

- Theisen, Joachim (1996). «Zur Analyse literarischer Übersetzungen am Beispiel frühhumanistischer Texte». En: *Übersetzen im Mittelalter*. Wolfram-Studien XIV (Berlin): 294-322.
- veer, Hans J. (1987). «Literarische Übersetzung als Versuch interkultureller Kommunikation». En: Alois Wierlacher (ed.): *Perspektiven und Verfahren interkultureller Germanistik. Akten des I. Kongresses der Gesellschaft für Interkulturelle Germanistik*. München. Iudicium-Verlag: 541-549.
- er, Hans J. (1994). «Übersetzen als kultureller Transfer». En: Mary Snell-Hornby (ed.): *Übersetzungswissenschaft. Eine Neuorientierung*. Tübingen / Basel. Francke, UTB: 30-53.
- r, Hans J. (1996). *Das Übersetzen im Mittelalter (13. und 14. Jahrhundert)*, Heidelberg. TEXTconTEXT.
- r, Hans J. (2000). *Das Übersetzen in Renaissance und Humanismus (15. und 16. Jahrhundert)*. Heidelberg. TEXTconTEXT.
- an Luis (1993). *De ratione dicendi*. Marburg. Hitzeroth.
- Margarita (2005). *Language, Authority and Indigenous History in the Comentarios reales de los Incas*. Cambridge. Cambridge University Press.

Wolfgang Matzat

Eberhard-Karls-Universität Tübingen

## El sitio del Cuzco: Del Inca Garcilaso a Calderón

El sitio del Cuzco es uno de los episodios decisivos en el transcurso de la conquista del Perú. Tiene lugar después del alzamiento de Manco Inca, que se siente engañado por los españoles que le habían prometido salvaguardar el imperio de los incas. Manco Inca logra encerrar a los españoles en el Cuzco, pero fracasa en su intento de superar su resistencia en una lucha que se prolonga casi un año. Su derrota marca el fin definitivo del reino de los incas. En su *Historia del Perú* —es decir, la Segunda Parte de los *Comentarios reales*— Garcilaso da a este episodio un peso que corresponde a su importancia histórica. En su representación del suceso, Garcilaso tiene el mismo objetivo que en las otras partes de la obra. Quiere corregir los relatos de los historiadores españoles que, según su parecer, no disponen de los conocimientos necesarios para presentar una versión fidedigna de los hechos, valiéndose de testimonios —frecuentemente orales— desatendidos en las crónicas publicadas. Sin embargo, en este caso la índole de sus correcciones no deja de sorprender. Lo que critica Garcilaso es el hecho de que los cronistas españoles no hagan mención de los milagros, particularmente de las apariciones del apóstol Santiago y de la Virgen María, con los que el Dios cristiano salvó a sus fieles de la destrucción inminente.<sup>1</sup> Por lo menos a primera vista, Garcilaso, en este pasaje,

<sup>1</sup> Véase Inca Garcilaso 1960-1965; t. III: 124a: «[...] en todo este alzamiento del Inca van cortos, principalmente en las maravillas que Jesucristo nuestro Señor obró en el Cozco en favor de los españoles, donde fué el mayor peligro de ellos y la mayor furia de los indios». En este trabajo se cita el texto por esta edición. Los historiadores aludidos son sobre todo Agustín de Zárate (1995) y López de Gómara (1965-1966), a los cuales el Inca Garcilaso se refiere con frecuencia en lo que sigue. Se excluye de la crítica a José de Acosta, ya

no es el abogado de la cultura incaica sino que aparenta representar el punto de vista de los vencedores, caracterizando la Conquista como obra de la providencia divina. Así se explica que Calderón pudiera utilizar los *Comentarios reales* del Inca Garcilaso como una de sus fuentes principales para *La aurora en Copacabana*, transformando la conquista del Perú en asunto de una comedia religiosa. En este texto, Calderón da a las apariciones de la Virgen un papel decisivo en la lucha contra la idolatría de los incas, como corresponde a la estructura de su teatro religioso. Por lo tanto, el mestizo que vive al margen de la sociedad española y el dramaturgo que representa la visión del mundo conservadora de la España de los Habsburgo, coinciden en la visión providencialista de la Conquista. La constatación de esta coincidencia me sirve de motivo para una lectura cuidadosa del episodio del Cuzco en la Segunda Parte de los *Comentarios reales*. Quiero mostrar que también aquí, como en las otras partes de la obra, la mirada de Garcilaso es doble, ya que, como mestizo, quiere tener en cuenta al mismo tiempo el punto de vista de los vencedores y el de los vencidos. Para este objetivo, la representación de los milagros tiene, como ya ha visto Carmela Zanelli (1998), una función clave. Pero, al contrario de la autora citada, quiero afirmar la tesis de que la visión providencialista de la victoria española no logra esconder el conflicto insoluble de las dos perspectivas. Según mi parecer, la representación del sitio del Cuzco constituye así un ejemplo más del «discurso de la armonía imposible» analizado por Antonio Cornejo Polar (1993). Esto se puede corroborar si al final ojeamos otra vez la comedia de Calderón y su manera de presentar el conflicto entre españoles y americanos.

