²¹ Una enumeración que no intenta ser exhaustiva no puede dejar de señalar los aportes de Nicolás Wey Gómez, “¿Dónde está Garcilaso?...”, de José A. Rodríguez Garrido, “La identidad del enunciador en los *Comentarios Reales*”; de Beatriz Pastor, “La razón utópica del Inca Garcilaso” y de J.A. Mazzotti, “En virtud de la materia: nuevas consideraciones sobre el subtexto andino en los *Comentarios Reales*”. Todos ellos articulan enunciación, traducción y representación, y dan cuenta de la representación del universo (religioso, histórico, filosófico incluso) a partir de la figura de Pachacámac.

que cualquiera indio los llevaba en brazos o en los hombros, de casa en casa de los caballeros que los pedían para verlos. Llevábanlos cubiertos con sábanas blancas; por las calles y plaças se arrodillaban los indios, haziéndoles reverencia, con lágrimas y gemidos; y muchos españoles les quitavan la gorra, porque eran cuerpos de Reyes, de lo cual quedavan los indios tan agradescidos que no sabían cómo decirlo” (Garcilaso de la Vega, V-xxix, 288).

Esa escena tiene varias interpretaciones posibles.²² Por un lado se inscribe por medio de ella una idea constante en los *Comentarios* y que sustenta muchas de sus críticas: la noción de un múltiple y rico universo sagrado en el mundo andino, en el cual los antepasados ocupan un lugar de privilegio, y que ha sido arrasado, desacralizado por la mano bárbara del conquistador –la escena misma subraya que se trata de un espacio cerrado, vedado por el poder colonial, que controla quién accede a ellas–. En ese marco se articula lo pasado-sagrado, que da sentido a un mundo en progresiva desaparición, con la imagen de la pérdida y el lamento para quien se está yendo y está tocando por última vez a sus antepasados –reparemos en que el Inca parte hacia España a los veinte años y nunca podrá regresar–. También funciona en el texto como estrategia de legitimación: quien estuvo allí, fue testigo, vio y experimentó esa presencia del pasado, viva, es quien reconstruye ese universo en el presente de la escritura.

Pero aún es posible recuperar otra dimensión, puesto que también está funcionando aquí la escenificación de un modo de conocimiento vinculado con lo sensible, con la experiencia del mundo a través de los sentidos. Recordemos que, más allá de sus inflexiones relacionadas con nuevos modos del conocimiento en el universo discursivo occidental, y en los cuales las crónicas de Indias tienen un rol fundamental, ese es un modo central de conocimiento y de organización discursiva de estas sociedades prehispánicas. De allí que este momento digresivo, que cierra el libro V y detiene el relato antes de dejar partir al narrador-protagonista (para siempre exiliado), exhiba la memoria de un modo de ser en el mundo, la voluntaria rememoración de los últimos destellos de una comunidad y de un sujeto que, en el presente de la escritura (décadas después, en España) añora la sensibilidad, el tacto de ese acceso al conocimiento. Frente a la memoria de los ancestros, la

²² De hecho, Paul Firbas la caracteriza como “... una escena con cierta autonomía narrativa que, de algún modo, cifra el proyecto de escritura del Inca y ofrece un caso ejemplar para estudiar la relación de su discurso con los hechos históricos” (“La momia del Inca...”, 39). No obstante, en mi trabajo selecciono esta escena para remarcar el vínculo con la memoria sensible y el subtexto indígena.

escritura se erige en el oxímoron de una infructuosa restitución: el sujeto recupera el recuerdo de la experiencia sensible sólo en la escritura posterior.

