

# ESCENAS DE TRADUCCIÓN EN LOS *COMENTARIOS REALES* DEL INCA GARCILASO

*Translation Scenes in Inca Garcilaso's Comentarios reales*

Rodrigo Javier Caresani

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas  
Universidad de Buenos Aires  
[ rjcaresani@hotmail.com ]

**Resumen:** En las condiciones en que el Inca Garcilaso de la Vega hace su ingreso a la cultura letrada —con la célebre traducción de los *Diálogos de amor* de León Hebreo— el imperativo de “fidelidad del traductor” se encuentra atravesado no sólo por la ideología lingüística del Humanismo sino también por restricciones del dominio discursivo jurídico y religioso. Desde esta hipótesis, el presente artículo explora las operaciones de traducción que orquesta la subjetividad híbrida de los *Comentarios reales* en el diseño y legitimación de su autoridad enunciativa. El análisis de estas operaciones permite describir la compleja “fidelidad” del traductor mestizo, en constante oscilación entre el desafío y el repliegue táctico.

**Palabras clave:** Garcilaso Inca de la Vega; *Comentarios reales*; Humanismo hispanoamericano; traducción; diálogo renacentista.

**Abstract:** As Inca Garcilaso de la Vega enters literacy —when translating León Hebreo’s *Diálogos de amor*—, the “fidelity” of the translator is attached not only to the linguistic ideology of Renaissance’s Humanism but also to juridical and religious restrictions. Considering this hypothesis, the following paper examines the translation strategies performed by the hybrid subjectivity built in *Comentarios reales*, carried out to strengthen the enunciator’s authority. The analysis of these strategies provides a solid ground to describe the complex “fidelity” of the mestizo, a translator always oscillating between the defiance of the law and tactical retreat.

**Keywords:** Garcilaso Inca de la Vega; *Comentarios reales*; Hispano-American Humanism; translation; Renaissance dialogue.

---

## **Traductor fiel, traductor in-fiel: de prólogos, advertencias, dedicatorias y proemios**

*Habiendo visto y leído con cuidado este libro intitulado Diálogos de amor, traducido de lengua italiana en española, hallo que la traducción es buena, fiel y verdadera, y tiene también muchas cosas de grande ingenio, estudio, trabajo y de muy buena filosofía, y no sospechosas contra la fe, y así se le podría dar licencia para imprimirle. En Madrid a diez y siete*

de agosto de mil quinientos y ochenta y ocho años (“Aprobación” de La traducción del Indio de los tres diálogos de amor de León Hebreo, por Fray Fernando Juárez).

Identidad y diferencia, lealtad y traición, imposibilidad y necesidad se presentan como paradojas constitutivas de la traducción en el insoslayable ensayo de Walter Benjamin, “La tarea del traductor” (1971), reflexión que ocupa el canon actual de la teoría y la crítica dedicadas a este fenómeno cultural y literario. Ese núcleo de tensiones que asedian al traductor podría guiar una indagación de la especificidad histórica de esta parcela del quehacer simbólico en la tradición del Humanismo hispanoamericano y, en particular, la consideración de una de sus figuras más complejas, el mestizo y multilingüe Inca Garcilaso de la Vega. La “Aprobación” que encabeza estas líneas —un paratexto burocrático y legislativo, la sanción de una autoridad en el umbral del complejo dispositivo de seducción al lector que instala el Inca en la antesala de su versión de los *Dialoghi d’amore*— expone buena parte de la trama institucional a la que se sujeta el imperativo de “fidelidad” en este preciso horizonte ideológico. Por un lado, la traducción fiel atada a la “verdad” busca y obtiene su legitimidad de la tensión con restricciones retóricas impuestas por el dominio legal: en la medida en que, ante la mirada de la censura, aparece como “buena, fiel y verdadera”, la práctica del mestizo se somete a uno de los discursos hegemónicos en el centralizado Estado español, legalista y burocrático. Por otro, la (in)fidelidad coloca la traducción ante el riesgo de las “cosas sospechosas contra la fe”. Al huir de España en 1492, el autor de los *Dialoghi*, Yehudá Abravanel, remarcaba su opción “infel” traducándose el nombre, decidido a permanecer (León) Hebreo en el autoexilio antes que perder la identidad cultural; casi un siglo después, en una posición análoga, la apuesta del traductor de los *Diálogos* —unida también al traslado del nombre propio, pues la nueva firma que acompaña la obra, Garcilaso *Inca* de la Vega, es el acta de nacimiento del letrado mestizo— vuelve a afrontar la amenaza del “paranoico prurito de pureza del discurso inquisidor español” (Sommer 104)<sup>1</sup>.

El dispositivo paratextual que resguarda la versión del Inca de los *Dialoghi* —combinación de licencias de funcionarios eclesiásticos y de la corona con textos parcialmente voluntarios, que figuran al sujeto de la enunciación, su concepción del lenguaje y los posibles destinatarios— introduce un conjunto de operaciones orientadas a conjurar los peligros del “infel”. Como apunta Martín Sozzi, “la *Traducción* [del Inca] constituye su ingreso en el mundo del libro impreso. Pero ese ingreso no es sencillo: requiere de toda una serie de mediaciones, pedidos,

---

1 Impulsa nuestra reflexión el lúcido desarrollo de Doris Sommer, que se aparta de la consideración meramente incidental del vínculo entre Hebreo y el Inca —tan habitual en la crítica— y avanza sobre una sutil convergencia histórica. Brevemente, si el imperio español le exige a los súbditos de culturas complejas el olvido de la diferencia, estos dos “súbditos mosaicos” prefieren no olvidar su orgullo prehispánico.

súplicas, de cuyo resultado dependerá el destino de su obra futura” (167). Cabría analizar algunas de esas estrategias de legitimación, tal como se articulan en un segmento llamativo de los paratextos que escoltan la *Traducción de los Diálogos de amor* (Madrid, 1590). En la segunda carta “A don Maximiliano de Austria”, fechada el 18 de septiembre de 1586, el Inca escribe:

En los prohemios de muchas traducciones que de varias lenguas he visto hechas en la española, he notado que en los más de ellos se disculpan sus autores diciendo que su intención al principio no fue de sacar su obra a la luz, sino que la importunidad de los amigos que la vieron le forzaron a que la hiciese. [...] Y habiéndome entretenido algunos días en este ejercicio, lo vino a saber el padre Agustín de Herrera, maestro en santa Teología y erudito en muchas lenguas, preceptor y maestro de don Pedro Fernández de Córdoba y Figueroa, marqués de Priego, señor de la casa de Aguilar, y el padre Jerónimo de Prado, de la Compañía de Jesús, [...] y el licenciado Pedro Sánchez de Herrera, teólogo [...], y últimamente lo supo el padre fray Fernando de Zárate, de la orden y religión de san Agustín [...], y otros religiosos y personas graves que por no cansar a V.S. no las nombro. [...] Esto fue causa de que se me trocase en trabajo y cuidado lo que yo había elegido por recreación y deleite. [...] De la mía puedo afirmar que me costaron mucho trabajo las erratas del molde, y mucho más la pretensión que tomé de interpretarle fielmente, por las mismas palabras que su autor escribió en italiano, sin añadirle otras superfluas, pues basta que le entiendan por las que él quiso decir. Que añadirselas fuera hacer su doctrina muy común, que es lo que él más huyó, y estragar mucho la gravedad y compostura de su hablar, en que no mostró menos gallardía de ingenio que en las materias que propuso, amplió y declaró con tanta facilidad y gananía (*DIA* 18-20)<sup>2</sup>.

