

EL DESENCUENTRO EN CAJAMARCA

THE UNFORTUNATE ENCOUNTER AT CAJAMARCA

Julio Ortega
Brown University
julio_ortega@brown.edu

El 16 de noviembre de 1532 Atahualpa y Pizarro se encontraron en Cajamarca, pero más que un primer encuentro histórico tenemos que concluir que se trató, más bien, del primer desencuentro político entre España y el Tawantinsuyo inca. Los primeros gestos son ya los últimos: el padre Valverde le da al Inca un misal anunciándole la palabra de Dios, pero el Inca lo acerca al oído y no escucha voz alguna. Arroja el libro y los españoles cargan. El libro, la religión y la fuerza militar ocurren como una estrategia política en la escena de la violencia justificada como providencial. Pizarro y Atahualpa, sin embargo, tenían algo en común: ambos no sabían leer ni escribir. Aun si el Inca pudiese haber entendido los nudos de los quipus, y Pizarro las escenas de la pasión de Cristo, ignoraban la escritura; el Inca porque la suya era una cultura oral, aunque nutrida por los signos de la contabilidad y las deidades emblemáticas; y Pizarro porque era analfabeto. Pero incluso la lengua oral les separaba. El quechua es una lengua aglutinante que incorpora términos, tiempos y declinaciones, mientras que el español es analítico y separa los términos. Esa sintaxis se prolonga como la articulación del mundo en el lenguaje quechua, mientras que se subdivide en español. De allí que la comunicación entre ambos mundos sea la traducción. Felipillo, el traductor oficial de Pizarro, no hablaba quechua, y traducía, se dice, de paporreta. En todo caso, como indio nicaragüense debe haber hablado varias de las muchas lenguas en las islas de su comarca. Por lo demás, el español carece de un sistema de verificación y la autoridad de dicho se sostiene en el valor del emisor (“Porque lo digo yo”). Mientras que el quechua al afirmar debe declarar la fuente: lo vi, lo dicen, tal vez es así. Y lo hace con un sonido glótico, como otras lenguas.

Pero el desencuentro se prolonga cuando dos tiempos se confrontan. El tiempo lineal moderno, que trae Pizarro, exige gratificaciones hoy para saldar deudas de ayer y afirmar los riesgos del futuro. Este tiempo lineal es moderno, y postula que el bien mayor está en el futuro, relativiza el pasado y decide en el breve presente. El tiempo

inca es, ciertamente, tradicional: cíclico, circula como una espiral, de modo que lleva consigo su comienzo y su fin. A su modo, avanza dando la vuelta. No está inmobilizado: pero su circularidad lo hace más religioso y en conflicto con las promesas de lo moderno. En el tiempo lineal lo mejor está siempre por venir, porque el futuro será mejor que el pasado. En el tiempo cíclico el mundo da la vuelta, en lo que llamaba un “pachacuti,” o sea una vuelta sobre sí misma que hace la tierra. Pachacuti implica el fin de una era y el comienzo de otra, pero ese trance está signado por grandes catástrofes y parteaguas históricos. Este mesianismo es de orden tradicional y hasta sobrevive bajo el tiempo dominante, pero los 70 años de su duración promedio, pueden ser de sequías, guerras, plagas. Sólo que todos podemos contribuir a que no se demore.

Pero, por otro lado, también la concepción del espacio era diversa. En español el espacio moderno es incorporable por la agricultura o por la guerra. De la propiedad privada derivan nombres, oficios, clases y la urgencia de la expansión. Esta noción es compleja y autoritaria. Se basa en la reconquista española de los espacios árabes en el Sur de España. Incluso la idea de “hijo de algo” (hidalgo) proviene de la repartición de las tierras arábigas, cuyo sistema comunitario es reemplazado por la acumulación del fundo y la hacienda. Por lo demás, el espacio español está forjado por la noción de los metales preciosos, que bajo tierra se buscan y se mezclan, tratando de convertirse en oro. Para los indios, en cambio, el espacio es atributo de la madre tierra (la pacha), que potencia su fecundidad en las terrazas. El antropólogo rumano John Murra llamó “verticalidad” a este sistema de terrazas que podían potenciar varios pisos de cultivo, según los climas que cambian entre la costa y la altura de los Andes. Los españoles entendieron la fecundidad del sistema y no lo destruyeron. Más bien, documentaron las viviendas y mudanzas de los indígenas, que rotaban tiempos de siembra y cosecha, a distinta altura. Era un sistema de trabajo periódico que logró lo que alguien llamó “el socialismo inca,” esto es, un sistema de distribución que desterró el hambre. Irónicamente, en cuanto se instaló la República se instauró el sistema feudal de la hacienda, cuyo principio de acumulación fue bajo y nada social. Una hacienda que iba de la costa a los andes y alcanzaba la montaña selvática, era un desastre económico. Claro que la obsesión con el oro hizo creer a los indios, según narra Guamán Poma, que los españoles comían oro. Para ellos eran metales de valor decorativo.