Este modo de inscripción de la memoria sensible hace ingresar dos perspectivas complementarias respecto del pasado: por un lado, una perspectiva nostálgica, vinculada a aquello que se ha perdido; por otro lado, una contraposición permanente entre oralidad y escritura, donde esta última ha pasado a ocupar un rol fundamental, tan esencial para este enunciador que a ella apuesta la posibilidad misma de supervivencia de una memoria *rota* y le dedica el proyecto de una vida. Pero esta dualidad oralidad-escritura no se supera ni se resuelve: antes bien, existe una permanente apelación a la actualización del universo discursivo oral, colectivo, dialógico, en especial en la figura del tío en el seminal capítulo 15 del libro I, aunque no solamente. De hecho, este sujeto que elige la escritura, en muchos pasajes se lamenta de no haber escuchado más a sus parientes incas, sus historias de enorme densidad metafórica, sus memorias de un pasado glorioso y un presente derrotista. (Por ejemplo, la escena antes mencionada se cierra con la siguiente afirmación: “Esto es lo que se pudo haber de las hazaña del Inca Viracocha; las demás cosas más menudas de hechos y dichos de este famoso Rey no se saben en particular, por lo cual es lástima que, por falta de letras, muriesen y se enterrasen con ellos mismos las hazañas de hombres tan valerosos”, Garcilaso de la Vega, *op.cit.*).²³ A ello suma un reiterado énfasis en explicar los distintos modos de transmisión de la memoria en estas sociedades que carecían de escritura, desde una perspectiva tensionada, contradictoria incluso. Esto es así porque, si bien insiste en subrayar los mecanismos de construcción discursiva y recreación del pasado en su comunidad de origen, oral, en otras zonas del texto la falta de escritura aparece como una carencia, más o menos velada, con respecto a los modos de representación. En distinta medida, la falta de escritura también aparece vinculada a la pérdida.

En su dimensión complementaria, este enunciador caracteriza a las fuentes orales como fuentes privilegiadas en la escritura de la historia, incluso por encima de otros textos de historiadores renombrados a los que cita de manera constante, como Francisco López de

²³ Claro que también estamos ante una memoria particularista, vinculada con la *panaca* de la rama materna del Inca Garcilaso; memoria de una élite cuzqueña que reconfigura su pasado para asegurar un presente que es preciso reclamar palmo a palmo. (García Bedoya, “El discurso andino”, 163.)

Gómara y José de Acosta, por ejemplo.²⁴ A ello se suma el énfasis en la explicación puntual de los diferentes objetos, mecanismos y sujetos que sostienen esta estructura social vinculada a la memoria, a la construcción de la historia y a la oralidad, y que sustenta la naturaleza de sus fuentes autóctonas. Si bien estas dimensiones pueden verse a lo largo de todo el texto, quisiera detenerme en dos momentos específicos: el capítulo VII del libro VI, titulado “Postas y correos, y los despachos que llevaban”, donde se da cuenta de los chasquis; y el capítulo VIII del mismo libro, titulado “Contaban por hilos y nudos; había gran fidelidad en los contadores”, donde se habla de los quipus.

En el capítulo VII el narrador despliega, con un enorme conocimiento, los distintos modelos de transmisión de los mensajes, soportados en los sujetos. Se trata de mostrar cómo estas sociedades que carecían de escritura podían constituir un imperio y establecer redes de comunicación muy complejas a través de la corporalidad de los chasquis. Esto habla del funcionamiento social de estos sujetos, definidos por esta transmisión de mensajes, y anuda memoria sensible y corporalidad. Por otro lado, este capítulo exhibe el acabado conocimiento del sujeto enunciador acerca de la organización social a la que se está refiriendo. No sólo lo ha leído y se lo han contado, sino que, como ha experimentado y ha “mamado” la misma lengua en la que se construyó la sociedad, puede dar cuenta de diferentes modos de constitución de la misma, y hacerlo de forma detallada (por ejemplo, cuando diferencia los tipos de posta, los tipos de mensajes, sus intenciones y utilidades). En su despliegue de saber también está construyendo una autorización con respecto a su conocimiento de esa sociedad y está proveyendo un plus de información: es la información vinculada a este entrelazamiento entre la tradición occidental y la tradición indígena donde se constituye como sujeto.