En una enumeración persistente y virtualmente infinita, la epístola satura sus líneas de lectores autorizados. La traducción devenida materia de “cuidado” solicita un catálogo de custodios, el amparo de todo un séquito de teólogos y notarios. Pero, además, resuenan en la carta ecos de lecturas prestigiosas que también autorizan la propia tarea. De entrada, el Inca se declara lector de las poéticas de la traducción de su tiempo. Ya en la dedicatoria al Rey el enunciador presentaba la reescritura de los *Dialoghi* como complemento de su otro “servicio”, el militar, en la rebelión del reino de Granada, invocando así el ideal renacentista de la conjunción entre armas y letras en una vida resuelta “con la espada y con la pluma” (*DIA* 14). Desde la extensa cita, no obstante, la relación con las principales poéticas del Renacimiento español podría profundizarse.

En principio, ese relato que el propio enunciador dice tomar de otros “prohemios” —la apropiación de un texto angular del Renacimiento italiano, empren-

---

2 En adelante, para las obras del Inca, colocamos sólo el número de página entre paréntesis y usamos las siguientes abreviaturas: *La traducción del Indio de los tres diálogos de amor de León Hebreo* (*DIA*); *Comentarios reales* (*CR*); *Historia general del Perú (Segunda parte de los Comentarios Reales de los Incas)* (*HGP*). Las referencias a *CR* agregan el “libro” en números romanos, pues manejamos la edición en dos tomos de Ayacucho, cuya paginación no es correlativa.

dida por deleite y transformada en “trabajo” por la insistencia de “amigos”—glosa los motivos para la empresa de traducción que formula Juan Boscán en uno de los programas inaugurales del Renacimiento español, la epístola “A la duquesa de Soma” (1543)<sup>3</sup>. Por otra parte, en el concepto de fidelidad que supone el Inca —“interpretarle fielmente”— se escuchan con una nitidez sorprendente las reflexiones de Juan Luis Vives, el humanista que en *De ratione dicendi* (1532) “fijó la tipología de traducciones posibles de esa cultura europea por venir que estaba abandonando para siempre la lengua latina” (Catelli-Gargatagli 132). Bajo el subtítulo “Versiones o interpretaciones”, Vives anota:

Las interpretaciones no solamente convienen, sino que son de primera necesidad, así para todas las disciplinas y las artes todas, sino para todas las circunstancias de la vida, siempre que sean fieles. Son falsas bien por desconocimiento de las lenguas o de la materia de que se trata. [...] En esas interpretaciones, las cosas y las palabras se pesan en balanza equilibrada; los trozos y figuras y los restantes adornos de la oración deben conservarse hasta donde sea posible, en su integridad. Y si ello no lo pudieres hacer cómodamente, deben serles semejantes en brío y en decoro, en el grado en que lo permita la lengua y que ésta reproduce con la misma fuerza y donosura que la lengua original. [...] Lo más cuerdo es ser en este punto más parco y minucioso que osado y despilfarrado. Hay versiones del sentido en las que han de pesarse muy concienzudamente también las palabras y aún contarlas si te fuere posible, como en los pasajes difícilísimos y muy oscuros de entender, como los tiene Aristóteles numerosísimos, que han de dejarse al buen juicio del lector (295).

En el centro de su concepto de traducción Vives coloca la conservación de la equivalencia semántica, exigencia que repiten otros célebres “programas” de la época, también consignados por José Durand en el inventario de la biblioteca del Inca: las justificaciones de Boscán en la dedicatoria a su versión de *El Cortesano* (1534) y el prólogo que a ésta agrega el poeta Garcilaso de la Vega<sup>4</sup>. Ahora bien, esa “equivalencia” involucra el conocimiento preciso de la lengua de partida—la

3 En la carta mencionada, que prologa el libro segundo de las *Obras de Boscán y algunas de Garcilaso* (1543), el poeta barcelonés coloca en el origen de su “prueba” el estímulo del humanista italiano Andrea Navagero, embajador de Venecia ante Carlos V. Y el experimento iniciado por deleite —“pasar menos pesadamente algunos ratos pesados de la vida”— se convierte en trabajo “fundado” a partir de la imposición de un amigo, el poeta Garcilaso. El volumen conjunto de Boscán-Garcilaso constituye una ausencia notable dentro de la biblioteca del Inca que reconstruye José Durand; sin embargo, el célebre garcilacista apunta, en relación con esta “falta”: “sería absolutamente increíble que no hubiera leído las poesías del toledano (como que en aquellos tiempos toda persona medianamente culta las sabía de coro)” (263).

4 Estas resonancias intertextuales ameritan un estudio más detallado. Sólo las presentamos como hipótesis que una consideración atenta a la formación del Inca y a sus fluidos vínculos con figuras de la talla de Bernardo de Aldrete, Ambrosio de Morales o Francisco de Castro podría ampliar. El mapa posible de lecturas en el campo del Humanismo que informan la concepción de la traducción del Inca queda todavía como tarea pendiente para la crítica. Orientan en esta dirección los trabajos de Zamora (“Filología”) y Escobar, entre muchos otros. En el útil listado de Durand, el libro de Vives, *De ratione dicendi*, se consigna bajo el ítem 32 y la versión de Boscán de *El Cortesano* en el 164 y el 176.

interpretación “falsa” en Vives está asociada explícitamente al desconocimiento lingüístico— y pone en primer plano una atención minuciosa a la materialidad del significante. A tal punto que la fidelidad al original compromete un ajuste preciso en la cantidad de elementos formales y de contenido, elementos que se pesan y cuentan como “materias” en “balanza equilibrada”. La misma premisa parece invocar el Inca al retomar el principio del decoro que establece el humanista español —ser “semejante en brío y en decoro”— en su pulsión por no vulgarizar la “gravedad y compostura” del hablar de Hebreo: también el mestizo piensa el traslado como un trabajo sujeto al cálculo y la razón, en el que las palabras “superfluas” añadidas tornan inestable el “fiel” balance de la ecuación. De este modo, y aquí lo fundamental del párrafo del Inca, la pertinencia de la interpretación de los *Diálogos* se defiende en el cuidadoso entramado de autoridades estatales-eclesiásticas y en las referencias a los modelos prestigiosos de la época para evaluar la “tarea”.

Casi tres décadas después de publicados sus *Diálogos de amor*, el Inca regresa a la situación de enunciación del intercambio con Maximiliano y redobla —ya sobre el final de la carrera— las operaciones inaugurales de su ingreso a las letras, en una nueva disputa por la legitimidad del traductor que permite completar el esbozo inicial de nuestro problema crítico. Se trata del “Prólogo” a la segunda parte de los *Comentarios reales* (1617) en el que el enunciador refiere la inclusión de su *Traducción* en el expurgatorio de libros prohibidos por la Inquisición. Ahora, la trama de múltiples autoridades se tensa y la “fidelidad al original” le cuesta a la traducción la “infidelidad” a los criterios del Santo Oficio: como se sigue del estudio de José Antonio Mazzotti (“Otros motivos”) la versión del Inca, a diferencia de otras castellanas contemporáneas —Guedella Yahiya (1568) y Carlos Montesa (1584)—, persevera en un núcleo de contenidos cabalísticos que la vuelven blanco de la censura. Pero el prologuista no se resigna a la sanción y en un pase propio de prestidigitador le interpone a los dispositivos de control esa táctica sutil de resistencia que Doris Sommer ha dado en llamar los “circunloquios” de Garcilaso, “tan exquisitos que incluso los lectores estridentes se marean y se vuelven dóciles” (17). Parte de ese paratexto —quizá uno de los últimos escritos de la pluma del Inca— admite una lectura desde el prisma de esa operación que consiste en avanzar retrocediendo un paso o dando un chasco:

Es también muy de estimar la estima que de nuestro León Hebreo tuvo el ilustrísimo señor Don Maximiliano de Austria [...]. Embióme Su Señoría una carta en aprobación de mi traducción, con que me obligó a dedicarle el prólogo della. Y para su calificación baste la que le dió el señor Don Francisco Murillo, maese escuela y dignidad desta Sancta Iglesia Catredal de Córdoba [...]. Yo, como extranjero, no me atrevía a poner delante de tan gran personaje. [...] Y las primeras palabras con que me saludó fueron éstas: “Un antártico, nacido en el Nuevo Mundo, allá debaxo de nuestro hemisferio, y que en la leche mamó la lengua general de los indios del Perú, ¿qué tiene que ver con hazerse intérprete entre italianos y españoles? Y ya que

presumió serlo, ¿por qué no tomó libro cualquiera, y no el que los italianos más estimaban y los españoles menos conocían?” Yo le respondí que había sido temeridad soldadesca, que sus mayores hazañas las acometen así, y si salen con victoria los dan por valientes, y si mueren en ella los tienen por locos. Rió mucho la respuesta, y en otras visitas me la repitió varias veces (HGP 16).