Es estructurante la diferencia abismal entre el espacio como propiedad privada y el espacio como bien colectivo. Dos mundos recorrían el mismo espacio sólo que en sentido contrario. El espacio conquistado, de explotación, y el colectivo, de razón comunitaria, fueron desarticulados por la sintaxis cultural española, mientras que buscaban ser articulados por la sobrevivencia local. La concepción del espacio inca suponía la forma de un rectángulo básico conocido como “cancha” y el espacio que dentro de aquel se podría instaurar era llamado “cancha-cancha”. De modo que un espacio postulaba otro, al que contenía. Esta geometría era productiva pero también religiosa, porque sostenía lo alto y lo bajo, sus correspondencias de todo orden.

En estos encuentros desencontrados quizá el fenómeno de la lengua es más ilustrativo. El quechua gramaticalmente demanda una fuente de información. Uno tiene que decir, con un sonido glótico, yo lo vi, dicen que es así, o dicen y no importa. Aparentemente, una de estas referencias de verificación se ha perdido. En todo caso, si el espacio es articulatorio, y el lenguaje declara la veracidad de la información, se postula una gramática que es un mapa del lugar del sujeto en el mundo. El sujeto es local, tanto como es regional y, por ello, comunitario, de acuerdo a (1) los tiempos de la administración a cargo, (2) la racionalidad del trabajo, y (3) la pertenencia a un grupo incorporado por el imperio inca. El modelo es el desencuentro: hasta en *Los ríos profundos* (1958) de José María Arguedas el espacio del pueblo está dentro de una hacienda y los espacios públicos, como la iglesia y la escuela, son tributarios de los otros (la propiedad privada y la estatal). Esta lógica de espacios reclusos condenó a las poblaciones andinas a desplazamientos y migraciones. Rehicieron, de paso, la identidad de la ciudad. Y el lugar, usualmente marginal, del ciudadano. Sin embargo, el mercado es reapropiado por la cultura indígena, tanto como la misa, que en esta novela tiene la función de matar la peste. La reapropiación, sistema de salud en la crisis, hará que el quechua no sea destruido por el español, sino que, más bien, se vaya apoderando de los nuevos nombres, gracias a su carácter aglutinante. Dios, por ejemplo, nunca ha trabajado tanto como en quechua. Si para los soldados de Pizarro los dioses indígenas eran parte del repertorio del demonio, para los indígenas el panteón católico podía trabajar a favor de la buena cosecha. Esta hibridez no fue, claro, armónica, y mucho menos pacífica. Los recursos de sobrevivencia se convirtieron pronto en un orden excluido y desvalorado, al mismo tiempo que se diversificaba un “español andino,” que es casi una hipérbole, pero que, sobre todo, es un instrumental de trabajo.