Dicha estrategia de legitimación (este uso de la memoria) se refuerza en el capítulo siguiente, donde habla de los quipus. Aquí ya no son los sujetos sino los objetos lo que sostienen el lenguaje y la memoria. Se trata de un capítulo de gran interés –que continúa en el capítulo IX, titulado “Lo que asentaban en sus cuentas y cómo se entendían”–, porque organiza en detalle la explicación acerca de cómo eran los quipus (algo que, como sabemos, hasta el día de hoy presenta problemas para los investigadores). En ambos el narrador se

²⁴ Sobre este elemento puntual trabaja Margarita Zamora (549), quien señala el rol que se le da a las fuentes orales en los *Comentarios Reales* como modo de valorarlas en el marco de la historiografía humanista y renacentista.

dedica a explicar cómo funcionaban y qué tipo de clasificaciones sostenían estos elementos, que funcionaban como archivo cuantitativo e histórico de los diferentes momentos del imperio, en términos económicos, sociales y políticos. El soporte que necesitaban los quipus eran los *quipucamayoc*, sujetos que los portaban y también eran capaces de leerlos, construyendo un relato o una historia a partir de los elementos que el quipu proveía. Garcilaso afirma que cada ciudad, por pequeña que fuera, debía tener al menos cuatro quipucamayos, porque de esa manera se almacenaba en varios lugares y con distintas miradas esta historia. Los quipucamayos permitían la transmisión de conocimientos (soportados en estos objetos-archivo y en los sujetos) durante siglos.

Vemos entonces cómo este enunciador, que muchas veces llama “historiadores” a los quipucamayos, conoce el objeto, el sujeto y es capaz de explicar el modo de construcción de un discurso a partir de ambos. Al mismo tiempo, se coloca a sí mismo en el lugar de mediador entre la tradición occidental (incapaz de entender cómo funciona este sistema) y la tradición indígena, que también desconfía del acercamiento de los conquistadores. De hecho, al final del capítulo IX se presenta la escena en donde el sujeto se coloca como intermediario y mediador:

“Yo traté los quipus y ñudos con los indios de mi padre, y con otros curacas, cuando por San Juan y Navidad venían a la ciudad a pagar sus tributos. Los curacas ajenos rogaban a mi madre que me mandasse les cotejasse sus cuentas, porque, como gente sospechosa, no se fiavan de los españoles que les tratassen verdad en aquel particular hasta que yo les certificava della, leyéndoles los traslados que de sus tributos me traían y cotejándolos con sus ñudos, y de esta manera supe de ellos tanto como los indios” (Garcilaso de la Vega, VI-xix, 26).

La construcción de esta escena pone en relieve el cruce de tradiciones al que ya nos hemos referido; también perfila cierta apuesta a la posibilidad de resolución del conflicto en la figura de un mediador. Quien aprendió porque experimentó y funcionó como intermediario es quien ahora se constituye como sujeto de la escritura. A ello se suma la inscripción textual de las dos vertientes a las que se suele hacer referencia cuando habla de los *Comentarios Reales*: reparemos en que, cuando deben solicitar ayuda para cotejar lo escrito, los curacas hablan con la madre del Inca y no con el padre, que es aquel a quien deben pagar el tributo. Ese *yo* que rememora es también el que certifica lo que los libros dicen frente a los quipus, por medio de un doble movimiento que semeja la traducción. El

narrador-personaje conoce ambos sistemas, por su experiencia y su formación; en virtud de ello, coteja y traduce para los indígenas aquello que aparece escrito en los textos españoles –coteja que las cuentas sean exactas, pero además puede llevar a cabo una intermediación entre sistemas de signos diferentes: de lo oral a lo escrito y viceversa–.

Detengámonos ahora en el capítulo XXVII del libro II, que habla de los distintos sujetos que construyen el discurso, más vinculados a la historia, a lo legendario y a lo poético: los amautas y los *haraucicus*. El capítulo se titula “La poesía de los incas amautas, que son filósofos, y haraucicus, que son poetas” (121). Aquí, el narrador-historiador describe el rol y las actividades que desarrollan estos filósofos y estos poetas, nombrándolos primero por su nombre indígena y luego proponiendo una traslación, por analogía, al universo occidental. Este sistema de comparación por semejanza funciona a lo largo de todo el capítulo, cuando habla de los amautas, que eran filósofos que tenían habilidad “para componer comedias y tragedias” (121). Hace referencia entonces a géneros que están vinculados con la tradición occidental, dado que este capítulo busca explicar el funcionamiento de estos sujetos en términos de construcción del relato para un destinatario occidental. El narrador trabaja buscando la similitud que permita explicar el funcionamiento de estos sujetos pero, además, en esta comparación los coloca en un lugar de privilegio, connotados positivamente.