En las líneas previas a este duelo intelectual, el prólogo de 1617 transcribe textualmente las dos dedicatorias al Rey del tomo de 1590 de modo que, ante la reciente censura, el enunciador parece exculparse reforzando sus lazos con la ley. No obstante, el relato del encuentro con Murillo da un paso más allá de la ley, pone en escena algunas de las constantes fintas del traductor. Por una parte, el diálogo introduce el escepticismo y los reparos de la cultura española ante un heredero inesperado; y el traductor, si bien ya consagrado en la cultura de llegada, no dejará de señalarse “extranjero”, no declinará su condición permanente de sujeto exílico. Pero, además, las preguntas incrédulas del polemista Murillo se leen como un calibre del caudal transculturador que subyace a la apropiación del mestizo. Si en sus *Dialoghi d’amore* el exiliado Yehudá Abravanel reescribe una ideología incuestionable de la cultura dominante, el neoplatonismo, como hebraísmo —llevando la tradición judaica de los márgenes al centro—, algo parecido hace el Inca al tomar el libro “que los italianos más estimaban y los españoles menos conocían” (HGP 16). El prólogo le hace enunciar a la autoridad —y aquí una variante posible del circunloquio— los términos del propio proyecto. Entre la admiración y la reticencia, la voz del adversario revela la audacia de la maniobra del Inca: “hacerse intérprete” de una obra canonizada por la cultura faro del Renacimiento para ganar un lugar en el circuito letrado español. Por último, la escaramuza con Murillo es menos una rememoración “nostálgica” disparada por “la pérdida de derechos ganados” —en esa clave la lee Sozzi (171)— que el relato de un desafío coronado por cierto triunfo. La respuesta del Inca constituye una victoria, al menos simbólica, que vuelve al pasado para cifrar en la “temeridad” verbal la posibilidad de disputarle el futuro al discurso de la autoridad.

Así, en el arco que trazan las dos escenas —el fragmento de la carta a Maximiliano de 1586 en la *Traducción de los Diálogos* y el retorno a esa misma situación de enunciación en el prólogo a la segunda parte de los *Comentarios reales* de 1617— nuestra argumentación encuentra tres sólidas coordenadas históricas que permiten captar la singularidad del Inca Garcilaso como traductor. La hipótesis de trabajo que guía la indagación sostiene que buena parte de esa singularidad surge de la tensión con los modelos virtuales para el traductor que manejan tres instituciones decisivas del período, el Santo Oficio, el Consejo de Indias y la historiografía renacentista: ante esta encrucijada y tal como se desprende del análisis previo, la “tarea” del Inca oscila entre el sometimiento a la “ley” y una forma peculiar de impugnación, el desafío encubierto de repliegue. Este enfoque selecciona sus antecedentes de una vasta tradición de estudios garcilacistas, en

la que se destaca el trabajo pionero de Susana Jákfalvi-Leiva (1984), referencia ineludible para la bibliografía más actual sobre el problema en cuestión. Contra la consideración habitual de la práctica traductora del Inca como mero ejercicio preparatorio o de entrenamiento, su ensayo la coloca en el centro mismo de las operaciones escriturarias de los *Comentarios reales*, al tiempo que reposiciona la versión de los *Diálogos de amor* del margen al corazón del corpus garcilasiano. Además, la hipótesis de la traslación y la reflexión metalingüística concebidas como “proyecto de resistencia” ante la violencia colonizadora (Jákfalvi-Leiva 1-2) ha sido desarrollada con diversas inflexiones por la crítica contemporánea. En el panorama reciente de lecturas sobre el Inca, los abordajes que reflexionan a partir del fenómeno de la traducción han proliferado en puntos de vista. Sólo para ilustrar la variedad, si Rodolfo Cerrón-Palomino (1993) lo recorta desde la dialectología quechua, Mazzotti (“Otros motivos”) —con distintos presupuestos pero también bajo una perspectiva andina— estudia el traslado de algunos rasgos del pensamiento mítico incaico que explican de otra manera la afinidad con el cabalismo de Hebreo y que pasan a los *Comentarios reales* como motivos de un “subtexto andino”. En la misma línea, las investigaciones recientes de Mercedes López-Baralt profundizan la tesis del subtexto —ampliando el juego de cruces intersemióticos a la heterogeneidad signica de la tradición cortesana incaica— para señalar en ese “*tour de force verbal*” las “dotes de antropólogo” de Garcilaso, etnólogo *avant la lettre*, ya que “con él comienza el Otro a escribir su propia etnografía” (*El Inca* 75). Desde una perspectiva atenta a la tradición europea, Beatriz Pastor (1998) lee la traducción como factor decisivo de una trama utópica en el discurso del Inca y Julio Ortega (“El Inca” y “Transatlantic”) la emplea como clave para reflexionar desde una mirada “trasatlántica”. Sin negar los avances de los estudios andinos, la hipótesis crítica de nuestra argumentación restringe su alcance al funcionamiento de la traducción en una encrucijada institucional europea, reconociendo con Mazzotti (“En virtud de la materia”) la posibilidad de integrar los hallazgos en esta dirección a una lectura “coral” de los *Comentarios*<sup>5</sup>. Al emplear la categoría de “operación de traducción” el análisis se inscribe en el programa teórico-metodológico que diseña Sommer (2005), pues pretendemos profundizar la caracterización de figuras y mecanismos desde una “retórica del particularismo”, atenta a las sorpresas de las mezclas inestables, a ese resto de “diferencia” que —en los múltiples traslados del Inca— resiste a la incorporación-fusión pacífica. Los desarrollos de Roberto González Echevarría y Margarita Zamora (“Filología”) completan este encuadre teórico porque asu-

---

5 Según el crítico peruano, de la obra del Inca se recupera una polifónica “superposición de planos de discursos andinos y renacentistas” (Mazzotti “En virtud de la materia” 387). En este sentido, advertimos que el breve repaso bibliográfico de las líneas previas no pretende agotar un “estado de la cuestión”, sino ofrecer una muestra de la diversidad de aproximaciones y evidenciar la compatibilidad de nuestro recorrido con otras líneas de estudio —por ejemplo, la que se interroga por la incidencia del uso ideológico de los principios del humanismo en la legitimación de la élite cuzqueña, a la que el Inca pertenece—.

men en sus protocolos la conexión entre las formas retóricas del traslado y las coordinadas institucionales que lo posibilitan. A destacar la relevancia de ese vínculo apuesta el concepto de “escena de traducción”, que entendemos —desde la teorización de Nora Catelli y Marietta Gargatagli (1998)— como el lugar imaginario en que se dirime la existencia de lo “otro” y lo “propio” a través de la asimilación o el rechazo de una lengua o un orden simbólico. Interesa entonces el conjunto de operaciones en algunas escenas de los *Comentarios reales*, a las que el recorrido se aproxima desde un doble interrogante. Por un lado, ¿cómo concibe el enunciador mestizo su función de traductor? Por otro, ¿qué modalidades específicas asume su práctica?