Garcilaso comienza el relato del sitio del Cuzco exponiendo los motivos del alzamiento de Manco Inca. Explica de manera detallada cómo los peruanos toman la decisión de rebelarse contra los españoles refiriéndose a las deliberaciones que hace Manco Inca con sus súbditos. Las palabras del Inca, con las que se queja del engaño de los españoles, se citan en discurso indirecto: «no quería esperar más

que Garcilaso constata con regocijo que él hace mención de «muchos Milagros que Cristo nuestro Señor y la Virgen María, reina de los ángeles, su madre, han hecho en el Nuevo Mundo en favor de su santa Religión», y entre ellos también de los milagros ocurridos en Cuzco (Garcilaso 1960; t. III: 128a-128b). Compárese Acosta 1986: 499.

en promesas vanas, que bien había visto y sabía que aquellos españoles repartían la tierra entre sí mismos» (Garcilaso 1960; t. III: 121a). Haciendo decir a Manco Inca que se le quita el imperio de manera ilegítima —«no permitiera el Pachacamac, ni su padre el sol que se lo quitasen tan injustamente» (Garcilaso 1960; t. III: 121a)— Garcilaso pone en duda la tesis de la *justa guerra*, que es el fundamento legal de la Conquista.<sup>2</sup> El punto de vista indio, marcado en la cita por la referencia a «aquellos españoles», se acentúa aún más cuando toma la palabra un capitán anciano. En su alocución, que se presenta en la forma del discurso directo, éste critica a los españoles de manera muy explícita. No hay que confiar en sus promesas «porque de gente que tanto amor y codicia ha mostrado a la fruta no es de creer que les pase por la imaginación restituir el árbol a su dueño» (Garcilaso 1960; t. III: 121b). Por la descripción de esta deliberación, que Garcilaso transmite sin referirse a ninguna fuente y que por lo tanto se puede considerar —por lo menos en parte— como una ficción, el autor se encuentra, pues, de manera obvia del lado de la visión de los vencidos. Por esta razón se percibe muy claramente el cambio de perspectiva que tiene lugar al final del capítulo, donde Garcilaso anuncia el relato que sigue del sitio del Cuzco con estas palabras: «En el capítulo siguiente diremos los sucesos que hubo en aquella ciudad, que los mayores fueron misericordias de la mano del Señor hechas en favor de los españoles para remedio de aquellos gentiles idólatras» (Garcilaso 1960; t. III: 122a). De la crítica de «aquellos españoles» que quitan a los indios injustamente sus tierras pasamos ahora a la condenación «de aquellos gentiles idólatras» (Camayd-Freixas 2002: 116).<sup>3</sup>

El relato de los sucesos del Cuzco comienza de manera neutra limitándose a los meros hechos. Sin embargo, en el transcurso del texto, Garcilaso se acerca a la visión cristiana ya afirmada al final del capítulo anterior. Los indios que intentan incendiar la ciudad mediante flechas que llevan yesca encendida no apuntan al templo del Sol y a la casa

2 La discusión al respecto fue iniciada por Francisco de Vitoria (véase sobre todo *Relección segunda sobre los indios o sobre el derecho de la guerra de los españoles sobre los bárbaros*) y continuada por Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas.

3 Erik Camayd-Freixas (2002: 116) llama la atención sobre estas vacilaciones delfticas para interpretarlas como características de un espacio de enunciación particularmente complejo que da lugar a una «negating activity of both Inca and Spanish legacies».

de las vírgenes por respeto a «su vana religión» (Garcilaso 1960; t. III: 122b). También queda a salvo la sala en la que los españoles suelen oír misa, ya que la «reservó Dios nuestro Señor del fuego» (Garcilaso 1960; III: 123a). Así se antepone las obras del Dios verdadero a las acciones de la superstición indígena. En las líneas que siguen se tiene en cuenta el punto de vista de ambas partes. Los indios se asombran de que el fuego no pueda tocar «aquella casa, porque los *viracochas* habían vivido en ella» (Garcilaso 1960; t. III: 124b), pero por ello no quieren rebajar sus esfuerzos; los españoles son caracterizados como fieles cristianos «pidiendo a Dios misericordia y a la Virgen su intercesión y amparo» (Garcilaso 1960; t. III: 124a). Con todo, prevalece la visión cristiana en la medida en que se hace más fuerte el apoyo divino. En el momento más crítico de la batalla, Garcilaso anuncia la intervención divina de la siguiente manera: «A esta hora y en tal necesidad fué nuestro Señor servido favorecer sus fieles con la presencia del bienaventurado apóstol Santiago, patrón de España [...]» (Garcilaso 1960; t. III: 125a). Como en la cita anterior, Garcilaso se incluye en el partido de los cristianos hablando de «nuestro Señor». Cuando los indios se refieren a Santiago, llamándole «aquel *viracocha* que tiene la illapa en la mano» (Garcilaso 1960; t. III: 125a), se nota muy claramente la jerarquía entre las perspectivas: entre la perspectiva de los cristianos, que conocen al santo, y la de los indios —marcada por el uso de la palabra quechua *illapa* que según Garcilaso significa «relámpago, trueno y rayo»— que por su falta de conocimiento tienen que servirse de una perífrasis para designarlo. El relato del decisivo milagro que sigue, la aparición de la Virgen, mantiene el mismo esquema. Garcilaso representa de antemano el punto de vista cristiano declarando «que se les [a los indios] apareció en el aire Nuestra Señora con el niño Jesús en sus brazos» y marca después el punto de vista limitado de los indios refiriéndose a «Los infieles [que] mirando aquella maravilla quedaron pasmados» (Garcilaso 1960; t. III: 125b), ya que no pueden explicarse esta visión. Garcilaso sigue sirviéndose del discurso cristiano ortodoxo para caracterizar la obstinación de los indios: «Como la infidelidad sea tan ciega», los indios vuelven después de algunos días «a guerrear contra los fieles» (Garcilaso 1960; t. III: 126a). Hay que subrayar esta expresión ya que por ella se establece