Según los tratados de la razón imperial, la conquista pasaba por la prisión, juicio y muerte del rey nativo. La acusación más certera era la de conspiración. Entendida como una subversión contra el rey español, el acusado era definido como culpable. Atahualpa murió en el garrote vil, que es una muerte, digamos, más pronta y menos desacralizadora, porque mantiene el cuerpo íntegro. Túpac Amaru II, en cambio, sería descoyuntado por cuatro caballos en la plaza central del Cuzco. Notablemente, cuando Guamán Poma de Ayala da cuenta de la muerte de Atahualpa dibuja la ceremonia de una decapitación. Y reproduce el esquema en su dibujo de la muerte del sobrino del inca, Túpac Amaru II. Guamán Poma, contrariamente a lo que la crítica ha establecido, conocía mucho mejor de lo que creíamos las fuentes españolas de su tiempo. Como buen letrado quechua, mientras escribía buscaba leer las novedades bibliográficas; cita varias de ellas y es verosímil que conociera otras. De modo que su representación de la muerte de Atahualpa sólo puede ser entendida como una alegoría política: el imperio mismo es decapitado. El cuerpo simbólico del imperio quechua, como ocurre en las elegías a la muerte del Inca, ha perdido su integridad. El sol negro, el sol cuello cortado, se restituye, sin embargo, en el mito de Inkarrí, documentado por José

María Arguedas y otros antropólogos. Las varias versiones coinciden en contar que la cabeza de Inkarrí (Inca Rey) está enterrada en el Cuzco y está creciendo. Cuando el cuerpo se complete, se levantará de la tierra. Los pájaros en la costa, dicen, cantan el regreso del héroe. Las aguas de los ríos, dicen otras versiones campesinas, arden anunciando su vuelta. En un lamento traducido por Arguedas (“Elegía a la muerte del Inca Atahualpa”) se pregunta: “¿Qué arco iris este negro arco iris que se alza?”. La alusión es a la decapitación del cuerpo político de la nación. La metáfora anuncia el largo día del luto.

Tampoco todos los españoles aprobaron la muerte de Atahualpa. Es notable la serie de historias, recuentos y juicios que los cronistas, incluso testigos, escribieron sobre el acontecimiento. Gómara concluye que no es causa suficiente para haber matado al Inca. Los indios, aduce, no conocían la Escritura, no podían ser castigados porque el Inca arrojara el breviario. Por su lado, el Inca Garcilaso de la Vega, después de todo un humanista, esto es, un intelectual buscando forjar una opción de centro, más civil, hace una crítica de la violencia. Y dice que el culpable de la misma es Filipillo, porque hizo una mala traducción. No puede Garcilaso aceptar la arbitrariedad de la violencia y la atribuye a la mala comunicación. De otro modo, quizá busca no ser, como mestizo, el producto de un crimen. Pero no se trata de posicionamientos a favor o en contra, sino del procesamiento de la violencia y, no menos importante, del posicionamiento del cronista. Al responder, y de ese modo resolver, el costo histórico de la conquista, los letrados e intelectuales del momento buscan articular un sentido proyectivo; esto es, buscan resolver la tragedia desde su lugar en el futuro. Contra esa melancolía histórica batallará José María Arguedas, dejando la vida en el debate.

Ahora bien, no seríamos fieles al pensamiento latinoamericano que nace de la tragedia de las varias conquistas a lo ancho de la modernidad temprana, si no siguiéramos su traza rearticulatoria. Si repasamos las versiones que del Nuevo Mundo se elaboran (Shakespeare, Montaigne, Lope de Vega, Cervantes) veremos que la discordia de la historia (esa ruptura de lo inteligible) es el otro lado de la violencia de la conquista, disputada en Salamanca por De las Casas. La pregunta que subyace a las protestaciones contra Sepúlveda, al exotismo que informa el *Caliban* y al relativismo que alienta en los ensayos de Montaigne sobre las Indias, es sobre el lugar de la diferencia americana en los repertorios de saberes del Humanismo y sus puestas al día por las otras orillas de la historicidad. Lo decisivo no es la convicción crítica que esos forjadores del juicio moderno nos proponen, sino la pregunta irresuelta por el lugar que decidamos para esa tradición. En la crítica cultural y en la historiografía de los márgenes, el Nuevo Mundo y su exotismo, desafío y enigma han sido resueltos con el fácil dualismo del esclavo y el amo, con la mecánica dialéctica de vencedores y vencidos, culpables y justos, y con el antagonismo elemental de buenos y malos, de inocentes y culpables. La cruda crítica antagónica se nos ha hecho reduccionista y, como bien adelantó Howard Hall, debemos superar el reduccionismo del esquema

dialéctico, porque la cultura popular es el tercio excluido, que promedia entre el raciocinio oposicional forjando un nuevo espacio de significación. Si Calibán hubiese aprendido el lenguaje solo para maldecir, sería escasa ganancia. Más importante es que aprenda a nombrar a las plantas y frutos de la Isla, con lo cual deja ésta de ser la Isla de Próspero para convertirse en la Isla de Calibán.

No se trata, por eso, de elegir entre José María Arguedas y Mario Vargas Llosa para hacerlos trabajar cada uno en su espacio desencadenante y, si cabe, articularlos al flujo de respuestas de la cultura popular, que se nutre de la parodia de las verdades autorizadas. Por lo demás, si la precariedad de la vida cotidiana, hoy como ayer, motiva como observó Guamán Poma, la cólera y la risa (hay tanto dolor, dijo, que es cosa de reír), la literatura que trabaja contra la violencia y la opresión de todo orden y sobre todo sujeto, es nuestro último instrumento (más allá de la autoridad de las ciencias sociales y la economía) para leer el Infierno social que ha reemplazado a la comunidad en estos territorios de materias primas y modernización colonial. El Infierno, lo sabemos, es lo que no podemos procesar porque la violencia de su lenguaje roto excede el control del habla y prolonga la penuria de su inteligibilidad. La literatura, el relato de su propia red de lectura, es el último instrumento que tenemos para procesar esa información contraria y destructiva. *Pedro Páramo* es una impecable lectura de la condena infernal de los hijos, tanto como *Montaceros* de Cronwell Jara lee los extramuros de la deshumanización para instaurar, al centro del desamparo, un lenguaje que cruce el laberinto del extravío de lo humano.

Guamán Poma de Ayala comprendió mejor que nadie que la narrativa era el hilo de la trama que, articulada, sostendría al Sujeto como lector de su propia redención. Para ello con la elocuencia rebajadora que Bajtín había previsto para la carnavalización del orden dominante, diversifica el Yo narrativo en varias instancias del relato: el Yo cronista utiliza el discurso de la historia para un Tú lector que asume el papel de la verificación y refrenda el relato; el Yo indígena, en cambio, es el hablante étnico que provee a los suyos de una memoria colectiva como reserva cultural; el Yo dibujante, por su lado, hace visible personajes y funciones, para “ciegos,” dice él, para quienes no saben leer, escenificación en la cual el autor se incluye como testigo de su propio peregrinaje en el discurso (gesto que evoca a Dante en su lengua toscana haciendo el peregrinaje entre los muros de su ciudad); el Yo reformista escribe contra la violencia una carta al Rey denunciando la colonia y rescatando los saberes propios, con lo cual persigue la reforma política y la autonomía regional; y, en fin, está el Yo itinerante, el sabio curioso que recoge el testimonio de la pluralidad nativa, y demanda justicia al Rey. Se le muere Felipe II en el camino y tiene que actualizar a su interlocutor, Felipe III. Pero esta carnavalización de la autoría, no sólo va más allá de la dialéctica, más allá del dualismo, entre instancias terciarias y estrategias de astucia cultural (“Indio cazarro” llamó Porras al autor), sino que escuchamos su risa no sólo ante el absurdo (hay tanto dolor que es cosa de llorar, insiste) sino ante la comedia social de las clases

nuevas que repiten a los amos sin pudor. La *Corónica* de Guamán es, así, una Máquina de la alteridad cultural: todo lo que nombra tiene en la página su primer territorio de legitimidad. ¿Se puede pedir algo más de la literatura?

De modo que el espacio de cotejo, hibridez y crítica es un trayecto transatlántico entre varios lugares de enunciación y otros tantos espacios de interlocución. El suyo es un proyecto de emancipación a partir del relato, del acto de narrar lo que somos, escarnecidamente, y lo que podríamos ser, dialógicamente.

Como todos nuestros autores mayores en la *Corónica* de Guamán se adelanta el dialogismo de la interconectividad de los sistemas de información, los protocolos de los saberes instrumentales y las prácticas de la reapropiación de todo aquello que alimente el circuito de nuestra hechura comunicativa. Ese trabajo de recuperar y proponer lo similar en lo opuesto, tiene en estas crónicas del tiempo de penuria, de la reforma por hacerse, y de la hibridez celebratoria, su biblioteca adelantada, esto es, la forma de las sumas del porvenir.