### **Comunicar, transportar, interferir: la escena original de los *Comentarios reales***

Por varias razones se podría afirmar que el diálogo del narrador con el tío materno en las primeras páginas de los *Comentarios reales* constituye el germen —una suerte de ur-texto— del proyecto de escritura del Inca Garcilaso. En principio porque la memoria del diálogo pone el acento en la materialidad de la lengua como llave maestra para el acceso al texto “original” de una cultura sin letra: en el preciso momento en que se va a narrar el nacimiento de una genealogía, la estirpe de los Incas, el texto elige un género puntual —la ficción de la voz en un intercambio cara a cara— para fijar en la escucha el acceso de primera mano al sustrato material de un legado eminentemente oral. Ya en las iniciales “Advertencias acerca de la lengua general de los indios del Perú” el narrador desplegaba un saber sobre la lengua quechua que se erigirá como uno de los resortes decisivos de su autoridad enunciativa, no sólo la de un mero hablante sino la del filólogo capaz de ordenar y recorrer los niveles del análisis lingüístico. Del pasado al presente, del quechua al español, de la voz a la letra, de la memoria individual a la colectiva, la traducción en la escena que este recorrido postula como “original” o “primigenia” dramatiza buena parte de las tensiones que el texto por venir no hará más que amplificar. Como ha señalado Zamora, Garcilaso emprende la restauración del texto fuente de la historia de los Incas y su traducción a través de una exégesis filológica del quechua, mecanismos que constituyen “tanto una estrategia correctiva como una hermenéutica reformadora” (“Filología” 554). Y el diálogo restaurado, traducido y anotado instala ese doble movimiento que Zamora lee como proyección del método filológico en la argumentación de Erasmo. Porque no se trata sólo de que “el origen y principio de los Incas Reyes [...] será mejor que se sepa por las propias palabras que los Incas lo cuentan que no por las de otros autores extraños” (CR, I: 36). Además, si el narrador restaura la “voz” original, lo hace para defender la misma tesis que en adelante motivará el empleo sistemático del instrumental de la filología: el diálogo con el tío está encuadrado en el argumento de los reyes Incas como



civilizadores que prepararon a los indios “para recibir la fe católica y la enseñanza y doctrina de nuestra Santa Madre Iglesia Romana” (CR, I: 36). No es casual, entonces, que la “fidelidad al original” —la fiel traducción del intercambio oral en la vía de la filología humanista— convoque en la escena primigenia de los *Comentarios* la “fidelidad del incario”, la reinterpretación polémica de la teología incaica como *praeparatio evangelica*<sup>6</sup>.

Pero si la trama de la filología le aporta al discurso una variedad de mecanismos de legitimación, resulta pertinente la pregunta por el tipo de autoridad que subyace a la forma “diálogo”, género que el Inca también traslada del humanismo a sus *Comentarios*. El diálogo admite una lectura en términos de operación de traducción porque el texto lo asumirá casi obsesivamente en el momento de convocar la alteridad y ante el desafío de conjurar la diferencia. En otras palabras, la escritura del Inca imagina y ensaya el encuentro con el otro (y también las variantes del des-encuentro) como un conjunto de réplicas entre dos interlocutores en el que se distribuyen roles, saberes y poderes desde la lógica agónica codificada en la secuencia básica del par pregunta-respuesta. Como ya se ha encargado de señalar la crítica, si en los *Dialoghi* Garcilaso aprehende una constelación neoplatónica —el ideal de armonía, de síntesis de los contrarios, el valor de lo proporcional y lo concordante— que impacta en la construcción del incario en términos de una sociedad armónica y utópica, también descubre allí la matriz del diálogo renacentista desde la que escribe la memoria afectiva de su identidad andina<sup>7</sup>. Cual Filón en el libro de Hebreo, el tío Inca de Garcilaso actúa el papel de fuente del saber amoroso, encarna la voz del experto que “responde”, mientras que la “pregunta” le está asignada al narrador devenido infante —y, en esa posición de receptor de un legado, su autoridad simulará rendirse ante la palabra del entendido—. Con razón, las lecturas más fundamentadas de los *Comentarios* piensan ese ir y venir del *infans* mestizo entre las voces maternas y las letras paternas como una autorepresentación del

---

6 El argumento constante del narrador-filólogo propondrá al quechua como una lengua sintética en léxico pero expansiva en el nivel semántico. Esa polisemia del quechua es la que las traducciones de los cronistas españoles neutralizan al desconocer la variabilidad del sentido según los contextos de uso de la palabra. Tal como apunta el análisis de Zamora, al reponer esos contextos y reparar los errores de traducción de los cronistas en términos como “huaca” o “Pachacámac” Garcilaso desacredita el estereotipo de la profusión de ídolos en el incario y lo reemplaza con una reinterpretación monoteísta. El saber lingüístico del Inca —condensado en las trilladas “Advertencias” a los *Comentarios*— ha sido abordado extensamente por la crítica, de aquí que lo indiquemos como una de las dimensiones de nuestras escenas de traducción pero avancemos hacia nuevas relaciones.

7 Sobre la eficacia del cruce entre la memoria “íntima” y la “colectiva” en los *Comentarios reales* es iluminadora la propuesta de Zamora (“América y el arte”): “la colonización europea de América arrasó la memoria nativa y con ella la identidad individual y colectiva del autóctono. El colonizado, como el amnésico, experimentó una fragmentación del ser que le impidió reconocerse en el pasado, realizarse en el presente, e imaginarse en el futuro. [...] Ambos [Sor Juana y Garcilaso de la Vega] recurren al gesto platónico, a la reinscripción afectiva de las tablillas de la memoria” (146-147). A la idea de la conquista como “trauma” y a la analogía entre el sujeto colonial y el “amnésico” volveremos en lo que sigue.

intermediario: “tanto porque es el intérprete literal de la escena originaria de la traducción [...] en el diálogo con el Inca tío como porque habrá de reinterpretar [...] el mundo incaico perfectamente desaparecido, y siempre mal narrado, por los historiadores parciales” (Ortega “El Inca” 345).

Ahora bien, la perspectiva del mediador entre culturas no agota el encuentro originario. Atender sólo a esa faceta de la autofiguración implicaría obturar la dimensión de alteridad-extrañeza que nuestra investigación sostiene en sus propios protocolos como constitutiva de toda escena de traducción. Hasta aquí, el presente desarrollo ofrece algunas evidencias que permiten trazar el puente entre el diálogo amoroso en clave renacentista y las condiciones institucionales en las que interviene el texto del Inca. Por un lado, el intercambio con el tío admite el esquema providencialista —según González Echevarría, uno de los núcleos ideológicos más potentes del Estado conquistador, que la retórica humanista viene a convalidar—, pero esa trama narrativa se revierte sobre las versiones oficiales de la historia imperial, a las que Garcilaso les discute la “idolatría” de los Incas siempre desde la treta de su “comento y glosa”. Además, en la intersección de las matrices discursivas del humanismo con la ley del Estado y el debate teológico, la escena en cuestión ubica un “caso” más contingente que suscita la intervención de las habilidades del narrador en el dominio de la retórica forense<sup>8</sup>. Si la proximidad del lazo familiar que actualiza el diálogo prueba en la sangre la descendencia real y constituye al traductor en depositario de un legado oral, el reclamo por su herencia quedará sellado en el traspaso de un testamento escrito. Hacia el cierre de la primera parte de los *Comentarios* el enunciador se erige en abogado defensor de ese conjunto que el mismo título del capítulo final subcategoriza: “La descendencia que ha quedado de la sangre real de los Incas” (IX: 281).