una relación significativa entre la acción maravillosa de la Virgen y los indios paganos, ya que esta consiste, propiamente, en cegar a los indios, dejando caer en sus ojos «un polvo, ya como arena, ya como rocío con que se les quitó la vista de los ojos» (Garcilaso 1960; t. III: 125b).

Sin embargo, en medio de esta interpretación —aparentemente tan cristiana— de los hechos se percibe otro desplazamiento del punto de vista, ahora en favor de los indios. Se inicia con la mención del papel de los «indios domésticos», es decir, de los indios que han quedado al servicio de los españoles y que les proveen no sólo de comidas y de hierbas medicinales para curar sus heridas sino también de informaciones sobre los proyectos de sus enemigos. En primer lugar, la fidelidad incondicional de los indios respecto de sus nuevos amos se presenta como otro milagro: «Todo lo cual atribuían también a milagro de Dios, viendo que aquellos indios en su misma tierra y contra los suyos propios se mostrasen tan en favor y servicio de los españoles» (Garcilaso 1960; t. III: 126b). Pero después sigue una explicación psicológica que tiene en cuenta la mentalidad indígena: «Demás de la providencia divina», la actitud de los indios domésticos «también es prueba del amor y de la lealtad [...] que aquellos indios tienen a los que los rinden en la guerra» (Garcilaso 1960; t. III: 126b). Esta observación se aplica también al culto que los indios rinden a la Virgen María después de su derrota: «Y de aquí nació que [...] los naturales del Cuzco y de las demás naciones que se hallaron en aquel cerco, viendo que la Virgen María los venció y rindió con su hermosísima vista y con el regalo del rocío que les echaba en los ojos le hayan cobrado tanto amor y afición [...]» (Garcilaso 1960; t. III: 126b). Es de esta manera que se explica el carácter paradójico de la intervención de la Virgen. Cegando a los ciegos, la Virgen les regala la vista. En este contexto hay que mencionar que el texto no es explícito respecto de quiénes son los que han visto a la Virgen. Garcilaso se limita a escribir que «les apareció en el aire Nuestra Señora», refiriéndose con el pronombre «les» exclusivamente a los indios. Así el texto da a entender que la aparición de la Virgen se dirige particularmente a los indios, mientras que Santiago es visto por ambas partes. Esto significa que el Garcilaso que habla de «Nuestra Señora» más bien habla como indio que como español. Y también habla como indio en las líneas que siguen, explicando los

nombres que los indios han dado a la Virgen en quechua para expresar su profunda devoción.

Teniendo en cuenta la relación particular entre los indios y la Virgen, descrita por Garcilaso, se comprende mejor su crítica a los historiadores españoles que omiten el papel esencial de los milagros en la lucha por el Cuzco. Las fuentes en las que Garcilaso basa su versión de los hechos son testimonios orales que ha oído en su juventud: «ellas —es decir las maravillas— siendo tan grandes que en mis niñeces las oí a indios y a españoles» (Garcilaso 1960; t. III: 128a). Aunque Garcilaso se refiere a testimonios de ambos lados, hay que constatar que nombra en primer lugar a los indios, sugiriendo así que ellos constituyen su fuente principal. La preocupación particular por la salud de los indios, que se atribuye aquí a la Virgen, parece corroborar la tesis citada de que la mención detallada de los milagros tiene la función de reconciliar la cultura cristiana con la de los incas. Sin embargo, la crítica de los cronistas españoles, que Garcilaso articula en este contexto, deja asomar otro argumento menos conciliador. Manifestando la sospecha de que los españoles pasan por alto la ayuda divina por el motivo de que «quisiesen aplicar a sí solos la victoria» (Garcilaso 1960; t. III: 128a) da al mismo tiempo una explicación de la derrota de los indios que les puede servir de consuelo a éstos. A fin de cuentas, Garcilaso afirma, de esta manera, que los indios son unos soldados tan valientes como los españoles y que, además, son mejores cristianos, ya que saben apreciar mejor los fines y los métodos de la voluntad divina. Lo que se pone en duda es el papel de los españoles, que se expresa, al final del capítulo, con un elogio obviamente irónico: «con tales favores ¿qué mucho que ganen cien mundos nuevos?» (Garcilaso 1960; t. III: 128b).