A ello se suma la afirmación de que, a pesar de que no poseía escritura alfabética, el imperio incaico tenía filósofos y poetas de la más refinada capacidad para poner en escena el pensamiento y el relato. Para mostrarlo, el Inca despliega toda una descripción de la manera en que se construían los relatos, los cantares y los versos; explica puntualmente qué tipos de versos utilizaban y relaciona los textos de estos filósofos con la construcción de un discurso histórico. Por ejemplo: “También componían en verso las hazañas de sus Reyes y de otros famosos Incas y curacas principales, y los enseñaban a sus descendientes por tradición, para que se acordassen de los buenos hechos de sus pasados y los imitassen. Los versos eran pocos, por que la memoria los guardasse, empero muy compendiosos, como cifras” (115). Se presenta de este modo el funcionamiento de la transmisión de los relatos en una sociedad básicamente oral: se trata de una tradición vinculada con el traspaso del relato de generación en generación, y con la idea de guardar el relato en la memoria y transmitirlo para que perdure.

Por otro lado, es claro que el enunciador relaciona los relatos de las hazañas de los reyes con una finalidad moralizante, ya que afirma que los enseñaban para que “se acordasen de los buenos hechos de sus pasados y los imitassen” (121). Se trata de escenificar una cercanía con la idea de enseñar lo bueno para imitarlo, vinculada con la finalidad moralizante del discurso histórico. Ahora bien, el narrador no sólo señala qué tipos de versos se hacían sino que, además, explica el motivo de la escritura de esos versos. Reparemos entonces en que se trata de un sujeto que permanentemente está anudando forma y contenido, y que provee una explicación en términos de un funcionamiento social. Eso es lo que este sujeto puede hacer frente a otros sujetos que escriben con una sola tradición; este es el plus de conocimiento y de aprehensión del pasado indígena que el texto pone en escena de manera constante.

Un poco más adelante añade otra inflexión de la discursividad: “Los versos amorosos hacían cortos, porque fuessen más fáciles de tañer en la flauta” (121). El cronista da cuenta de otro de los modos de transmisión y puesta en escena del relato, entrelazando palabra y musicalidad. Claro que, para hacer inteligible estas formas discursivas a un lector peninsular, el narrador marca los diferentes tipos en términos de géneros discursivos, acercando estos últimos a la tradición occidental. De allí que se detenga en explicar las diferentes sílabas, los usos sociales y los modos de transmisión, los contenidos, los referentes, y las intenciones con las que ese texto se producía. Una vez más, su legitimidad enunciativa se organiza a partir del despliegue de un enorme conocimiento del funcionamiento del discurso del relato en el mundo prehispánico.

De este modo, se construye una trama de diferentes articulaciones entre lo social, lo cultural, la forma y el contenido del discurso en el mundo prehispánico. Claro que, al exponer esta complejidad, el narrador también se está colocando en un lugar de preeminencia donde entronca con su función como traductor: no sólo es un traductor cultural, sino también un traductor específicamente vinculado a cuestiones de lengua.²⁵ Así, tematización de la memoria, experiencia sensible del pasado, saber privilegiado construido en el *entrelugar* de los linajes materno y paterno hacen de este narrador modelo de un

²⁵ El rol del Inca como traductor ha sido ampliamente analizado y excede el propósito de este trabajo dar cuenta pormenorizada de ello. Entre los textos clásicos, remito a *Traducción, escritura y violencia colonizadora* de Susana Jákfalvi-Leiva y a *El Inca Garcilaso, traductor de culturas* de Mercedes López Baralt. Más recientes, se destacan “El Inca Garcilaso y la traducción” de Julio Ortega y “Escenas de traducción en los *Comentarios Reales*” de Rodrigo Caresani.

espacio de enunciación nuevo. Espacio que inscribe en lo simbólico un proyecto de convivencia donde el universo autóctono no se repliega sino que se re-erige: esta es la apuesta central de las crónicas mestizas que analizamos aquí.

BIBLIOGRAFÍA

ADORNO, ROLENA, “Nuevas perspectivas en los estudios literarios coloniales hispanoamericanos”, *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, XIV-28, 1988, 11-37.