De los pocos Incas de la sangre real que sobraron de las crueldades y tiranías de Atahualpa [...] hay sucesión, más de la que yo pensaba, porque al fin del año de seiscientos y tres escribieron todos ellos a Don Melchor Carlos Inca y a Don Alonso de Mesa, hijo de Alonso de Mesa, vecino que fue del Cuzco, y a mí también, pidiéndonos que en nombre de todos ellos suplicásemos a Su Majestad se sirviese de mandarlos eximir de los tributos que pagan y otras vejaciones que como los demás indios comunes padecen. Enviaron poder *in solidum* para todos tres, y probanza de su descendencia, quiénes y cuántos (nombrados por sus nombres) descendían de tal Rey, y cuántos de tal, hasta el último de los Reyes [...] (CR, IX: 281).

---

8 El planteo lo debemos a la hipótesis de González Echevarría, quien en *Mito y archivo* inscribe la obra del Inca en un doble umbral institucional: “en los *Comentarios* hay una confrontación entre el vasto programa de la historiografía de los Habsburgo, cuyo principal exponente probablemente fuera López de Gómara, y la narración de la vida de un individuo particular. [...] Desde la perspectiva de López de Gómara, la historiografía de las Indias está relacionada con la poética, [...] con los modelos más elevados de la prosa renacentista; desde la perspectiva de los casos, está relacionada con la picaresca, que buscó su forma no en la literatura sino en fórmulas legales como la relación” (134).

De la escucha a la letra y de la letra a la ley, del “testigo de vista” al “notario” versado en retórica jurídica, uno de los circuitos posibles del ejercicio de la traducción conduce al problema de la concesión de derechos en la nueva sociedad colonial, a la prueba de verdad en un proceso y a la legitimidad del escribano devenido “portavoz” por una fórmula jurídica, el *in solidum* del derecho romano<sup>9</sup>. Y, sin embargo, de la escena primigenia se recupera un sedimento —esa dimensión de extrañeza de una subjetividad en constante oscilación— que escapa al simulacro del orden del Imperio, al vínculo especular entre retórica renacentista y Estado, a una lectura de los *Comentarios* sólo en términos de “alegoría de legitimación” (González Echevarría 112).

Ese plus desconcertante que socava la “fidelidad” del Inca —a la letra de la ley y la doctrina cristiana— se abre a la lectura desde la sugerente hipótesis de Sommer:

El Inca aprendió a manejar una modalidad a dos verbos para su doble persona, y a encuadrar según esta pauta sus transacciones y traducciones de un mundo al otro. [...] Pero ni la potencia forense ni la reciprocidad igualadora son las principales características del estilo particular que Hebreo puso en práctica y Garcilaso perfeccionó. Los diálogos de Hebreo no se encaminan: divagan y dan círculos. Sus interlocutores no se utilizan entre sí como contrastes para llegar a una verdad que favorezca al uno y acabe con el otro: se seducen mutuamente con su conversación inteligente y sus preguntas escudriñadoras (127).

A partir de este planteo, la escena de diálogo con el tío reclama un análisis no sólo como *co*-loquio sino también como *circun*-loquio. En principio, porque la amorosa reverencia del sobrino bien pronto exhibirá su rebeldía y la máscara del *infans* ingenuo ya se revelará como “pose” en la forma de la primera pregunta que dirige a su interlocutor: “—Inca, tío, pues no hay escritura entre vosotros, que es lo que guarda la memoria de las cosas pasadas, ¿qué noticia tenéis del origen y principio de nuestros Reyes?” (*CR*, I: 37). Si Garcilaso cede la palabra a la autoridad, el pase se dice desde la superioridad técnica de la escritura y el desafío termina de coronarse con una trampa pronominal: del “vosotros” al “nosotros” —“nuestros Reyes”—, el enunciador descoloca a su interpelado al inquirir bajo dos posiciones excluyentes, sellando el hiato que separa la exterioridad de la segunda persona de la interioridad de la primera. La respuesta del

---

9 La cita también interpela a la reflexión sobre la traducción desde una línea de trabajo paralela, que estudios recientes llevan hasta las últimas consecuencias: el análisis del signo ideológico que adquiere la refuncionalización del modelo humanista en la defensa de la lengua y la cultura de la élite cuzqueña, desacreditada y humillada en la visión del Perú que difunden los cronistas toledanos. En este punto orienta López-Baralt: “El virrey Francisco de Toledo, que acabó con la resistencia armada de Vilcabamba al capturar y ajusticiar a Túpac Amaru en 1572, enroló a Sarmiento de Gamboa para que escribiera su *Historia Indica*, publicada ese mismo año, que presentaba a los incas como tiranos y usurpadores. Con ello pretendía Toledo justificar la conquista y contradecir a Las Casas. El Inca responderá a esta visión negativa de sus antepasados convirtiendo la presunta tiranía incaica en la utopía de un Estado benefactor y pacífico” (“Estudio” XXVI).

tío no se resigna, y con una astucia equivalente a la del sobrino hispanizado produce un extenso relato que en su precisión y proliferación socava la pretendida superioridad de la letra como soporte de la memoria. Al punto que es la letra la que termina en retirada y el traductor se ve obligado a reconocer que la “larga relación del origen [...] no la he escrito con la majestad de palabras que el Inca habló, ni con toda la significación de las de aquel lenguaje” (CR, I: 42).

Pero los escarceos del diálogo no acaban y el simulacro del tío reaparece dos veces más en el noveno libro de los *Comentarios*. El intercambio adopta una forma discontinua, serpenteante, fragmentaria, que bien se corresponde con el inconcluso proceso de perfeccionamiento del mundo según el prisma de la filosofía neoplatónica. No obstante, ese peculiar estilo que cobra el género en la prosa de Garcilaso —“juguetón” y “nervioso” en palabras de Sommer (128)— persigue también un efecto táctico: siembra la sospecha frente a la lección de continuidad de los diálogos, interfiere toda ilusión de equilibrio y complementariedad de las voces. En el segundo cruce, el joven Garcilaso acorrala al tío con una pregunta sarcástica enunciada desde la confianza en la perspectiva peninsular: “¿cómo siendo [...] vosotros tantos y tan belicosos [...] os rendisteis a tan pocos españoles?” (CR, IX: 239). Y el Inca responde, desdeñoso a la provocación, que las profecías de Huaina Cápac “fueron más poderosas para nos sujetar y quitar nuestro Imperio que no las armas que tu padre y sus compañeros trajeron a esta tierra” (CR, IX: 240). Por último, la despedida final insiste en la forma definitivamente inacabada de la trama dialógica, rasgo que sintoniza con la radical incomodidad de los “amantes” en la escena. No es casual que apenas antes de embarcar para España el adolescente Garcilaso confunda al hijo de un traidor con un descendiente de los Incas y la distracción convoque al fantasma amoroso, pero ahora transfigurado en espectro vengador: “¿Tú has de ser pariente de un *auca* (que es tirano traidor), de quien destruyó nuestro Imperio?, ¿de quién mató nuestro Inca?, ¿de quien consumió y apagó nuestra sangre y descendencia?” (CR, IX: 280). Al borde de la amnesia —y, coincidencia notable, también al borde de la patria, ante la inminencia del viaje— el narrador tropieza y se encarrila en el roce con su ancestro “otro”. En ese punto se juega la persistente dimensión del diálogo como diferencia y extrañeza: los episodios en que se despliega el sinuoso encuentro con el tío vienen a corroer las crecientes certezas hispanizantes del narrador. De aquí la pertinencia de la categoría de “circunloquio” para dar cuenta de las complejidades de la escena original de traducción. Porque el imperativo de “fidelidad” vuelve a funcionar a dos bandas e instala al narrador en una lógica de la hibridez y la errancia difícil de reducir: entre la comunicación —en la continuidad con el cristianismo y la legitimidad ante el Estado— y la interferencia —en los dobleces de la voz del tío, antídoto contra la amnesia y el olvido de la diferencia—.