El argumento de que la victoria española se debió, en primer lugar, a la intervención divina y no al valor de los españoles —por cierto, no puesto en duda por Garcilaso— se articula de manera aún más clara en los pasajes que narran las luchas que tuvieron lugar en los alrededores de Lima. Con un orgullo apenas disimulado, Garcilaso refiere las pérdidas sufridas por las tropas españolas que Pizarro mandó al Cuzco para socorrer a los sitiados. Los indios lograron matar a más de setecientos españoles por su habilidad en saber aprovechar los

accidentes del terreno. Después de citar a los historiadores españoles —Pedro de Cieza de León, López de Gómara y Agustín de Zárate— y asentir con ellos en el recuento de las pérdidas, Garcilaso vuelve a corregir, a continuación, la versión de éstos, con el explícito objetivo, en este caso, de realzar los éxitos militares de los indios. Narrando una batalla que se libra a pocas leguas de Lima, Garcilaso desea demostrar que los indios no huyeron de los españoles, como afirma López de Gómara (Garcilaso 1960; t. III: 135a), sino que se retiraron para celebrar su victoria. Por lo tanto, los españoles necesitan también aquí la ayuda divina con urgencia. Esta vez los milagros se realizan en un río que se transforma en mar cuando los indios quieren atravesarlo, mientras que los españoles pueden pasarlo sin riesgo. En este caso, el texto mantiene una diferencia clara entre vencedores y vencidos sin ofrecer la esperanza de una reconciliación posible. Los españoles afirman «que aquel río había sido para ellos y para los indios lo que el mar Bermejo para el pueblo de Israel y para los egipcios» (Garcilaso 1960; t. II: 136a) y conmemoran su victoria mediante una particular devoción a San Cristóbal en estos lugares. Los indios, por el contrario, viven la experiencia desoladora de «que el Pachacamac que es sustentador del mundo, los desamparaba a ellos y favorecía a sus enemigos» (Garcilaso 1960; t. III: 136a).

Quiero ahora pasar a un episodio de la narración de Garcilaso que pone de manifiesto la inestabilidad o fluctuación de las estructuras semánticas e ideológicas del texto de manera particularmente perturbadora. Uno de los sucesos, en el transcurso del sitio, que contribuye considerablemente —según Garcilaso— a desalentar a los indios es la lucha individualizada de uno de los suyos contra un indio de la tribu de los cañaris. Un indio que pertenece al ejército de Manco Inca tiene la intención de demostrar el valor de los incas a los españoles proponiéndoles una lucha individual, pero los españoles no prestan atención al desafío del indio «por parecerles poquedad y bajeza reñir y matarse con un indio solo» (Garcilaso 1960; t. III: 127b). En lugar de ellos, un indio cañari, servidor de Francisco Pizarro, se presenta en el campo de batalla y logra vencer y matar al soldado de Manco Inca. Garcilaso subraya de manera dramática el efecto de este suceso: «El Inca y los suyos quedaron extrañamente escandalizados

de la victoria del cañari [...] y por ser de un indio vasallo de ellos lo tomaron por malísimo agüero de su pretensión: y como ellos eran tan agoreros, desmayaron tanto con este pronóstico que de allí adelante no hicieron en aquel cerco cosa de momento [...]» (Garcilaso 1960; t. III: 127b). La victoria del indio cañari forma parte así —por lo menos desde el punto de vista de los indios— de una serie de sucesos maravillosos que favorecen a los españoles y les hacen intuir a los indios que su derrota es inevitable. De esta manera, el contexto creado por la narración de Garcilaso sugiere comparaciones sorprendentes. Ya que la victoria del cañari parece maravillosa a los indios, ella se asemeja a la intervención de Santiago. Se retoma así, además, el tema de la ayuda maravillosa de los «indios domésticos». Pues el cañari aparece como un indio doméstico que se muestra invencible como Santiago. Este paralelismo adquiere rasgos verdaderamente inquietantes, cuando Garcilaso, en el capítulo siguiente, vuelve al tema para describir las ulteriores consecuencias de este suceso. A causa de los favores con los que los españoles honran al cañari victorioso, los otros miembros de su tribu, que habían sido vasallos particularmente fieles de los incas, «no solamente negaron el amor y la obediencia que a los Incas como vasallos naturales les debían, sino que se trocaron en crueles enemigos y sirvieron entonces a los españoles» (Garcilaso 1960; t. III: 129a). Así en este caso, Garcilaso no aprecia el apoyo dado a los españoles —como en el caso de los «indios domésticos»—, sino que condena la traición hecha a los incas. El papel negativo de los cañaris se acentúa aun más por la mención detallada de los servicios que rinden a sus nuevos amos: «les sirven de espías, malsines y verdugos contra los demás indios» (Garcilaso 1960; t. III: 129a). Su papel negativo continúa durante las guerras civiles que estallan entre los vencedores, ya que ahora actúan como espías dobles que sirven a ambas partes para asegurarse de la protección de los vencedores. En lo que respecta al cañari que había ganado la batalla individual, se añade que —por lo menos «según fama pública» (Garcilaso 1960; III: 129b)— remata su carrera de traidor con el asesinato de uno de los descendientes de los incas. La contribución del indio cañari a la victoria española es presentada así como una verdadera parodia de los socorros divinos y humanos que aseguran el triunfo de los cristianos.