ALTUNA, ELENA, *El discurso colonialista de los caminantes. Siglos XVI-XVIII*, Ann Harbor, Michigan: Centro de Estudios Literarios “Antonio Cornejo Polar” y Latinoamericana Editores, 2002.

ALVA IXTLILXÓCHITL, FERNANDO DE, *Obras históricas*, edición facsimilar, Edmundo O’Gorman editor, estudio introductorio y apéndice documental; Miguel León Portilla, prólogo, México: Instituto Mexiquense de Cultura/ UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1997.

AÑÓN, VALERIA, *La palabra despierta. Tramas de la identidad y usos del pasado en crónicas de la conquista de México*, Buenos Aires: Corregidor, 2012.

AÑÓN, VALERIA, “Realismo, detalle y experiencia: acerca de la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*”, *Latinoamérica*, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, Universidad Nacional Autónoma de México, N°57, 2013/2, 213-245.

AÑÓN, VALERIA, “De México a Cuzco: nostalgia, memoria y usos del pasado en crónicas de tradición indígena”, *Vanderbilt e-Journal of Luso-Hispanic Studies*, número especial sobre literatura colonial a cargo de David M. Solodkow y Hugo Ramírez, marzo de 2014, en prensa.

AÑÓN, VALERIA, “Autoría, historia y polémica: aproximaciones al archivo colonial en las historias de la conquista de México de Bernal Díaz del Castillo y Francisco López de Gómara”, *Filología*, Instituto de Filología Hispánica Dr. Amado Alonso, Universidad de Buenos Aires, número especial dedicado a Ana María Barrenechea, a cargo de la Dra. María del Carmen Porrúa, 2014, en prensa.

AÑÓN, VALERIA, “La materia de la memoria: reflexiones sobre lecturas y debates coloniales en torno a crónicas de Indias del siglo XVI”, Laura Catelli y María Elena Lucero (eds.), *Actas del II Coloquio Internacional CIETP*, Rosario, Universidad Nacional de Rosario, 2014, en prensa.

[Aut.] *Diccionario de Autoridades*, 3 vols., edición facsimilar, Madrid: Gredos, 1974.

BARRET-DUCROCQ (DIR.), *¿Por qué recordar?*, trad. Silvia Peña W., Barcelona: Granica, 2002.

BECKJORD, SARAH J., *Territories of History*, Pennsylvania: Pennsylvania UP, 2007.

BOONE, ELIZABETH Y WALTER D. MIGNOLO (EDS.), *Writing Without Words*, Duke: Duke UP, 1994.

- BOONE, ELIZABETH, *Stories in Red and Black*, Texas: University of Texas Press, 2008.
- CANDAU, JOËL, *Antropología de la memoria*, trad. Paula Mahler, Buenos Aires: Nueva Visión, 2002.
- CARESANI, RODRIGO, “Escenas de traducción en los *Comentarios Reales* del Inca Garcilaso”, *Anclajes*, XVII.1 (julio de 2013), 1-20.
- CORNEJO POLAR, ANTONIO, *Escribir en el aire. Ensayos sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*, Lima y Berkeley: Celacp-Latinoamericana editores, 2003.
- DURAND, JOSÉ, *El Inca Garcilaso de América*, Lima: Biblioteca Nacional del Perú, 1988.
- ESCALANTE GONZALBO, PABLO, *Los códices mesoamericanos antes y después de la conquista española*, México: FCE, 2010.
- FERNÁNDEZ, CHRISTIAN, *Inca Garcilaso. Imaginación, memoria e identidad*, Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2004.
- FIRBAS, PAUL, “La momia del Inca. Cuerpo y palabra en los *Comentarios Reales*”, *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 35-70, 2009, 39-61.
- FLORESCANO, ENRIQUE, *Memoria indígena*, México: Taurus, 2000.
- GARCILASO DE LA VEGA, INCA, *Comentarios Reales de los Incas*, Ángel Rosenblat, editor, Ricardo Rojas, prólogo, Buenos Aires: Emecé, 1943.
- GARCILASO DE LA VEGA, INCA, *Comentarios Reales de los Incas*, José Durand, editor, Lima: Imprenta Universitaria de San Marcos, 1958-1959.
- GARCILASO DE LA VEGA, INCA, *Comentarios Reales de los Incas*, Carmelo Sáenz de Santa María, editor, Madrid: Atlas, 1960.
- GARCILASO DE LA VEGA, INCA, *Comentarios Reales*, 2 vols., Aurelio Miró Quesada, editor, Caracas: Ayacucho, 1991.
- GARCILASO DE LA VEGA, INCA, *Comentarios Reales de los Incas*, Carlos Arancibia, editor, Lima y México: FCE, 1991.
- GARCÍA BEDOYA, CARLOS, *La literatura peruana en el período de estabilización colonial*, Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2000.
- GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, ROBERTO, *Mito y archivo*, trad. Virginia Aguirre Muñoz, México: FCE, 2000.
- GOODY, JACQUES, *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge: Cambridge UP, 1977.
- GRUZINSKI, SERGE, *La colonización de lo imaginario*, trad. Jorge Ferreiro, México: FCE, 1995.
- HALBWACHS, MAURICE, *La memoria colectiva*, trad. Federico Balcarce, Buenos Aires: Miño y Dávila, 2001.
- JÁKFALVI-LEIVA, SUSANA, *Traducción, escritura y violencia colonizadora. Un estudio de la obra del Inca Garcilaso*, Syracuse: Maxwell School of Citizenship and Public Affairs, 1984.
-