## El intérprete ante la ley: la traducción del “Encuentro de Cajamarca”

*D. Felipe II en Aranjuez á 10 de Mayo de 1583.*

*Muchos son los daños, é inconvenientes que pueden resultar de que los Intérpretes de la lengua de los indios no sean de la fidelidad, christiandad y bondad, que se requiere, por ser el instrumento por donde se ha de hacer justicia, y los Indios son gobernados, y se enmiendan los agravios que reciben; y para que sean ayudados y favorecidos: Mandamos que los Presidentes y Oidores de nuestras Audiencias cuiden mucho de que los Intérpretes tengan las partes, calidades y suficiencia que tanto importan, y los honren como lo merecieren, y cualquier delito, que se presumiere y averiguare contra su fidelidad, le castiguen con todo rigor, y hagan la demostración que conviniere. (“Los traductores según las leyes de Indias”, en Catelli-Gargatagli)*

Aunque de circulación muy acotada, las leyes surgidas del Consejo Real y Supremo de las Indias constituyen una valiosa vía de acceso a las condiciones desde las que la Corona imaginó América y moldeó las nuevas sociedades coloniales. En particular, las referidas a las mediaciones y traslados punibles ofrecen una idea de las ficciones oficiales del diálogo con el otro que movilizó la autoridad. El texto de la ley pide a los intérpretes “fidelidad” e imparcialidad —calidades compatibles con el humanismo— pero también “christiandad y bondad”, atributos ajenos al conocimiento lingüístico que reenvían al horizonte de vigilancia de la Inquisición. El epígrafe del inicio de la sección resulta revelador porque al tiempo que señala a estos sujetos como víctimas potenciales de las instituciones de control, los apunta como victimarios de sus “representados” ante la ley. Considerado desde el poder y en esta precisa coyuntura histórica, el circuito hegemónico para el flujo del sentido adopta la forma específica de una inversión. Los españoles no tradujeron las lenguas indígenas al castellano sino que tradujeron el castellano a las lenguas indígenas:

de las lenguas reputadas como superiores y semánticamente ‘densas’ —el latín, el castellano— se tradujo a las lenguas americanas —semánticamente ‘vacías’— un corpus reducido de literatura evangélica [...]. No tuvo lugar el proceso tradicional por el cual una cultura es conocida por otra (y que suponría la versión de las lenguas originales americanas al castellano) (Catelli-Gargatagli 127).

Tanto los rasgos del intérprete sobre los que reflexionan las leyes de Indias como el proceso de transferencia cristiana hacia América, que las encuadra, son retomados y reelaborados por la versión del Inca de los sucesos de Cajamarca.

Las abundantes lecturas de las variantes del episodio han atendido al rol del libro y de la escritura como disparadores de la tragedia, en el emblemático “fracaso en maravillarse” de Atahualpa ante el tomo que Valverde lleva a la entrevista<sup>10</sup>. Sobre esa recurrencia, la lúcida aproximación de Antonio Cornejo

10 Esa incapacidad de Atahualpa para maravillarse ante la letra guía el útil cotejo que presenta Patricia Seed de las crónicas de Francisco de Jerez, Titu Cusi Yupanqui, Garcilaso de la Vega y

Polar (1994) percibe la voz del Inca Garcilaso como la gran disidente de una vasta tradición, en la medida en que su narración le resta toda importancia al libro e instala el drama de Cajamarca en el horizonte de la oralidad: “retirada la escritura de la escena, el bilingüismo resulta ser una valla superable: *hablados* el quechua y el español parece que no se repelieran, como sí sucede cuando el cruce se establece entre la oralidad y la escritura” (Cornejo Polar 44). Sólo para completar la hipótesis de Cornejo Polar, cabría notar que la escritura no termina de desaparecer del encuentro sino que sufre un singular desplazamiento: otro libro se cuela en el diálogo, que la versión de Garcilaso ubica *entre* —y aquí lo significativo— el requerimiento de Valverde y la respuesta de Atahualpa, y que le permite a la escena operar sobre el proyecto lingüístico de transcripción cristiana de la conquista.

Y para que se vea más claramente que la mala interpretación que Felipillo hizo no fué por culpa suya ni del buen Fray Vicente de Valverde ni de los españoles, sino por falta de aquel lenguaje indiano, es de saber que aún hoy, con haber más de ochenta años que se ganó aquel Imperio [...] no tiene en indio las palabras que ha menester para hablar en las cosas de nuestra santa religión, como consta por un confissionario que al principio del año de mil y seiscientos y tres me enbió del Perú el Padre Diego de Alcobarça, impresso en Los Reyes año de mil y quinientos ochenta y cinco, en tres lenguas, en la española y en la general del Cozco y en la particular de la provincia llamada Aimara, donde en todo lo que se dize en ambas lenguas indianas hay muchas palabras españolas indianizadas. Que al principio del confissionario, en la segunda pregunta que el confessor haze, donde dize: “¿Eres cristiano baptizado?”, dice la traducción del general lenguaje: “¿Cristiano batizascachucanqui?”, donde no hay más de una dicción en indio, que es el verbo *canqui*, que corresponde al verbo *eres* de las otras dos dicciones; la primera, que es *cristiano*, es pura española, y la segunda, que es adjetivo, *baptizado*, también es castellana, sino que está indianizada, y lo mismo es en la lengua aimara (HGP 68).

El “confissionario” —especie de retorno de la letra reprimida en el desenlace de la tragedia al centro mismo de la escena— expone algo más que la ausencia de equivalentes “indios” para los conceptos religiosos españoles: su sentido no se agota en la obvia conexión entre el déficit lingüístico y el corto-circuito de la transferencia cristiana. El libro que Garcilaso recibe en 1603, en plena escritura de los *Comentarios*, introduce una de las operaciones de mayor alcance en su

---

Guamán Poma de Ayala. No obstante, contrastados con los protocolos críticos de la bibliografía que tomamos como sostén, algunos de sus argumentos resultan difíciles de aceptar. Sobre todo en el punto en que su análisis se resuelve por el “legado paterno”, cancelando la condición “oscilante” —radicalmente “heterogénea”, para insistir con la categoría de Cornejo Polar— de la perspectiva de los *Comentarios*. Con demasiada ligereza Seed concluye que “la popularidad de Garcilaso en la España del siglo XVII es fácil de entender: su relato no hace más que confirmar los prejuicios sobre la superioridad de la civilización española y su lenguaje; se trata de un testimonio más que valioso puesto que él era, después de todo, uno de ‘ellos’” (24; traducción propia).

versión del encuentro: la irrupción sistemática del presente de la enunciación en la odisea de la memoria, que transforma los acontecimientos de Cajamarca en un drama de contundente actualidad. Porque no se trata sólo de que esas “dicciones” no hayan existido en el pasado sino de que le falten al presente, diagnóstico que se revierte sobre la eficacia performativa a la que apuesta todo un proyecto de escritura. En otras palabras, si los constantes saltos temporales distribuidos por el narrador a partir de la anécdota del confesionario señalan el modo en que la tragedia de la incomprensión de Cajamarca se prolonga a las condiciones de la naciente sociedad colonial, también anuncian que otro desenlace podría ser posible en tanto la traducción quede a cargo de un sujeto con la potencia simbólica del que asume la responsabilidad del relato en los *Comentarios reales*.

Interesa entonces recuperar el “traductor modelo” que emerge de las estrategias retóricas para el armado de una nueva trama dialógica en el encuentro, si la versión del Inca establece la traducción como un imperativo para la letra. La escena presenta un contra-modelo evidente en el personaje de Filipillo. Figura del traductor doblemente “infel”, “mal enseñado en la lengua general de los Incas como en la particular de los españoles” y “sin ninguna enseñanza de la religión cristiana ni noticia de Cristo Nuestro Señor” (*HGP* 66), sus atributos son el reflejo invertido de las virtudes exigidas por la ley. Un detalle permite el acercamiento a la operación básica del narrador frente a la telaraña de voces que hará intervenir en el diálogo: si bien se encarga de puntualizar sus equívocos, el relato nunca le cede la palabra al intérprete desprestigiado. La voz del “indio trujamán y faraute” resulta expropiada por el saber y por la autoridad de un narrador que se ofrece como nuevo traductor, desplazando a Filipillo y a todo intermediario. Ese trabajo de reemplazo ya se observa en la embajada de Hernando de Soto, previa a la entrevista entre Valverde y Atahualpa:

Pero que muchas y muchas vezes lloraría la desdicha de aquel Imperio, que, por la torpeza del intérprete, pudiessen los primeros conquistadores, y los sacerdotes que con ellos fueron, a echar a Filipillo la culpa de tantos males como se causaron de su inorancia, para disculparse ellos y quedar libres, y que en parte o en todo tuviessen razón de echársela; porque declaró aquellas palabras tan bárbara y torpemente, que muchas dijo en contrario sentido, de manera que no solamente affligió al Inca, mas enfadó a los oyentes, porque apocó y deshizo la majestad de la embajada [...]. Por lo qual el Inca, penado por su mala interpretación, dixo: “¿Qué anda este tartamudeando de una palabra en otra y de un yerro en otro, hablando como mudo?”. Esto que el Inca dixo tiene mucha más significación en su lengua que en la castellana (*HGP* 59).

En una dinámica que se trasladará a los intercambios por venir, el fragmento condena la mediación, señala sus nefastos efectos, pero no reproduce la voz del “tartamudo”. Generoso al momento de restituir las voces de Soto, Valverde y Atahualpa, el relato condena a la del traductor infiel al silencio y al olvido. Es el propio narrador —el único capaz de percibir ese plus de sentido en fuga en

las palabras de Atahualpa, el único autorizado a volcarlas al castellano— el que asume sus funciones al constituirse en depositario de una doble y muy sofisticada competencia lingüística.

Este detalle del relevo en la mediación conduce a una hipótesis que permite leer un par de estrategias convergentes para la representación de las voces en la escena. La versión del Inca Garcilaso del encuentro de Cajamarca da cuenta de un fracaso comunicativo, del caos en la transmisión de sentidos que instala la conquista. Sin embargo —y aquí la radical novedad de su intervención—, el caos comunicativo se narra desde la razón: sobre la distorsión, el relato proyecta “orden y concierto”. El texto vuelve a escribir —apelando a una variedad colosal de fuentes escritas y orales, desde las crónicas españolas a los testimonios de los testigos oculares de ambos bandos, sin olvidar el archivo alternativo de los quipus— la memoria de un malentendido; pero en donde los relatos previos marcaban la in-comunicación, el del Inca señala las causas del malentendido, repone intenciones, corrige parlamentos desvirtuados, marca qué sentidos se alteraron y cómo. Si del acceso al archivo “completo” de Cajamarca el enunciador deriva su singular omnipresencia y autoridad, su versión se constituye en un acto de disidencia respecto de la tradición en la medida en que esa autoridad es la del sujeto capaz de refundar el orden perdido. No sorprenderá a esta altura el hallazgo de que una de las vías privilegiadas para reponer artificialmente ese “orden” sea el método filológico. Si en el “origen” hay un texto puro —el requerimiento leído por Valverde, las réplicas “orales” de Atahualpa— que la traducción inaugural y luego las demás versiones a las que Garcilaso se enfrenta han corrompido, la tarea que el narrador se asigna es la de reconstruir mediante su insólita dotación lingüística los originales degradados. Según su reescritura, gran parte de la violencia y destrucción se fundamentan en la perversión del “original”: de modo que en una re-traducción —la tarea más elemental que emprende la versión— el narrador parece encontrar el conjuro para la tragedia.

Pero al instrumental de la filología hay que sumarle, otra vez, el aprendizaje en la técnica dialógica según la vertiente de Hebreo. Una indicación de Ortega ofrece una buena pista para indagar un costado clave del diálogo “amoroso”:

En el encuentro, el drama histórico fue un problema de traducción. Felipillo era un pésimo intérprete, pero también Valverde un pobre orador. Mientras que Atahualpa habla pausadamente —frase por frase—, el fraile emplea parlamentos extensos, sin pausas. Así, a Felipillo se le presentaban severas dificultades para glosar al sacerdote. Además de la comunicación, el problema aquí es de complementariedad (la organización de pares duales de información) y mediación (diálogo) (“Transatlantic” 118; traducción propia).

Hacia el final de la entrevista, Atahualpa percibe las dificultades de la memoria de Felipillo para retener y transmitir los parlamentos y no sólo toma el recaudo de decir su respuesta “a pedazos” sino que además cambia el código y habla “en el lenguaje de Chinchaisuyu, el cual entendía mejor el faraute” (*HGP*



72). No obstante, la precisión de Ortega podría afinarse: porque si la escena que urde Garcilaso dramatiza el problema de la complementariedad de las réplicas, también se ofrece como solución al drama en la reconstrucción de los “pares duales de información” descompuestos por la endeble memoria del intérprete. Es decir, el nuevo narrador de los sucesos de Cajamarca insiste en presentar dos voces que no sintonizan porque falla la traducción y la complementariedad; pero su re-escritura vuelve a crear con extrema prolijidad la secuencia del diálogo. No sólo la intervención (española) recibe una réplica (india), sino que además el relato emplea la unidad del capítulo para delimitar con claridad las voces y los parlamentos de cada una de las partes. Antes de que se precipite la masacre, la narración le dedica un capítulo entero al texto del requerimiento, el XXII (“La oración que el Padre Fray Vicente de Valverde hizo al Inca Atahualpa”); el XXIII (“Las dificultades que hubo para no interpretarse bien el razonamiento de Fray Vicente de Valverde”) detalla los errores de Felipillo; y por último, cerrando la secuencia, toda la réplica de Atahualpa viene contenida en el XXIV (“Respuesta de Atahualpa a la oración del religioso”).

Ahora bien, aunque la proyección de la utopía del “diálogo ordenado” sobre los acontecimientos de Cajamarca quizá resulte la operación más potente del trabajo de Garcilaso —de modo que el ideal de uno de los géneros discursivos del humanismo revierte retóricamente el caos de la conquista—, la versión del intercambio no escapa a los vaivenes del circunloquio. La crítica suele sorprenderse ante la locuacidad y la calidad de los argumentos de Atahualpa en la escena, características que sin dificultad pueden adscribirse a la matriz del diálogo neoplatónico: el rey Inca, en efecto, se expresa con elegancia y astucia dignas del humanismo. Pero algo más dicen las persistentes preguntas retóricas con que interpela a sus interlocutores españoles. El estilo “juguetón” de Garcilaso transforma ahora a Atahualpa en agente de la voltereta táctica, y el cierre de su respuesta a Valverde constituye el mejor ejemplo de la sutil ironía que recorre sus razonamientos:

Pues si este Carlos es Príncipe y señor de todo el mundo, ¿qué necesidad tenía de que el Papa le hiziera nueva concessión y donación, para hacerme guerra y usurpar estos reinos? Y si la tenía, ¿luego el Papa es mayor señor que no él, y más poderoso, y Príncipe de todo el mundo? [...] Y si después de aquella concessión [Carlos] tiene algún derecho sobre mí, fuera justo y puesto en razón me lo declarádes antes de hazerme las amenazas con guerra, sangre, fuego y muerte, para que yo obedesciera la voluntad del Papa, que no soy tan falto de juicio que no obedezca a quien puede mandar con razón, justicia y derecho (*HGP* 71).

El relato de Garcilaso le confiere a Atahualpa una deslumbrante habilidad retórica que lo sitúa en pie de igualdad ante sus sucesivos interlocutores; contrastada con la parquedad del parlamento de Valverde, esa habilidad bordeará por momentos cierta “superioridad”. Sus perspicaces demandas interrogan la coherencia del “otro” aunque sin cuestionar de plano la autoridad de Carlos V o

el cristianismo. En la concepción de Garcilaso, las interferencias desatadas por la traducción violentan un designio político-legal y un designio religioso. De aquí que sus estrategias para la representación de la tragedia de Cajamarca —el borrado de la voz del infiel Felipillo, la reconstrucción de los discursos originales a través del método filológico y la reparación no sólo de los sentidos sino también de la secuencia del diálogo— converjan en una búsqueda de recomposición simbólica de las articulaciones cristianas y legales. En este sentido, las inquietantes preguntas de Atahualpa, lejos de pretender una puesta al descubierto de los mitos del discurso imperial, no hacen más que exigirle “razón”, “orden y concierto”, “derecho” a quienes se suponen sus embajadores. El relato de Cajamarca como escena de traducción le imprime entonces un nuevo sentido al mecanismo del circunloquio, reencauzando su dinámica corrosiva dentro de los límites de la ley. Si en la entrevista con el tío los escarceos del diálogo minaban la confianza en la perspectiva hispánica, en el encuentro de Cajamarca el circunloquio se proyecta a las promesas de justicia y cristiandad de las leyes de Indias y le reclama su cumplimiento a los delegados de la autoridad.

## **Conclusiones: la tarea del traductor mestizo**

Traducir y trasladarse parecen ser no sólo —y no tanto— dramas recurrentes que los *Comentarios reales* tematizan, sino las condiciones mismas de la escritura para el Inca Garcilaso. Buena parte de las operaciones de su textualidad, desde la construcción de la inestable posición del “mestizo” a la lógica del “comento y glosa”, se autorizan en un traslado que lleva el signo violento del trauma y en una traducción que se hospeda en los pliegues del inquisidor discurso español. Los análisis puntuales que articula este recorrido confirman la necesidad de una lectura atenta a la encrucijada histórico-institucional en que la “tarea del traductor” se define y modela: en los bordes de la ley y sus tramas discursivas, entre el acatamiento y el reclamo, el desafío y el repliegue táctico, el trauma y la memoria, el traductor mestizo diseña una “fidelidad” compleja, una autoridad difícil de asir, resistente a toda clasificación. Quizá la metáfora del “tejedor” que González Echevarría (118) le aplica a Garcilaso resulte la más ajustada para caracterizar la actividad del narrador en tanto traductor en los *Comentarios*: como lo demuestran sus hábiles circunloquios, lejos del mestizo armónico, su figura oscila entre legados y lenguas sin abandonar un bando a favor del otro. Si bien no agota las entradas posibles al problema de las transacciones entre órdenes simbólicos, el eje de la escena de traducción —actualizada con insistencia en los textos y paratextos del Inca bajo la forma de una trama dialógica— permite describir con eficacia esa oscilación y ofrece sólidos fundamentos para el abordaje de otras zonas textuales en futuras lecturas.

---

## Referencias bibliográficas

- Benjamin, Walter. "La tarea del traductor". *Angelus Novus*. Barcelona: Edhasa, 1971. 127-143.
- Catelli, Nora y Marietta Gargatagli. *El tabaco que fumaba Plinio. Escenas de la traducción en España y América: relatos, leyes y reflexiones sobre los otros*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1998.
- Cerrón-Palomino, Rodolfo. "El Inca Garcilaso o la lealtad idiomática". *Iztapalapa* 29 (1993): 75-108.
- Cornejo Polar, Antonio. *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Lima: Horizonte, 1994.
- Durand, José. "La biblioteca del Inca". *Nueva Revista de Filología Hispánica* 3 (1948): 239-264.
- Escobar, Alberto. "Lenguaje e historia en los *Comentarios Reales*". *Patio de Letras*. Caracas: Monte Ávila, 1971. 7-44.
- Garcilaso Inca de la Vega. *Comentarios Reales de los Incas*. Prólogo, edición y cronología de Aurelio Miró Quesada. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1985.
- . *Historia general del Perú (Segunda parte de los Comentarios Reales de los Incas)*. Edición de Ángel Rosenblat. Buenos Aires: Emecé, 1944.
- . *Traducción de los Diálogos de amor de León Hebreo*. Edición y prólogo de Andrés Soria Olmedo. Madrid: Fundación José Antonio de Castro, 1996.
- González Echevarría, Roberto. "La ley de la letra: los 'comentarios' de Garcilaso". *Mito y archivo. Una teoría de la narrativa latinoamericana*. México: Fondo de Cultura Económica, 2000. 74-137.
- Jákfalvi-Leiva, Susana. *Traducción, escritura y violencia colonizadora. Un estudio de la obra del Inca Garcilaso*. Syracuse (New York): Maxwell School of Citizenship and Public Affairs, 1984.
- López-Baralt, Mercedes. *El Inca Garcilaso, traductor de culturas*. Madrid; Frankfurt: Iberoamericana; Vervuert, 2011.
- . "Estudio introductorio". *Comentarios reales. La Florida del Inca*. Madrid: Espasa-Calpe, 2003. XI-LXXIX.
- Ortega, Julio. "El Inca Garcilaso y la traducción". *Renacimiento mestizo. Los 400 años de los Comentarios reales*. Comp. José Antonio Mazzotti. Madrid: Iberoamericana, 2010. 343-352.
- . "Transatlantic Translations". *PMLA* CXVIII.1 (2003): 25-40.
- Mazzotti, José Antonio. "En virtud de la materia. Nuevas consideraciones sobre el subtexto andino de los *Comentarios Reales*". *Revista Iberoamericana* LXI.172-173 (1995): 385-421.
- . "Otros motivos para la Traducción: el Inca Garcilaso, los *Diálogos de amor* y la tradición cabalística". *Franqueando fronteras: Garcilaso de la Vega y La florida del Inca*. Comp. Raquel Chang-Rodríguez. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2006. 131-148.
- Pastor, Beatriz. "La razón utópica del Inca Garcilaso". *Indigenismo hacia el fin del milenio. Homenaje a Antonio Cornejo-Polar*. Comp. Mabel Moraña. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 1998. 39-60.

- Seed, Patricia. ““Failing to Marvel’: Atahualpa’s Encounter with the Word”. *Latin American Research Review* XXVI.1 (1991): 7-32.
- Sommer, Doris. “Mosaico y mestizo: el amor bilingüe, de Hebreo a Garcilaso”. *Abrazos y rechazos. Cómo leer en clave menor*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 2005. 101-136.
- Sozzi, Martín. “Por voluntad del escribano. Los prólogos del Inca Garcilaso de la Vega”. *Aventuras de la crítica. Escrituras Latinoamericanas en el Siglo XXI*. Comp. Noé Jitrik. Córdoba: Alción, 2006. 165-173.
- Vives, Juan Luis. *El arte retórica. De ratione dicendi*. Edición, traducción y notas de Ana Isabel Camacho. Barcelona: Anthropos, 1998.
- Zamora, Margarita. “América y el arte de la memoria”. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 41 (1995): 135-148.
- . “Filología humanista e historia indígena en los *Comentarios Reales*”. *Revista Iberoamericana* LIII.140 (1987): 547-558.
- 

Fecha de recepción: 17/05/2012 / Fecha de aceptación: 14/09/2012