Al mismo tiempo se da una inversión de los esquemas semánticos implicados. La adhesión a la causa española no es fidelidad, sino traición; y no lleva a los indios a la salud, sino a la corrupción.<sup>4</sup>

El relato del levantamiento de Manco Inca termina con la descripción de la despedida del Inca derrotado. En este contexto se cita otra alocución de Manco Inca a su pueblo, esta vez en la forma del discurso directo. Es aquí donde la imposibilidad de reconciliar el punto de vista español, es decir, cristiano, y el punto de vista indígena se muestra de manera particularmente clara. Manco Inca renuncia a su gobierno, ya que cree que ésta es la voluntad del Pachacamac. Lamenta estar obligado a dar este paso, no por su deseo de reinar, sino por sus preocupaciones respecto del destino de su pueblo. Su rebelión contra los españoles ha tenido el objetivo de que «mis reinos gozasen de la quietud y regalo que solían gustar con el suave gobierno de mis padres y abuelos» (Garcilaso 1960; t. III: 138a). Subraya la excelencia del gobierno de los incas añadiendo que «el buen rey debe estudiar y procurar la salud y la prosperidad de los vasallos como lo hacían nuestros Incas» (Garcilaso 1960; t. III: 138a-138b). En cuanto a los españoles y sus acciones expresa una duda muy grave, rechazando la tesis de su origen divino: «Temo que ha de ser muy diferente el [gobierno] de estos hombres a quien hemos llamado dioses enviados del cielo» (Garcilaso 1960; t. III: 138b). Se presenta, pues, así una visión pesimista del futuro que anticipa el desarrollo ulterior de la colonización observado por Garcilaso. En este contexto, los argumentos a favor de la Conquista que Manco Inca después enumera, invitan a una interpretación irónica. El inca hace memoria, una vez más, de la profecía de su padre Huayna Cápac en la que mandaba a su pueblo obedecer a los hombres extraños que les quitarían el imperio «porque [...] su ley será mejor y sus armas más poderosas que las nuestras» y constata «que lo uno y lo otro ha salido verdad» (Garcilaso 1960; t. III: 138b). Estoy convencido de que esta vinculación de la ley mejor —es decir, de la religión— con las armas más poderosas no sólo debe parecer

<sup>4</sup> Seguramente influye en esta inversión el hecho de que el punto de vista indio del Inca Garcilaso está fuertemente marcado por su pertenencia a la aristocracia incaica del Cuzco por motivo de la filiación materna, lo que conlleva una actitud bastante severa frente a los indios situados en la periferia del imperio incaico.

amarga a lectores modernos. Y me parece muy obvio que la queja que sigue tenga su motivación en el sentimiento de una injusticia divina: «Verdad es que podemos decir que no nos vencieron ellos ni ellos se pueden loar de habernos vencido, sino las maravillas que vimos [...]» (Garcilaso 1960; t. III: 138b). Con todo, Manco Inca no puede evitar sacar una conclusión resignada: «no son obras de hombres, sino del Pachacamac: y pues él les favorece y nos desampara, rindámonos de grado, no veamos más males sobre nosotros» (Garcilaso 1960 t. III: 139a). Así la gratitud a la providencia divina expresada con motivo de la intervención de la Virgen cede aquí a la impresión de estar desamparado por un Dios que favorece de manera arbitraria a la parte que no lo merece. Incluso la cita de los milagros de María —«aquella hermosísima princesa con su niño en brazos»— no puede mitigar aquí este sentimiento de desamparo.

Después del discurso de despedida de Manco Inca, Garcilaso inserta en su texto una larga cita del padre Blas Valera, otro autor mestizo particularmente apreciado por Garcilaso y considerado por él como fuente fidedigna, que se puede considerar como una suerte de necrología del imperio y de la cultura de los incas. De nuevo la interpretación cristiana de la Conquista como obra de la providencia divina debidamente afirmada al final de la cita se confronta con una visión de la cultura incaica que pone en duda tal providencia. Mediante esta cita Garcilaso vuelve una vez más a la pregunta de si es posible considerar a los indios del Perú como bárbaros. Margarita Zamora ha mostrado en su fundamental libro que la primera parte de los *Comentarios reales* constituye una larga respuesta a la tesis —articulada de la manera más cruda por Ginés de Sepúlveda— de que los indios son bárbaros, tanto en el sentido aristotélico (son hombres faltos de razón y de cultura), como en el sentido cristiano (son paganos).<sup>5</sup> Por esto, Garcilaso, siguiendo el ejemplo de Bartolomé de las Casas, intenta demostrar la excelencia de la cultura incaica y el estatus avanzado de su religión que para él ya tiene rasgos del monoteísmo cristiano. Según Garcilaso, son los incas quienes han liberado a los indios del Perú de su existencia bárbara<sup>6</sup> y no los es-