- JELIN, ELIZABETH, *Los trabajos de la memoria*, Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2002.
- JIMÉNEZ, NORA EDITH, *Francisco López de Gómara. Escribir historias en tiempos de Carlos V*, México: El Colegio de Michoacán-INAH, 2000.
- JIMÉNEZ DEL CAMPO, PALOMA, “Lectores y lecturas de los *Comentarios Reales*”, *400 años de Comentarios Reales. Estudios sobre el Inca Garcilaso y su obra*, Elena Romiti y Song No eds., Uruguay: Aitana ediciones, 2010, 231-251.
- JOHANSSON, PATRICK, *La palabra de los aztecas*, México: Trillas, 1993.
- JOHANSSON, PATRICK, *La palabra, la imagen, el manuscrito. Lecturas indígenas de un texto pictórico en el siglo XVI*, México: UNAM, 2004.
- KOHUT, KARL ET AL, *Narración y reflexión. Las crónicas de Indias y la teoría historiográfica*, México: El Colegio de México, 2007.
- LAMANA, GONZALO, *Domination Without Dominance*, Durham: Duke UP, 2008.
- LE GOFF, JACQUES, *El orden de la memoria*, trad. Hugo F. Bauzá, Barcelona: Paidós, 1991.
- LEÓN PORTILLA, MIGUEL, *Toltecatoytl. Aspectos de la cultura náhuatl*, México: FCE, 1980.
- LEÓN PORTILLA, MIGUEL, *El destino de la palabra. De la oralidad y los códices mesoamericanos a la escritura alfabética*, México: El Colegio Nacional-FCE, 1997.
- LEVÍN-ROJO, DANNA Y FEDERICO NAVARRETE, “Introducción: el problema de la historiografía indígena”, en Levín-Rojo y Navarrete (coords.), *Indios, mestizos y españoles. Interculturalidad e historiografía en la Nueva España*, México: UAM, 2007, 13:20.
- LIENHARD, MARTIN, “La crónica mestiza en México y el Perú hasta 1620: apuntes para su estudio histórico-literario”, *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, IX-17, 1982, 105-115.
- LIENHARD, MARTIN, *La voz y su huella*, La Habana: Casa de las Américas, 1990.
- LÓPEZ BARALT, MERCEDES, *El Inca Garcilaso: traductor de culturas*, Madrid-Frankfurt: Iberoamericana-Vervuert, 2011.
- MACCHI, MARÍA FERNANDA, *Incas ilustrados*, Madrid-Frankfurt: Iberoamericana-Vervuert, 2012.
- MAZZOTTI, JOSÉ ANTONIO, “Criterios transatlánticos para una nueva edición crítica de los *Comentarios Reales*”. *Edición y anotación de textos coloniales hispanoamericanos*, Ignacio Arellano y José Antonio Rodríguez, editores, Madrid y Frankfurt: Iberoamericana-Vervuert, 1999: 125-142.
- MAZZOTTI, JOSÉ ANTONIO, *Coros mestizos del Inca Garcilaso. Resonancias andinas*, México: FCE, 1996.
- MAZZOTTI, JOSÉ ANTONIO, “En virtud de la materia: nuevas consideraciones sobre el subtexto andino en los *Comentarios Reales*”, *Revista Iberoamericana. Número especial dedicado a la literatura colonial: sujeto colonial y discurso barroco*, 61/172-173, julio-diciembre de 1995, 387-421.
-

- MIGNOLO, WALTER D., *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality and Colonization*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1995.
- O' GORMAN, EDMUNDO, "Estudio introductorio", Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas*, México: Instituto Mexiquense de Cultura- UNAM-IIH, 1997: 1-257.
- ORTEGA, JULIO, "El Inca Garcilaso y la traducción", *Renacimiento mestizo. Los 400 años de los Comentarios Reales*, José A. Mazzotti, comp., Madrid-Frankfurt: Iberoamericana-Vervuert, 2010, 343-352.
- PASTOR, BEATRIZ, *El jardín y el peregrino. El pensamiento utópico en América Latina*, México: UNAM, 1999.
- PASTOR, BEATRIZ, "La razón utópica del Inca Garcilaso". *Indigenismo hacia el fin de milenio. Homenaje a Antonio Cornejo Polar*, Mabel Moraña, editor, Pittsburg: Instituto de Literatura Iberoamericana, 1998: 39-60.
- PUPO WALKER, ENRIQUE, *La vocación literaria del pensamiento histórico en América*, Madrid: Gredos, 1982.
- RODRÍGUEZ, JIMENA, *Conexiones transatlánticas. Viajes medievales y crónicas de la conquista de América*, México: El Colegio de México, 2010.
- RODRÍGUEZ GARRIDO, JOSÉ, "La identidad del enunciador en los *Comentarios Reales*", *Revista Iberoamericana*, 172-173, 1995, 371-383.
- ROMERO GALVÁN, JOSÉ RUBÉN, *Historiografía novohispana de tradición indígena*, volumen I de *Historiografía mexicana*, Rosa Camelo y José Rubén Romero Galván dirs., México: UNAM-IIH, 2003.
- ROMERO GALVÁN, JOSÉ RUBÉN, "Memoria, oralidad e historia en dos cronistas nahuas", *Estudios de cultura náhuatl*, 38, 2007, 165-182.
- ROSSI, PAOLO, *El pasado, la memoria, el olvido*, trad. Guillermo Piro, Buenos Aires: Nueva Visión, 2003.
- SAID, EDWARD, *Beginnings. Intention & Method*, New York: Columbia University Press, 1985.
- SALOMON, FRANK, "La textualización de la memoria indígena en la América andina: una perspectiva etnográfica comparada", *América indígena*, 1994, 229-261.
- TAYLOR, RENÉ, *El arte de la memoria en el Nuevo Mundo*, Madrid: Swan, 1987.
- TODOROV, TZVETAN, *Los abusos de la memoria*, Barcelona: Paidós, 2000.
- VELAZCO, SALVADOR, *Visiones de Anahuac. Reconstrucciones historiográficas y etnicidades emergentes en el México colonial: Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, Diego Muñoz Camargo y Hernando Alvarado Tezozómoc*, México: Universidad de Guadalajara, 1996.
- WEY GÓMEZ, NICOLÁS, "¿Dónde está Garcilaso?: la oscilación del sujeto colonial en la conformación de un discurso transcultural", *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 17, 1991, 7-31.
- YATES, FRANCIS, *El arte de la memoria*, trad. Ignacio Gómez de Liaño, Madrid: Taurus, 1974.
-

YERUSHLAMI, Y. *ET AL*, *Usos del olvido*, trad. Irene Agoff, 2da. Ed., Buenos Aires: Nueva Visión, 1998.

ZAMORA, MARGARITA, *Language, Authority and Indigenous History in the Comentarios reales de los incas*, Cambridge: Cambridge UP, 1988.