5 Véase Zamora 1988: 85-128. Compárese Ginés de Sepúlveda 1984: 35-39, 44-47, 83-85.

6 Compárese el libro I, XV de la Primera Parte de los *Comentarios reales*.

pañoles y, por ello, no hubiera sido necesaria una Conquista armada para convertir a los indios al cristianismo. Garcilaso se sirve de la cita del padre Blas Valera para volver a expresar su punto de vista. Al principio del texto citado Blas Valera afirma de manera categórica que «la habilidad y agudo ingenio de los del Perú excede a muchas naciones del otro orbe» (Garcilaso 1960; t. III: 139b). Aunque la cultura incaica se considere como cultura sin escritura<sup>7</sup> hay que conceder que «sin letras pudieron alcanzar muchas cosas que con ellas no alcanzaron los egipcios, griegos y caldeos» (Garcilaso 1960; t. III: 139b). Si, por el contrario, los nudos de los incas se interpretan como una forma de escritura Blas Valera constata «que más torpes estamos nosotros —es decir los españoles— en entender los libros de ellos, que ellos entender los nuestros [...]» (Garcilaso 1960; t. III: 139b). Con esta constatación se vincula el reproche de que los españoles son responsables de la barbarie aparente de los indios colonizados: «la rudeza que ahora muestran no es por falta de habilidad e ingenio, sino por estar desacostumbrados a las costumbres y cosas de Europa y porque no hallan quien les enseñe cosas de habilidad, sino cosas de granjería e interés» (Garcilaso 1960; t. III: 139b). Así acontece una inversión del argumento de la misión civilizadora de los españoles, ya que éstos quitan a los indios su propia cultura condenándolos a una nueva barbarie. Y aun así los indios «hacen ventaja a muchos españoles» no sólo en las artes mecánicas, sino también «en el leer y escribir, en la música e instrumentos y otras facultades, y aun en el latín no fueran los peores si quisieran los españoles enseñarles» (Garcilaso 1960; t. III: 139b). Con esto se da la impresión de que la cultura incaica no sólo es igual, sino superior a las culturas europeas. Lo mismo afirma Blas Valera respecto del argumento de la superioridad de los españoles en la lucha armada: «En lo que toca al arte militar, tanto por tanto, igualadas las armas, exceden los del Perú a los de Europa» (Garcilaso 1960; t. III: 140a). Mediante esta cita, Garcilaso repite el argumento que ya había atribuido a Manco Inca al referir su discurso de despedida: «Y la victoria que ha habido en el Nuevo Orbe, y mucho más en el Perú, más fué providencia de Dios

7 La práctica de la escritura es uno de los criterios claves en la discusión sobre la barbarie. Véase Bartolomé de las Casas 1992; III: 1577.

y batalla suya en favor del Evangelio que no fortaleza de los españoles» (Garcilaso 1960; t. III: 140b). La seca conclusión con la que Garcilaso termina la cita — «Hasta aquí es del P. Blas Valera; y con esto volveremos a los españoles» (Garcilaso 1960; t. III: 140b)— deja abiertas las preguntas que se hace el lector. ¿Cómo explicar el hecho de que el Dios cristiano en la «batalla suya en favor del Evangelio» se sirva de los españoles que ni en cuanto al estado de su cultura ni en cuanto a sus virtudes militares merecen participar en esta empresa? ¿Y por qué la victoria necesaria del Dios cristiano tiene que implicar la destrucción de una cultura tan excelente? Así se revela como insoluble el conflicto entre la interpretación cristiana de la Conquista, que los autores mestizos no quieren desmentir, y la interpretación racional y humana que intentan en favor de los indios.

Nuestra lectura del episodio del Cuzco en los *Comentarios reales* nos da la posibilidad de determinar mejor los parecidos y las diferencias existentes en las visiones de la Conquista desarrolladas por Garcilaso y por Calderón. El acento puesto en las apariciones maravillosas de la Virgen señala un objetivo común. Ambos autores sueñan con la utopía de una reconciliación entre las culturas,<sup>8</sup> aunque —por lo menos para Garcilaso— este sueño se revela como irrealizable. En cuanto a Calderón, esto significa que, a pesar de su actitud conservadora, está muy alejado del punto de vista representado por Sepúlveda, ya que la representación de los indios en la comedia de Calderón está muy lejos de una supuesta barbarie. Esto ya se ve en el hecho de que Calderón presenta el punto de vista de los indios durante la mayor parte de su texto. El protagonista de su comedia es el indio Yupangú, que presencia dos momentos centrales de la Conquista escogidos por Calderón: el primer encuentro entre indios y españoles, acompañado de los primeros milagros que suceden cuando Pedro de Candía logra aplacar la furia de los animales salvajes lanzados contra él por los indios, y la lucha por el Cuzco después del alzamiento de Manco Inca, es decir, de Guáscar Inga en el texto de Calderón. Por supuesto, no hay que dar demasiada importancia al hecho de que los indios se comporten como caballeros españoles en la historia de

8 Compárense las interpretaciones de Gisela Beutler (1998), Kathleen N. March (1983) e Ingrid Simson (2001).

amor en la que Yupangú rivaliza con Guáscar Inga, ya que Calderón cumple así con las convenciones de la comedia barroca. Pero lo que sí tiene importancia es la afirmación de que los indios, particularmente Yupangú y su amada Guacolda, poseen la razón natural y que son por ello capaces de reconocer el carácter bárbaro de los sacrificios humanos.<sup>9</sup> Por esto ambos están preparados para convertirse al cristianismo. En el caso de Yupangú, esta conversión sigue el modelo propuesto por Garcilaso. Es la Virgen María la que no sólo asegura la victoria militar de los españoles sino la que también imprime su imagen de tal manera en el alma de Yupangú que no es capaz de olvidarla. Así Calderón presenta, con el ejemplo de su protagonista indio, una historia de conversión muy parecida a la conversión de los paganos en sus comedias de santos.

Por ello no deben extrañarnos los parecidos estructurales entre *La aurora en Copacabana* y *El mágico prodigioso*. En ambos casos, el conflicto entre cristianos y paganos se presenta al mismo tiempo como conflicto entre Dios y el Demonio. En *El mágico prodigioso* el Demonio quiere prevenir la conversión de Cipriano al cristianismo ya inminente, ya que el filósofo pagano —obviamente por su luz natural— está a punto de conocer al Dios verdadero. El Demonio trata de disuadir a Cipriano de sus investigaciones mediante una serie de engaños, pero al final tiene que reconocer el poder superior de Dios. En *La aurora en Copacabana* Calderón atribuye el papel del Demonio a la Idolatría que aparece en el escenario como figura alegórica que representa el culto que los incas rinden al Sol. La Idolatría se presenta así como la antagonista de la Virgen María que la confunde con sus milagros. Observamos aquí una diferencia esencial entre Garcilaso y Calderón. Mientras que, para Garcilaso, el culto incaico tiene la función de preparar a los indios a la conversión al cristianismo, para Calderón es una invención del demonio, y los parecidos entre el cristianismo y el culto al Sol se interpretan como el resultado de los engaños diabólicos que consisten en imitar la religión verdadera. Por esta

9 Véanse los versos 988 y ss.: «Por no sé qué natural/ luz que repugna infinito/ a que en mí no aya delito./ y aya en vn dios celestial/ sed de humana sangre tal/ que obligue fiero y cruel/ sin odio de fe, a que vn fiel/ mate a otro fiel, ¿es ley, di/ que vn dios no muera por mí/ y que yo muera por él?» (Calderón 1994: 137-138).

caracterización de la religión de los incas Calderón enuncia un juicio bastante rígido respecto al estatus del culto del Sol, alejándose así de la posición de Las Casas y de Garcilaso y asumiendo más bien el punto de vista del jesuita José de Acosta.<sup>10</sup> La consecuencia más importante de esta presentación de la Conquista es que la índole infernal de la religión de los incas sirve de legitimación para la intervención armada de los españoles. Es la misma Idolatría la que inspira a los indios a resistir ante los españoles; y particularmente el proyecto de destruir a los españoles en el Cuzco mediante el fuego se presenta como una ocurrencia diabólica. Así, en la comedia calderoniana, se cierra la fisura entre los designios de Dios y el éxito de las armas españolas. Con respecto al papel del Demonio se puede traer a colación una cita en la que Garcilaso parece decir lo mismo que Calderón: «Mas el demonio, enemigo del género humano, procuraba [...] estorbar la conversión de aquellos indios, y aunque no pudo estorbarla del todo, a lo menos la estorbó muchos años con la ayuda y buena inteligencia de sus ministros los siete pecados mortales que en tiempo de tanta libertad y ocasiones podía cada cual de los vicios lo que quería» (Garcilaso 1960; t. III: 89a). Pero para Garcilaso no son los indios los principales instrumentos del Demonio, sino los españoles. Por instigación del Demonio fracasan los intentos de negociar un convenio entre indios y españoles<sup>11</sup> y se producen «las guerras que poco después hubo entre indios y españoles por no cumplirse estas capitulaciones, porque la soberbia no consintió la restitución del reino a su dueño y causó el levantamiento general de los indios» (Garcilaso 1960; t. III: 89a). Así, según esta cita, es la «soberbia» española la que hace fracasar los intentos de hallar una solución pacífica. Y después son «la ira» y «la envidia»,

10 José de Acosta atribuye la idolatría de los indios, refiriéndose tanto a los peruanos, a las artes del Demonio, que para compensar su derrota por el cristianismo europeo «acometió las gentes más bárbaras y remotas» (Acosta 1986: 312). Sin embargo, también Acosta ve en la adoración de la deidad invisible Pachacamac «algún conocimiento de Dios» (Acosta 1986: 314).

11 Garcilaso se refiere a «las capitulaciones de paz y amistad» que se acordaron entre los españoles, prisioneros del Inca Titu Atauchi, y los indios. En ellas se proyectó la restitución del imperio a Manco Inca con la condición de que los indios aceptasen la religión cristiana. Obviamente Garcilaso, con la narración detallada de este episodio, quiere señalar la posibilidad —perdida— de una conversión pacífica de los indios al cristianismo. En cuanto al significado fundamental del episodio compárese Mazzotti 1996: 300 y ss.

de nuevo españolas, las que causan las guerras civiles por las cuales el Demonio intenta prolongar su imperio.<sup>12</sup>

A pesar de estas diferencias, también en el caso de Calderón el papel de los españoles da lugar a dudas. Si volvemos a la comparación de *La aurora en Copacabana* con *El mágico prodigioso* nos damos cuenta de que aun en vista de la resistencia del Demonio el Dios cristiano, por supuesto, podría muy bien prescindir de la ayuda de las armas humanas. En el contexto del imperio romano la lucha de los cristianos contra los paganos no puede valerse del poder de las armas, más bien se presenta como una lucha contra el poder temporal que se basa de manera exclusiva en la fe y en la misericordia de Dios. Todavía no existe en esta fase temprana del cristianismo la vinculación de la «ley mejor» con las «armas más poderosas» que constata Manco Inca en su discurso de despedida. La presentación de la Conquista como obra de la providencia divina hace —a través de la analogía de los textos— parecer superfluas las acciones de los Conquistadores. Por cierto, Calderón se esfuerza por hacer desaparecer la discrepancia entre el enjuiciamiento crítico de la Conquista, según los criterios humanos, y su significado teológico, que se manifiesta de manera tan dramática en la obra del Inca Garcilaso, pero, utilizando las estructuras del teatro religioso para el asunto de la Conquista, hace visible la alianza problemática entre el poder temporal y la fe.

### Bibliografía

- Acosta, José de (1986). *Historia natural y moral de las Indias*. Ed. de José Alcina Franch. Madrid. Historia 16.
- Beutler, Gisela (1998). «Pedro Calderón de la Barca: *La Aurora en Copacabana*». En: Manfred Tietz (ed.): *Texto e imagen en Calderón*. Stuttgart. Steiner: 63-74.
- Calderón de la Barca, Pedro (1994). *La aurora en Copacabana*. Ed. de Ezra S. Engling. London. Tamesis.

12 «Todas estas guerras ejerció el demonio sucesivamente por espacio de veinte y cinco años [...]. Por estos impedimentos no se predicó el Evangelio, como se predicara si no los hubiera [...]» (Garcilaso 1960; t. III: 89a-89b). Compárese el comentario de José Durand respecto a esta visión más bien fatalista que providencialista de la historia (Durand 1969: 41 y ss.).



- Camayd-Freixas, Erik (2002). «Enunciating Space. Locating Identity: Garcilaso de la Vega's *Comentarios reales de los Incas*». En: Santa Arias / Mariselle Meléndez (ed.): *Mapping Colonial Spanish America. Places and Commonplaces of Identity, Culture, and Experience*. Lewisburg. Bucknell University Press: 102-120.
- Casas, Bartolomé de las (1992). *Apologética historia sumaria*. En: *Obras completas*. Ed. de Vidal Abril Castelló. Tomos 6-8. Madrid. Alianza Editorial. Tomo 3.
- Cornejo-Polar, Antonio (1993). «El discurso de la armonía imposible. El Inca Garcilaso de la Vega: discurso y representación social». En: *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 19, 38 (Lima): 73-80.
- Durand, José (1969). «Garcilaso between the World of the Incas and that of Renaissance Concepts». En: *Diogenes* 43 (London): 21-45.
- Ginés de Sepúlveda, Juan (<sup>2</sup>1984). *Demócrates Segundo o de las justas causas de la guerra contra los indios*. Ed. de Angel Losada. Madrid. Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Garcilaso de la Vega, el Inca (1960-1965). *Historia general del Perú. Segunda parte de los Comentarios reales de los Incas*. En: Inca Garcilaso de la Vega: *Obras completas del Inca Garcilaso de la Vega*. Edición de Carmelo Sáenz de Santa María. 4 tomos, tomos 3-4. Madrid. Ed. Atlas (Biblioteca de Autores Españoles 132-135).
- López de Gómara, Francisco (1965-1966). *Historia general de las Indias*. Ed. de Pilar Guibelalde y Emiliano M. Aguilera. 2 tomos. Barcelona. Ed. Iberia.
- March, Kathleen N. (1983). «La visión de América en *La Aurora en Copacabana*». En: Luciano García Lorenzo (ed.): *Calderón: Actas del Congreso Internacional sobre Calderón y el teatro español del Siglo de Oro*. Madrid. Consejo Superior de Investigaciones Científicas: 511-518.
- Mazzotti, José Antonio (1996). *Coros Mestizos del Inca Garcilaso*. Lima. Fondo de Cultura Económica.
- Simson, Ingrid (2001). «Poder y amor en *La Aurora en Copacabana* de Calderón». En: Manfred Tietz (ed.): *Archivum Caldero-*

*nianum*, tomo 9, *Deseo, sexualidad y afectos en la obra de Calderón*. Stuttgart. Steiner: 167-179.

- Zamora, Margarita (1988). *Language, Authority, and Indigenous History in the Comentarios reales de los incas*. Cambridge. University Press.
- Zanelli, Carmela (1998). «The Virgin Mary and the Possibility of Conciliation of Distinctive Cultural Traditions in the *General History of Perú*». En: José Anadón (ed.): *Garcilaso Inca de la Vega. An American Humanist. A Tribute to José Durand*. Notre Dame, Indiana. University of Notre Dame: 59-70.
- Zárate, Agustín de (1995). *Historia del descubrimiento y conquista del Perú*. Ed. de Franklin Pease G.Y. y Teodoro Hampe Martínez. Lima. Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial.