

**Zeitschrift:** Versants : revue suisse des littératures romanes = Rivista svizzera delle letterature romanze = Revista suiza de literaturas románicas  
**Herausgeber:** Collegium Romanicum (Association des romanistes suisses)  
**Band:** 22 (1992)  
  
**Artikel:** El traductor, entre el uno y el otro  
**Autor:** Ramírez, Pedro  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-261369>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 13.12.2025

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

## EL TRADUCTOR, ENTRE EL UNO Y EL OTRO

En las conocidas ilustraciones de códices antiguos que narran la conquista de México llama la atención la escena en que doña Marina, la Malinche, aparece entre Cortés y Moctezuma. El traductor, entre el uno y el otro. ¿En qué consiste este *inter-esse* definido por un *inter*, un *entre*? Con previsora deferencia hacia futuros semiólogos, el dibujante ha situado a la Malinche en la posición central, la propia del intermedio. Pero, aun pasando por alto el engorroso detalle de que los tres personajes estén en actitud de hablar y no de escuchar, el trabajo del traductor, intérprete, lengua, faraute o trujamán nunca o casi nunca fue tan sencillo, durante los años del descubrimiento y la conquista, como parece sugerir la ingenuidad de aquella ilustración.

En primer lugar, por la multitud de lenguajes hablados por los indios en todo el continente americano (México y el Perú valdrán hasta cierto punto como excepciones). Si el uno, el conquistador español, es unilingüe castellano, el otro, el indio, vive en un mundo babélico, donde

como la malicia de los humanos sea tan grande y el mundo lleno dellos y della, de pensar es que esta gente infiel, y en quien el demonio ha seído señor por tantos siglos, les haya enseñado con el tiempo, gozando de tantas ánimas, esas diversidades de lenguajes, hallando aparejo tan manifiesto e abierto para los engañar<sup>1</sup>.

A esta multiplicidad de lenguas, que Gonzalo Fernández de Oviedo atribuye a causa diabólica, se debe la frecuente necesidad de traducciones encadenadas, que no siempre funcionan con la eficiencia del dúo Malinche-Jerónimo de Aguilar.

En segundo lugar, los mensajes que deben traducirse rebasan a menudo las simples cuestiones de alimentación, orientación geográfica, minería aurífera o pesquerías de perlas,

para elevarse a nociones teológicas, canónicas, jurídicas o políticas, que no solo superan la capacidad del traductor, sino también la facultad de comprensión por parte del otro. El contenido del *requerimiento*, texto legal que conmina ultimativamente a la conversión al cristianismo y al sometimiento a la corona de Castilla, y que por disposición real sirve de prólogo a toda relación entre el uno y el otro, incluye nociones como la Trinidad, la Creación, la Historia de la humanidad, el Cristianismo, el Papado, la Monarquía y el vasallaje. Tales nociones son a priori intraducibles, mientras la impermeabilidad cultural entre el uno y el otro no se resuelva por un largo proceso de enseñanza y aprendizaje recíprocos.

En tercer lugar, el traductor del descubrimiento y de la conquista no suele ser un español letrado, sino un indio que desconoce la escritura y que tendrá que aprender la lengua de Castilla en condiciones de destierro o cautividad (y cuando excepcionalmente es un español el intérprete, su aprendizaje de una lengua india tendrá lugar en las mismas condiciones, como nos muestran las historias de Aguilar y de Ortiz).

En cuarto lugar, la misión forzada que desempeñará el traductor indio lo va a enemistar con su propio pueblo. No es de extrañar que estos intérpretes, entre el uno y el otro, se hallen en la tierra de nadie del colaboracionista. Despreciados por el uno (como lo ilustra ya el diminutivo despectivo con que el español suele bautizarlos: Julianillo, Melchorejo, Martinillo, etc.) y odiados por el otro, lo corriente es que piensen más en huir que en perfeccionar sus nociones gramaticales. Por lo común el español no espera de ellos la simple traducción de una lengua a otra, sino que les exige una labor de persuasión y, dado el caso, de espionaje y delación de posibles sublevaciones. La perfidia del conquistador sabe forzar su lealtad obligándolos a renegar de su pueblo, como parece haberlo hecho Hernando de Soto en la Florida:

Y para que los indios intérpretes, y otros que en el ejército había de servicio llevados de las provincias que atrás habían dejado, metiesen prendas y se enemistasen con los demás indios de la tierra y no osasen adelante huir de los españoles, les mandaban que los flechasen y los ayudasen a matar, y así lo hicieron<sup>2</sup>.

Es lógico que esta labor del traductor acarree pocas gratificaciones y muchos sinsabores. La tragedia del traductor indio no suele merecer la atención de los cronistas españoles. Ni siquiera su trabajo «profesional» despierta mucho interés: si se recuerda a doña Marina, es más por su linaje, por sus prendas personales o sus amores con Cortés que por sus buenas traducciones del nahuatl al maya y del maya al nahuatl. Si no se olvida a Felipillo, más es por sus sucesivas y supuestas traiciones a Atahualpa y a Almagro y por su desastrado final, hecho cuartos y expuesto en los caminos, que por su interpretación del diálogo entre un fraile y un Inca en Caxamarca.

A este episodio de la captura de Atahualpa por Pizarro en Caxamarca, seguida del procesamiento y ejecución del indio, relatado por una larga serie de cronistas, vamos a dedicar en lo sucesivo nuestra atención.

Las líneas maestras de la escena son conocidas. Pizarro aguarda a Atahualpa en Caxamarca para entrevistarse con él. El extremeño ha preparado minuciosamente la táctica de su aventurado golpe de mano: su minúscula artillería, cuya pieza más eficaz es el tirillo de Pedro de Candía, y sus escasos contingentes de caballería e infantería, ocultos en diversos puntos de la plaza, intervendrán de modo fulminante, por sorpresa, una vez que el misionero fray Vicente de Valverde haya comunicado al Inca Atahualpa los términos del requerimiento de rigor. Tras la respuesta de Atahualpa, que no puede ser sino negativa, Pizarro y los suyos entrarán en acción apresando al indio, aterrorizando a sus guerreros con el estruendo de la pólvora y el galope de los caballos, e impidiendo cualquier reacción eficaz del numeroso ejército indio. Según todos los relatos de los cronistas, las cosas se desarrollaron tal como las había previsto el plan de Pizarro.

La intervención de uno o varios traductores en esta escena, como en las subsiguientes del proceso contra Atahualpa, merece un pequeño inventario, que no pretendemos exhaustivo y que no sigue el orden cronológico de la redacción o publicación de las crónicas, sino el crescendo más o menos titubeante del protagonismo concedido por el historiador al intérprete. Prescindimos de algunas crónicas demasiado lacónicas en este contexto (Pedro Sarmiento de



Gamboa, José de Acosta), que no aportarían ningún dato de interés.

Pascual de Andagoya<sup>3</sup> no menciona a ningún traductor en la escena de la captura:

Fray Vicente de Valverde [...] salió a rescibir al Atabalica con un breviario en las manos, diciéndole algunas cosas del poder de Dios, atrayéndole a la paz; el cual tomó el libro en las manos y lo arrojó entre la gente, respondiendo que por qué habían sido osados de entrar en su casa a aposentarse.

Como se ve, el diálogo parece discurrir como entre personas de una misma lengua. Tampoco en el proceso hace Andagoya referencia a traductores. Se limita a mencionar a algunos indios testigos, «indios echadizos, de los que estaban mal con el Atabalica, que testificaron que tenía ejército sobre ellos para los matar».

Francisco de Xerez<sup>4</sup> presenta a fray Vicente en compañía de «un faraute» innominado. Con ayuda de éste tiene lugar toda la conversación con Atahualpa, a cuyo final el indio echa por tierra «la Sagrada Escritura» que empuñaba el fraile. Este autor tampoco habla de traductor alguno en el relato del proceso contra Atahualpa.

Diego de Trujillo<sup>5</sup> menciona a un traductor anónimo en la plaza de Caxamarca. Con soldadesco estilo crea una pequeña antología de anacolutos:

Y entonces, con la lengua, salió a hablarle fray Vicente de Valverde y procuró darle a entender al efecto que veníamos, y que por mandato del Papa, un hijo que tenía, Capitán de la Cristiandad, que era el Emperador nuestro señor. Y hablando con él palabras del Santo Evangelio...

Sigue un breve y entrecortado diálogo, tras el cual se alude al gesto de Atahualpa arrojando el breviario «como un tiro de herrón de allí». El proceso y la muerte de Atahualpa se narran en dos líneas, sin mención de traductores.

Para relatar la prisión de Atahualpa, Gonzalo Fernández de Oviedo copia literalmente el texto citado de Francisco de Xerez, aunque por su parte contará luego detenidamente el trágico fin del intérprete Felipillo<sup>6</sup>, de quien afirma que «fue de tal ingenio, que además de hablar y entender muy bien la

lengua castellana, sabía distinguir e conocer qué cosa era ánima vegetativa, e sensitiva e la racional».

Aunque Francisco López de Gómara<sup>7</sup> haya hecho mención de dos traductores, «Filipillo y su compañero Francisquillo, que eran de allí y sabían español», y diga que estos dos personajes ayudaron a Pizarro en las entrevistas preparatorias para el encuentro de Caxamarca, la escena entre Atahualpa y fray Vicente se narrará sin alusión a intérprete alguno. En cambio, el cronista subraya el papel de Filipillo en el proceso contra el Inca. El lengua habría urdido la muerte de Atahualpa al enamorarse de una de sus mujeres, «por casar con ella si él muría». Por ello el proceso siguió su curso fatal, por «maldad de Filipillo, que declaraba los dichos de los indios que por testigos tomaban, como se le antojaba, no habiendo español que lo mirase ni entendiese».

Agustín de Zárate<sup>8</sup> refiere todo el diálogo entre fray Vicente y Atahualpa sin mencionar a intérprete alguno, pero al exponer el juicio contra el Inca recrimina también su desleal conducta a Filipillo,

que había venido con el Gobernador (sc. Pizarro) a Castilla; el cual dijo que Atabaliba quería matar a todos los españoles secretamente... Y como las averiguaciones que sobre esto se hicieron eran por lengua del mismo Filipillo, interpretaba lo que quería, conforme a su intención.

Este cronista recoge también la sospecha de que Filipillo tuviera amores con una de las mujeres de Atahualpa, aunque no descarta que el móvil principal del proceso contra el Inca hubiese sido la codicia de Almagro y los suyos.

Pedro Gutiérrez de Santa Clara<sup>9</sup> presenta como intérpretes de Pizarro a Filipillo y Francisquillo, que habrían aprendido castellano en España. No especifica cuál de ellos tradujo el diálogo entre fray Vicente y Atahualpa, pero sí destaca la malévola intervención de ambos en el proceso: «Francisquillo fue muy malo y Filipillo fue peor y malísimo». Toda la causa «se interpretó mal», concluye, «por los negros amores de Filipillo y Francisquillo».

Pedro Pizarro<sup>10</sup> introduce a un nuevo personaje. El lengua que interpreta la conversación entre el misionero y el Inca es «don Martinillo», discrepancia de nombre que no puede

deberse a confusión, porque se repite varias veces. No olvidemos tampoco que Pizarro el cronista, pariente del Gobernador, estaba presente en los hechos de Caxamarca. En cambio, olvidando a Martinillo, al hablar del proceso asegura que, por los consabidos amoríos, «atravesóse un demonio de una lengua que se decía Felipillo, uno de los muchachos que el marqués (sc. Francisco Pizarro) había llevado a España». También aquí el traductor, trastornando las palabras, «ayudaba con sus retruecos» a Almagro y a todos los que exigían la muerte del Inca.

Pedro Cieza de León<sup>11</sup> presenta a Felipillo como acompañante de Valverde en su embajada a Atahualpa. Este «entendió bien con el intérprete todo lo que fray Vicente de Valverde le decía». Cieza no deja de subrayar después la perfidia del enamorado Felipillo, quien se mostrará traidor a Atahualpa y más tarde a Almagro.

Por último, Martín de Murúa<sup>12</sup> llama Felipillo y Martín a los dos indios lenguas que Pizarro traía consigo, y pretende que Atahualpa los recibió muy bien y los regaló «con mucho amor y humanidad». Del mensaje de Valverde, traducido por Felipillo, dice solo que le parece inadecuado para «un entendimiento bárbaro e inculto» como el de Atahualpa.

Hay otras discrepancias de detalle en las diversas relaciones de los hechos de Caxamarca. No vamos a inventariarlas. Digamos solamente que fray Vicente acude a la entrevista, para unos, con la Biblia y la cruz, para otros con el Evangelio en la mano, para otros empuñando el Breviario<sup>13</sup>, y que las reacciones atribuidas a Atahualpa oscilan entre el desprecio incomprensivo, la respuesta altanera y el ultraje a los símbolos de la religión cristiana: el Inca hojea el libro, le arranca hojas, lo aplica al oído para escuchar lo que dice, y para escándalo del misionero lo deja caer al suelo o lo arroja de sí a gran distancia.

Lo que queda fuera de duda es que Atahualpa ha recibido en regla el ultimatum del requerimiento, que le ha sido debidamente traducido por Felipillo u otro lengua bien capacitado para ello, y que el indio ha rechazado inequívocamente la invitación de Pizarro a la conversión y al vasallaje.

Por lo que se refiere al relativo protagonismo del traductor, parece regir en este episodio de la conquista americana

una norma empírica que sigue vigente en la actualidad: si la traducción se da por buena, el traductor cae en el olvido. De ahí que la mayoría de los cronistas ignoren la presencia de Felipillo o de sus colegas en el diálogo entre fray Vicente y Atahualpa, mientras que los mismos historiadores insisten en la intervención del intérprete en el proceso contra el Inca, porque la traducción, deliberadamente falseada, conduce al desastre, la muerte de Atahualpa, que fue «la más mala hazaña que los españoles han hecho en todo este imperio de Indias», según declara Cieza de León<sup>14</sup>. La ausencia de problemas de traducción subraya pues, por una parte, la legalidad de la acción militar de Pizarro tras el rechazo de su requerimiento. Por otra parte, la injusta muerte de Atahualpa se podrá achacar, no a la crueldad de Pizarro o a la codicia de Almagro, sino a la maldad de un traductor indio.

En medio de este concierto de cronistas se levanta una voz discordante. Garcilaso de la Vega, aunque en la *Primera parte de los Comentarios reales*<sup>15</sup> aduce algunos de los cronistas mencionados (Cieza, Zárate, Gómara, Acosta), ofrece un relato distinto y mucho más pormenorizado de los hechos de la plaza de Caxamarca y del juicio contra Atahualpa, a la vez que reprocha a aquellos cronistas una grave falta de veracidad.

Ante todo, Garcilaso presta máxima atención a los textos mismos del mensaje de requerimiento y de la respuesta de Atahualpa, que los demás cronistas habían citado muy abreviadamente. Lo que leemos en los *Comentarios reales* sería, si hemos de creer a su autor, el tenor completo de la conversación. Es más, Garcilaso no se contenta con la reproducción íntegra del texto, sino que va a analizar a fondo los problemas de su traducción.

El mensaje de fray Vicente de Valverde se nos ofrece como una elegante oración, tan dilatada como densa de contenido. Valga, para ilustrarlo, el párrafo que sigue al exordio<sup>16</sup>:

Primeramente, que Dios Trino y Uno crió el cielo y la tierra y todas las cosas que hay en el mundo. El cual da los premios de la vida eterna a los buenos y castiga a los malos con pena perpetua. Este

Dios al principio del mundo crió al hombre del polvo de la tierra y le dio espíritu de vida que nosotros llamamos ánima, la cual hizo Dios a su imagen y semejanza. Por lo cual todo hombre consta de cuerpo y ánima racional.

Toda la primera parte del mensaje constituye una exposición floreada del credo cristiano (Creación de Adán, pecado original, Encarnación del Hijo de Dios, Virginidad de María, Redención, Muerte, Resurrección y Ascensión de Cristo a los cielos, institución del Papado). La ampulosa exposición permite inferir que fray Vicente sería doctísimo en Teología y totalmente inepto en didáctica.

La segunda parte de ese discurso desciende a la realidad histórica del momento: la concesión papal del derecho de conquista de la tierra peruana a Carlos V, su obligación misionera, el nombramiento de Pizarro como lugarteniente real para establecer la alianza, el vasallaje y el sistema tributario, la exigencia de renuncia de Atahualpa al reino; la obediencia al Papa, conversión al Cristianismo, abjuración de la idolatría, y el ultimatum final con la amenaza de guerra a sangre y fuego, todo ello exornado con la alusión bíblica al Faraón, que por designio divino pereció con toda su hueste en el «mar Bermejo».

La respuesta de Atahualpa, tan prolija como el discurso anterior y de construcción retórica no menos admirable, comienza con una implacable crítica a la traducción hecha por Felipillo y formula una serie de preguntas, en demanda de aclaración tanto de las proposiciones dogmáticas como de las cuestiones políticas suscitadas por las palabras de Valverde. Pero el estruendo de las armas españolas interrumpe la conversación, sin que fray Vicente haya tenido ocasión de dar a Atahualpa las precisiones solicitadas, y desde luego sin que el Inca haya dado una respuesta, positiva o negativa, al requerimiento. Por consiguiente, en la versión de Garcilaso, la acción militar española habría sido ilegal.

La calificación que merece Felipillo a Garcilaso es diametralmente opuesta a la que hemos podido constatar en algunas de las crónicas citadas. Nuestro autor afirma<sup>17</sup> que «Felipe, indio trujamán y faraute de aquel auto», natural de la isla Puna, mozo de apenas 22 años, conocía tan mal la lengua general del Cuzco como la española. Los rudimentos de



la lengua general los habría adquirido no en el Cuzco, sino en Túmbez, de los indios que allí la hablan corrupta y bárbaramente, como extranjeros. El castellano tampoco lo habría aprendido en España (en lo cual discrepa Garcilaso de los cronistas que mencionaban su estancia de dos o tres años en la metrópoli, acompañando a Pizarro), sino en su misma tierra, sin maestro, oyendo hablar a los españoles, en especial a los soldados bisoños de los del «voto a tal, juro a tal» y otras expresiones peores. Su conocimiento del catecismo era prácticamente nulo, a pesar de haber sido bautizado, porque no había recibido ninguna enseñanza religiosa. «Tal y tan aventajado fue el primer intérprete que tuvo el Perú», concluye Garcilaso su lastimoso retrato de Felipillo. Con estas condiciones, nada tiene de raro que no entendiera lo que interpretaba, y que «por decir Dios, Trino y Uno», dijera «Dios tres y uno son cuatro».

Ahora bien, la censura garcilasiana no se ensaña con el faraute, porque la verdadera dificultad no radicaba en la impericia personal de Felipillo, sino en el hecho más profundo de la impermeabilidad cultural a que aludíamos. En el momento de la prisión de Atahualpa, e incluso cuando Garcilaso estaba escribiendo sus *Comentarios*, la lengua del Cuzco carecía de los vocablos correspondientes a los españoles «Trinidad, Trino y Uno, Persona, Espíritu Santo, Fe, Gracia, Iglesia, Sacramentos» y otras palabras semejantes.

De esta impermeabilidad cultural se había percatado Garcilaso en sus años de estancia en el Cuzco: salvo dos excepciones, los indios compañeros de nuestro autor no hablaban español, y aunque entendieran la lengua de Castilla le pedían que les dijera «en indio» los recaudos de alguna importancia. En su edad madura, cuando está redactando su obra histórica, Garcilaso puede comprobar que las incompatibilidades de lenguaje tampoco se han subsanado a ochenta años de distancia de la entrevista de Caxamarca. Un «Confesionario» que le ha remitido su viejo amigo el P. Diego de Alcobaza, redactado en tres lenguas, española, general del Cuzco y aymara, se contenta con «indianizar» los términos españoles de difícil traducción: «¿Eres cristiano bautizado?» se traduce por *¿Cristiano batizascachucanqui?*, donde, comenta Garcilaso, no hay más que una dicción en indio, que es el



verbo *canqui*, correspondiente a «eres». Del mismo libro piadoso entresaca nuestro autor toda una serie de nombres castellanos incluidos sin traducción en los textos indios: Dios, Jesucristo, Nuestra Señora, imagen, cruz, sacerdote, domingo, fiesta, religión, iglesia, penitencia, comulgar, rezar, ayunar, casado, soltero, amancebado, etc. Aunque muchos de estos vocablos habrían tenido su correspondencia en la lengua india, se prefirió el uso de la palabra española, para que las dicciones indias no evocaran a los usuarios del «Confesionario» las viejas supersticiones que llevaban asociadas.

Por todo ello Garcilaso estima que ni los españoles, ni el padre Valverde, ni el indio Felipillo pueden considerarse culpables de la mala traducción. Ciertamente, el intérprete no entendía lo que decía, pero la lengua india tampoco era capaz de expresar el contenido del mensaje español. En otras palabras, la traducción habría sido de todos modos inadecuada, aunque Felipillo hubiese conocido el español y la doctrina cristiana como le atestiguaban otros cronistas.

Ello no empuja que la imagen de Felipillo trazada por Garcilaso nos manifieste, *via negationis*, el ideal del buen traductor. Felipillo es caricatura del buen profesional, es, mejor dicho, la imagen de éste en negativo. Su memoria es flaca y no le permite retener el texto completo propuesto para la traducción, hasta tal punto que Atahualpa se percata del problema y adapta su discurso a la capacidad retentiva del intérprete, diciéndolo «a pedazos». Por contraste, el traductor ideal dispone de una capacidad retentiva y evocativa suficiente para hacer frente a los requisitos de la traducción sucesiva o simultánea. Felipillo no domina la lengua del Cuzco ni la española. Por contraste, el buen traductor entiende y habla con fluidez la lengua de partida y la de llegada del mensaje a traducir. Felipillo desconoce los misterios de la fe cristiana. Por contraste, el traductor ideal conoce no solo las lenguas, sino también las materias de que se trata en una entrevista. En definitiva, Felipillo es una contrafigura. Su contraste no lo diseñará Garcilaso en los *Comentarios*, sino en las páginas de *La Florida del Inca* que hacen referencia al traductor español Juan Ortiz.

El lector crítico se plantea necesariamente la cuestión de la credibilidad del relato garcilasiano. En muchos puntos resulta precaria la verosimilitud de una crónica regulada por una concepción artística de la historia que parece sacrificar lo que nuestra concepción de la historiografía sitúa en primer plano, la objetividad científica basada en la fidelidad a los documentos. A menudo sospechamos que Garcilaso otorga excesiva beligerancia a la fantasía creadora en la confección de sus *Comentarios reales*. Episodios como el del naufragio de Pedro Serrano<sup>18</sup> o la anécdota de los dos indios y sus diez melones<sup>19</sup> muestran hasta qué punto la historia garcilasiana prefigura o fundamenta la ficción narrativa de Daniel Defoe o de Ricardo Palma. En la entrevista de Caxamarca, la perfección retórica de los dos discursos sugiere más bien una imitación de modelos clásicos que una transcripción de documentos contemporáneos. En el proceso contra Atahualpa, las pintorescas intervenciones de algunos testigos, como la del capitán indio Quespe<sup>20</sup>, vuelven a remitirnos a la picaresca de las *Tradiciones peruanas*.

Por justificados que estén tales reparos, hay que conceder que Garcilaso procura siempre jerarquizar la relevancia histórica de sus relatos, y cuando la narración se explaya por aménidades anecdóticas él es el primero en advertirnos que «como me lo contaron te lo cuento», según observó certeramente José Juan Arrom<sup>21</sup>. Ahora bien, los hechos de Caxamarca y la pasión y muerte de Atahualpa ya no son incisos anecdóticos sin importancia: son acontecimientos centrales de la historia peruana, que marcan el fin del Incanato y el comienzo de la dominación española. Si de tales hechos Garcilaso nos da una versión sustancialmente discrepante de la que hemos visto en las crónicas españolas, deberá justificarlo apelando a motivos mucho más poderosos que los meramente estéticos, con una base documental fehaciente a la que acaso los demás historiadores no tuvieron acceso.

Así es, en efecto. Como tantos episodios de sus *Comentarios reales*, el relato de Caxamarca se funda en una particular obra histórica que ha llegado a sus manos en estado fragmentario: es la crónica del Imperio incaico, escrita en «elegantísimo latín», del jesuita chachapoyano Blas Valera. El destino de este manuscrito queda relatado al comienzo de los *Comen-*

*tarios*<sup>22</sup>. Parcialmente destruido durante el saqueo de Cádiz por los ingleses en 1596, sus «reliquias» más o menos legibles pasaron a poder de Garcilaso por mediación del jesuita sevillano Pedro Maldonado de Saavedra, que en 1600 enseñaba Sagrada Escritura en Córdoba. Garcilaso hace uso generoso de esta historia, traduciéndola al castellano. En los *Comentarios* hay testimonios constantes de la admiración de Garcilaso por el P. Valera, «gran escudriñador que fue de las cosas de los Incas»<sup>23</sup>, a quien se debe todo crédito por haber nacido en los confines de Caxamarca, por hablar tanto español como la lengua general del Cuzco, por ser hijo de uno de los conquistadores que se hallaron en la prisión de Atahualpa, y porque «residió muchos años en el Perú y salió de él más de treinta años después que yo»<sup>24</sup>.

El manuscrito latino del P. Valera es, según Garcilaso, la fuente directa de que se ha servido para transmitir el texto completo de la oración o plática que el P. fray Vicente de Valverde hizo al «rey» Atahualpa. Blas Valera la vio en Trujillo cuando estudiaba latinidad, escrita de mano del mismo fray Vicente. La había poseído uno de los conquistadores, Diego de Olivares, y a la muerte de éste pasó a poder de un yerno suyo. Blas Valera «la leyó muchas veces y la tomó de memoria»<sup>25</sup>. Garcilaso se limitará a restituirla del latín al castellano, en que había sido pronunciada.

En lo tocante a la respuesta de Atahualpa, de la narración garcilasiana no se desprende con claridad hasta qué punto el texto es tributario de los manuscritos valerianos. Lo que sí resulta evidente es que la tradición de dicha respuesta siguió, como era lógico, otros caminos que el discurso del P. Valverde. Atahualpa contestó al misionero en lengua india, aunque no lo hizo en el lenguaje general del Cuzco. Escarmenado por la torpeza del intérprete,

habló en el lenguaje de Chinchasuyu, el cual entendía mejor el faraute por ser más común en aquellas provincias que no el del Cozco; y por esta causa pudo Felipe entender mejor la intención y las razones del Inca y declararlas, aunque bárbaramente<sup>26</sup>.

Por tanto, el P. Valverde pudo hacerse cargo, siquiera aproximadamente, de las palabras de Atahualpa. Por su

parte nuestro autor pretende transcribirlas literalmente, por lo cual añade:

Luego que las hubo dicho mandaron a los contadores, que son los que tienen cargo de los ñudos, que las asentasen y pusiesen en su tradición.

A esta tradición india se remite Garcilaso, apoyada además por los relatos que él y el P. Valera pudieron escuchar de boca de los conquistadores que se hallaron en aquella jornada. El valor de estos testimonios españoles quedaba, desde luego, muy relativizado por cuanto necesariamente debían fundarse en la balbuceante traducción de Felipillo, de la lengua del Chinchasuyu al castellano. Pero los «ñudos» de los indios de Caxamarca, es decir, los *quipus* de los contadores o *quipucamayus*, constituían ya una documentación más fidedigna. Garcilaso, que en su adolescencia había «leído» él mismo los *quipus* de cuentas tributarias indias en casa de su padre, sabe, desde luego, que los *quipus* no podían contener íntegro el texto de un parlamento: «el ñudo dice el número, mas no la palabra», «las palabras del razonamiento ni otro suceso historial no podían decirlo por los ñudos», aclara en los capítulos sobre este refinado sistema aritmético y mnemotécnico de los Incas<sup>27</sup>. Pero para la fijación del texto hablado o para los relatos de hazañas, el dato numérico del *quipu* se completaba por tres vías de memorización:

—las cuales pláticas tomaban los indios *quipucamayus* de memoria, en suma, en breves palabras, y las encomendaban a la memoria, y por tradición las enseñaban a los sucesores de padres a hijos y descendientes [...]

—sus hazañas y las embajadas [...] y las respuestas [...] los *amautas*, que eran los filósofos y sabios, tenían cuidado de ponerlas en prosa, en cuentos historiales, breves como fábulas, para que por sus edades los contasen a los niños y a los mozos y a la gente rústica del campo, para que pasando de mano en mano, y de edad en edad, se conservasen en la memoria de todos.

—Asimismo los *haravicus*, que eran los poetas, componían versos breves y compendiosos, en los cuales encerraban la historia, o la embajada, o la respuesta del rey. En suma, decían en los versos todo lo que no podían poner en los ñudos.

Si éste ha sido, como asevera Garcilaso, el camino seguido por el texto de Atahualpa en su entrevista de Caxamarca, nos ha llegado íntegro gracias a la memorización y al doble proceso de traducción, de la lengua del Chinchasuyu a la general del Cuzco por obra de algún *quipucamayú*, *amauta* o *haravicu* (ya que Garcilaso solo conocía la lengua del Cuzco), y de ésta a la española por obra de nuestro autor, a no ser que lo haya recogido de los manuscritos del P. Blas Valera, en cuyo caso habría que sumar a los anteriores un pasaje más, a través del latín.

¿Por qué tanto interés por parte de Garcilaso para hacernos plausible la autenticidad de los dos discursos? Lo hemos sugerido ya: porque nuestro autor quiere demostrar que los sucesos de Caxamarca no ocurrieron como nos los cuentan las crónicas españolas. Quiere demostrar que Atahualpa no había acudido a la entrevista para luchar, sino para escuchar, comprender y parlamentar. Quiere demostrar, en fin, que la captura de Atahualpa fue un acto injusto, «tiránico». Convencido de ello, no vacila en acusar a Pizarro y a sus capitanes, pero también a los cronistas, de haber falseado la historia. La versión española de aquel episodio es «fabulosa»<sup>28</sup>:

El general español y sus capitanes escribieron al emperador la relación que los historiadores escriben; y, en contrario, con grandísimo recato y diligencia, prohibieron entonces que nadie escribiese la verdad de lo que pasó, que es la que se ha dicho.

Y se apresura a añadir:

El general y sus capitanes enviaron la relación de lo que pasó, quitando lo que fue en contra y añadiendo lo que fue en favor por no condenarse ellos mismos.

El reproche es todo un mentís a Pizarro y a sus cronistas. No nos compete a nosotros desentrañar la verdad histórica, para conceder la razón a Garcilaso o a los historiadores a quienes tan decididamente detracta. Tuviera razón quien la tuviera, fuese cual fuese el curso de los hechos, la última palabra en Caxamarca la tuvo la artillería, y la captura de Atahualpa, como su proceso y su ejecución, fue la «mala hazaña» de que hablaba Pedro Cieza.



Ahora bien, aunque nuestro autor se haya esforzado por trazar la imagen impecable de una transmisión textual sin resquicios, la verosimilitud del relato garcilasiano tampoco parece inquebrantable: dejando aparte lo dificultoso de la memorización de los dos discursos y las idas y venidas del texto en sucesivas traducciones del español al latín y del latín al español (discurso de fray Vicente), y de la lengua del Chinchasuyu al quechua y de éste al español, o acaso al latín y de éste al español (respuesta de Atahualpa), se nos hace cuesta arriba imaginar a los *quipucamayus* de Caxamarca obedeciendo al instante la orden de Atahualpa, de «asentar sus razones en los ñudos del *quipu*», en el preciso momento en que el inopinado asalto de los españoles desbarataba los ejércitos indios causándoles más de cinco mil víctimas.

Pero tampoco podemos menos de admitir que este marco inverosímil trazado por Garcilaso encuadra una verdad histórica que ha escapado a los demás historiadores, sus contemporáneos, a saber, que el diálogo entre el uno y el otro en Caxamarca estaba predestinado al fracaso, no solo por la mala fe de uno de los interlocutores (o de los dos), sino por la imposibilidad de comunicación, cualquiera que fuese la calificación profesional y moral del intérprete: ni éste entendía lo que decía, «ni el lenguaje tenía más», para hablar con Garcilaso.

En este contexto Garcilaso de la Vega ha llegado al fondo de la problemática de la cristianización y españolización incipientes. Su historia, fabulosa o no, es profundamente verídica, y lo es mucho más que las demás crónicas, que no se plantean el problema de la traducción o lo dan por resuelto. Garcilaso ha abierto así el primer capítulo de aquella reflexión sobre la realidad peruana que proseguirá, y es forzoso nombrar a Mariátegui y a Arguedas, hasta nuestros días.

En lo tocante al proceso y condena de Atahualpa, poco hay que decir del Felipillo intérprete. Garcilaso recoge la versión casi unánime de los cronistas que hacen del traductor no un intermediario, sino un entrometido, acusador de mala fe que abusa de su función para consumir la iniquidad, torciendo la comunicación. Nuestro autor copia literalmente el relato de Gómara, aunque lo amplía<sup>29</sup> con referencias con-



cretas a jueces, escribanos, fiscales, defensores, procuradores y letrados. De los diez testigos que respondieron al interrogatorio de doce preguntas, dice que «declararon lo que el intérprete Felipe quiso decir», pero exceptúa al astuto capitán indio Quespe, quien para evitar tergiversaciones de su testimonio se limitó a contestar «*i*, que es *sí*, y *manam*, que es *no*», acompañando por si acaso sus afirmaciones y negaciones con inequívocos gestos de cabeza y manos. De poco sirvió. Para Garcilaso el proceso se convierte en un proceso político, y el desenlace de la historia coincide con el que narran los demás cronistas: el punto final lo puso el verdugo. Interesa aquí de nuevo el análisis garcilasiano de la traducción, no solo por la repulsa moral que sitúa a Felipillo en el punto opuesto al del buen traductor, sino también porque los reproches de Atahualpa contra el faraute convierten a éste en *traductor traductus*: Felipillo se ve obligado a traducir (y tergiversar) no solo las deliberaciones y declaraciones del sumario, sino también las críticas y las quejas que su actuación de traductor merece.

Otro tanto le ocurrió a su contra-figura, el bueno de Juan Ortiz, en situación menos trágica, aunque no exenta de peligro, según se lee en *La Florida del Inca*. En efecto, a los diez años de su cautiverio entre indios, Ortiz iba a ser liberado por Baltasar de Gallegos y sus compañeros de expedición. Pero poco faltó para que este primer encuentro con sus libertadores terminase en drama, por la imprudencia del mismo Ortiz, que no supo darse a conocer con sus indios amigos ante los caballeros españoles. Providencialmente se resolvió el lance con un solo herido. Pero los indios amigos, enojados contra Juan Ortiz, le decían mil afrentas<sup>30</sup>,

llamándole tonto, necio, impertinente, que no era español ni hombre de guerra... Ningún indio salió del monte que no riñese con él, y todos le decían casi unas mismas palabras, y él propio las declaraba a los demás españoles, para su mayor afrenta.

No nos consta que Felipillo guardase tan pundonorosa fidelidad a su cometido y que tradujese puntualmente las muchas afrentas que Atahualpa le dirigió, no solo durante su proceso, sino ya antes, a raíz de las sucesivas entrevistas en que el faraute demostró su incapacidad. Si ya en uno de los

primeros encuentros Atahualpa le apostrofó por andar «tardamudeando de una palabra en otra y de un yerro en otro», en la decisiva entrevista con fray Vicente el Inca se lamentó de que los españoles no le hablaran «por intérprete más sabio y experimentado y más fiel», porque

tratar y hablar por mensajeros e intérpretes ignorantes de la una lengua y de la otra, será tanto como hablarse por bestias domésticas<sup>31</sup>.

Descalificación ésta que nada tiene de *captatio benevolentiae*, y que Atahualpa, desconocedor del español, no pudo comprobar si fue correctamente traducida. En el momento del proceso, no obstante, no le cabe ya duda al Inca de que el intérprete tuerce las palabras según su intención para perderle. Atahualpa lleva ya varios meses de cautiverio, y durante este tiempo ha ido progresando en el conocimiento de la lengua y costumbres de los españoles<sup>32</sup>:

sabía ya jugar al ajedrez, y entendía algo de nuestra lengua; preguntaba preguntas admirables; decía dichos agudos y algunos donosos.

Consciente entonces de la perfidia del traductor, amenaza a Felipillo e insiste ante los jueces para que no le crean. Inútilmente, porque estas mismas quejas son traducidas al castellano (y por supuesto tergiversadas) por un intérprete que no está dispuesto a mediar, sino a interponerse entre el uno y el otro.

En la evaluación global de la narración garcilasiana de la caída del imperio de Atahualpa, en la que lo inverosímil alterna con lo plausible, aun el lector más crítico se siente inclinado a reconocer la buena fe de Garcilaso y, en definitiva, su sinceridad, su veracidad subjetiva. Veracidad que resalta particularmente cuando se trata de la problemática de la traducción, porque nuestro autor supo ponerse en el lugar del traductor, asumir su punto de vista, revivir sus dificultades y recrear las situaciones en que estas surgían. Supo situarse entre el uno y el otro, por su experiencia del bilingüismo recogida en la niñez y en la adolescencia, por el hábito de la traducción oral en aquellos años en que estudiaba la gramática

(y aprendía a montar a la jineta) en el Cuzco, y por su brillante ejercicio de la traducción literaria en sus años de madurez. Con tales premisas Garcilaso no podía escribir sus *Comentarios* desde otro punto de vista que el del traductor. Y desde esta perspectiva lo leemos hoy, cuando ya el uno y el otro no son Atahualpa y fray Vicente, sino los personajes del drama del XVI y el lector del XX. Garcilaso es hoy el intermediario que ofrece su versión histórica como traducción del latín o del quechua, de los manuscritos de Blas Valera o de los relatos de *quipucamayus*, *amautas* y poetas, o también de los viejos Incas que en la casa materna evocaban recuerdos aún no demasiado lejanos. Nos la ofrece como verdad histórica traducida que, como tal, es siempre interpretada. De ahí la necesidad de recibirla con cautela, cotejándola con las demás fuentes. Pero cabe admitir, a fin de cuentas, que los *Comentarios reales* señalan siempre un camino hacia la comprensión, porque mucho más que información fósil contienen pensamiento vivo.

Frente a esa calidad eminente de los *Comentarios*, la otra obra garcilasiana dedicada a acontecimientos históricos, *La Florida del Inca*, resulta mucho más pobre, pese a su amenidad y belleza literaria, porque en ella el autor ya no nos traduce el pasado de su propia nación, sino que transcribe meramente el relato de un testigo más o menos fantasioso, de una expedición por tierras que jamás pisó Garcilaso. En *La Florida* el traductor parece ausentarse del relato, aunque no falten en esta obra referencias a los problemas de la traducción y alguno que otro pasaje de relevancia autobiográfica, que nos ilumina la conciencia lingüística del autor.

La ausencia del traductor nos parece, por ejemplo, bien patente en uno de los episodios más inverosímiles de la obra, el de la heroica lucha de un indio tula con tres españoles de a pie y uno de a caballo. La aventura es digna de aquellas novelas de caballerías de que Garcilaso abominaba con el mismo énfasis que su contemporáneo Cervantes. Es una batalla sangrienta, que nos interesa por su descomunal desenlace: vencidos por el indio sus tres compañeros, el cuarto español asestó a su enemigo un revés tan furioso con la espada, que lo partió en dos por la cintura,

con tanta velocidad y buen cortar [...] que quedó el indio en pie y dijo al español: «Quédate en paz». Y dichas estas palabras, cayó muerto en dos medios<sup>33</sup>.

Nuestro escepticismo no se centra tanto en el buen cortar de la espada ni en el hecho de que se pusiera a hablar un hombre biseccionado, cuanto en la bella despedida, «quédate en paz», que el indio dirige a su matador, en ausencia de intérpretes, según se desprende del contexto. Garcilaso se abstiene de aclarar si aquellas palabras fueron pronunciadas en la lengua de los tulas —que el soldado español desconocía— o si lo fueron en buen castellano —que el indio tula jamás pudo aprender—. El mismo autor no se esforzó por averiguarlo, acaso por cortesía y por no poner en apuros a Gonzalo Silvestre, su principal informante, que es precisamente el protagonista español de la sangrienta escaramuza. El caso nos parece significativo. En los *Comentarios* podrá haber lances y episodios de inverosimilitud comparable; lo que en ellos es impensable, sin embargo, es que Garcilaso omita las explicaciones acerca de la transmisión y la traducción del texto, por fabuloso que sea.

En *La Florida* la problemática de la traducción se desdibuja, porque las situaciones que se prestarían a un análisis desde el punto de vista del traductor, no son situaciones vividas por él. De ahí la ingenuidad con que Garcilaso suele admitir todo cuanto Gonzalo Silvestre refiere acerca de los mecanismos de la comunicación lingüística entre Hernando de Soto y los indios de la Florida. El mosaico lingüístico de estos pueblos norteamericanos supone condiciones de trabajo mucho más complicadas para el traductor que las que habían encontrado en México Aguilar y la Malinche o en el Perú el mismo Felipillo. Ciertamente, para su expedición puede contar Hernando de Soto con aquel famoso Juan Ortiz que ha convivido diez años con los indios. Pero los conocimientos de Ortiz no se extienden más que a una lengua, la de los caciques Hirrihigua y Mucozo. Por tanto, a medida que los españoles de Soto avanzan en su penoso itinerario, van encontrándose con pueblos de lenguas desconocidas, lo que les obliga a recurrir a cadenas de intérpretes. Al principio

tales cadenas son aún razonablemente cortas. En tierras de Vitacucho, el equipo de traductores no consta más que de cinco miembros, Juan Ortiz y

cuatro indios que el gobernador llevaba por lenguas, que, como las provincias tenían diferentes lenguajes, era menester casi de cada uno un intérprete que de mano en mano fuese declarando lo que el primero decía<sup>34</sup>.

Más adelante estas cadenas de intérpretes ya alcanzan desmesurada longitud, con diez, doce y catorce eslabones o, para usar la metáfora de Garcilaso, formando una cañería compuesta por otros tantos tubos de barro cocido, «atano-res», a través de los cuales fluye (o se derrama) la comunicación, la «razón»:

Asimismo es de advertir que, cuando el gobernador llegó a Chicaza, por la mucha variedad de lenguas que halló conforme a las muchas provincias que había pasado, que casi cada una tenía su lenguaje diferente de la otra, eran menester diez y doce y catorce intérpretes para hablar a los caciques e indios de aquellas provincias. Y pasaba la razón desde Juan Ortiz hasta el postrero de los intérpretes, los cuales se ponían como atenores para recibir y dar la razón según se iban entendiendo unos a otros. Con este trabajo y cansancio, pedía y recibía el adelantado las relaciones de las cosas que de toda aquella gran tierra le convenía informarse<sup>35</sup>.

Esta laboriosa y poco eficiente traslación de las informaciones no se extiende, por tanto, a los términos teológicos y políticos de un requerimiento. Se reduce a cuestiones de geografía local y de intendencia, porque Hernando de Soto no quiere o no puede convertir su expedición exploradora en una expedición de conquista. Por otra parte, sin necesidad de la intervención de estos traductores «oficiales», la vida cotidiana seguía por las sendas mucho más directas de la traducción casera, con «indios e indias particulares» que para su servicio apresaban los españoles, y que a los dos meses entendían y hablaban suficiente castellano para desempeñar su trabajo.

Entre estas observaciones sobre los mecanismos de la traducción oral intercala el autor algunos ejemplos de errores de traducción, que no vamos a comentar aquí. Lo que sí interesa es la conocida referencia de Garcilaso a su propio bilingüismo, que conviene leer atentamente para no incurrir en precipitadas deducciones sobre su olvido de la lengua quechua.



Esta alusión autobiográfica surge a modo de inesperado inciso, por asociación, en el momento de relatar la liberación de Juan Ortiz, quien parece haber olvidado su lengua castellana a los diez años de convivir únicamente con indios<sup>36</sup>:

como yo podré decir también de mí mismo, que por no haber tenido en España con quien hablar mi lengua natural y materna, que es la general que se habla en todo el Perú [...] se me ha olvidado de tal manera que, con saberla hablar tan bien y mejor y con más elegancia que los mismos indios que no son incas [...] no acierto ahora a concertar seis o siete palabras en oración para dar a entender lo que quiero decir, y más, que muchos vocablos se me han ido de la memoria, que no sé cuáles son, para nombrar en indio tal y tal cosa. Aunque es verdad que, si oyese hablar a un inca, le entendería todo lo que dijese y, si oyese los vocablos olvidados, diría lo que significan; empero, de mí mismo, por mucho que lo procuro, no acierto a decir cuáles son. Esto he sacado por experiencia del uso o descuido de las lenguas, que las ajenas se aprenden con usarlas y las propias se olvidan no usándolas.

Mejor no podía describirse el fenómeno del olvido de la lengua propia en tierra extraña. Con todo, este olvido no implica destrucción o pérdida, sino simplemente latencia de lo olvidado, incapacidad de evocación que inmediatamente se subsana si puede reanudarse el contacto con interlocutores de la misma lengua. Es lo que ocurre en el episodio de Juan Ortiz, quien empieza a trabajar de intérprete entre indios y españoles inmediatamente después de su liberación, sin necesidad de un periodo de reaprendizaje de la lengua materna olvidada. La situación personal de Garcilaso puede considerarse agravada por el hecho de que su ausencia dura ya unos cuarenta años cuando escribe estas líneas de *La Florida*. Piénsese además que su lengua materna, la general del Cuzco, carece de literatura escrita que hubiese permitido al ausente al menos un relativo contacto por la lectura: en España Garcilaso queda desconectado totalmente de su lengua natural, y la recepción esporádica de un «Confesionario» trilingüe remitido por un viejo amigo peruano o de unos destrozados manuscritos latinos que contienen alguna poesía india, no serían más que compensaciones insuficientes, que atizaban el rescoldo de la nostalgia. A pesar de todo, la constatación del olvido del quechua no significa la aceptación de una pérdida



definitiva de la lengua materna. Para Garcilaso olvidar significa echar de menos algo que se ha alejado, pero no ha desaparecido irrecuperablemente. De ahí que en el texto de *La Florida* el autor recurra de vez en cuando, de modo totalmente inmotivado, al uso de términos y modismos de la lengua del Cuzco no exigidos por el contexto. Como si, afanoso de reafirmar su identidad, empleara la palabra quechua como parte de un ritual defensivo para conjurar el ovido. Veamos un ejemplo<sup>37</sup>:

Este nombre curaca, en lengua general de los indios del Perú, significa lo mismo que cacique en lenguaje de la isla Española y sus circunvecinas, que es señor de vasallos. Y pues yo soy indio del Perú y no de Santo Domingo ni sus comarcas, se me permita que yo introduzca algunos vocablos de mi lenguaje en esta mi obra, porque se vea que soy natural de aquella tierra y no de otra.

«Soy indio», con matices de falsa modestia, pero también de orgullo, es una constatación que leemos a menudo en los *Comentarios* y en *La Florida*. Y al mismo tiempo proclama nuestro autor que se precia «muy mucho de ser hijo de conquistador del Perú, de cuyas armas y trabajos ha redundado tanta honra y provecho a España»<sup>38</sup>. Garcilaso, entre el uno y el otro del mestizaje, no parece propenso a conflictos de lealtades. Una pequeña frase, incidental y escrita acaso sin ánimo de aludir al ser del mestizo, dice con espontaneidad lo que es el mestizaje sencillamente vivido, como algo propio y natural. Garcilaso habla una vez de cuando «nuestra tierra se ganó». Frase concisa y sin alarde alguno, en la que sin embargo escuchamos dos voces. «Nuestra tierra» es el Tahuantinsuyu, el imperio incaico (habla el indio Garcilaso). «Se ganó» para España (habla el Garcilaso hijo de conquistador)<sup>39</sup>. Aun sin hablar de sí mismo, se identifica aquí el mestizo.

No es éste el lugar para analizar detenidamente un monumento literario que ha dejado el Inca Garcilaso como traductor español. Baste recordar que la crítica siempre ha elogiado, siguiendo a Menéndez y Pelayo<sup>40</sup>, *La traducción del indio de los tres Diálogos de Amor de León Hebreo, hecha de italiano*

*en español por Garcilaso Inga de la Vega, natural de la gran Ciudad del Cuzco, cabeza de los reinos y provincias del Perú*<sup>41</sup>. En la obra original italiana confluyen ya culturas muy heterogéneas: León Hebreo era judío portugués, que residió un tiempo en Toledo antes de su emigración forzosa (1492) a Italia, donde escribió los *Dialoghi*. El pensamiento platónico se conjuga con la tradición hispano-judía de Avicibrón. Lo admirable de la traducción garcilasiana es que el pensamiento hebreo-portugués-italiano llegue a la limpia prosa castellana gracias al traductor cuzqueño que consideraba a la lengua española como ajena y aprendida.

En los *Diálogos de amor* eminente traductor del italiano, en los *Comentarios reales* buen latinista traductor de extensos pasajes de la historia de Blas Valera, Garcilaso tuvo pocas oportunidades para ofrecernos traducciones literarias del quechua al castellano. Lo hizo, sin embargo, en una ocasión, con una pequeña joya poética prehispánica que el citado P. Blas Valera había recogido en su quechua original y traducido al latín. Se encuentra en la primera parte de los *Comentarios*, en el capítulo que versa sobre «La poesía de los Incas amautas, que son filósofos, y harahuecos, que son poetas»<sup>42</sup>. Es una pequeña fábula cosmogónica sobre el trueno, el rayo y el relámpago, y sobre el granizo, la nieve y la lluvia. Su asunto lo resume en prosa el mismo Garcilaso:

Dicen que el Hacedor puso en el cielo una doncella, hija de un rey, que tiene un cántaro lleno de agua para derramarla cuando la tierra la ha menester, y que un hermano de ella lo quiebra a sus tiempos, y que del golpe se causan los truenos, relámpagos y rayos. Dicen que el hombre los causa porque son hechos de hombres feroces y no de mujeres tiernas. Dicen que el granizar, llover y nevar lo hace la doncella, porque son hechos de más suavidad y blandura, y de tanto provecho...

El Inca Garcilaso recuerda haber oído esta fábula en su niñez. La retransmisión literal es obra del P. Valera, quien la recogió de la tradición de los «ñudos y cuentas historiales» de los *quipucamayus*. He aquí el texto anónimo quechua, con la traducción latina del P. Valera y la versión castellana de Garcilaso:

Cumac Ñusta	Pulchra Nimpha,	Hermosa doncella,
Toralláyquim,	Frater tuus,	Aquese tu hermano,
Puyñuy quita	Urn timeram	El tu cantarillo
Paquir cayan,	Nunc infringit,	Lo está quebrantando,
Hina mántara	Cujus ictus	Y de aquesta causa
Cunuñunun,	Tonat fulget,	Truena y relampaguea,
Illac pántac.	Fulminatque.	También caen rayos.
Camri Ñusta,	Sed tu Nimpha,	Tú real doncella,
Unuy quita	Tuam limpham	Tus muy lindas aguas
Para munqui,	Fundens pluvis,	Nos darás lloviendo,
May ñimpiri	Interdumque	También a las veces
Chichi munqui,	Grandinem seu	Granizar nos has,
Riti munqui.	Nivem mittis.	Nevarás asimesmo.
Pacha rúrac,	Mundi Factor,	El Hacedor del mundo,
Pachacamac,	Pachacamac,	El Dios que le anima,
Viracocha,	Viracocha,	El gran Viracocha,
Cay hinápac	Ad hoc munus	Para aqueste oficio
Churasunqui	Te suffecit	Ya te colocaron
Camasumqui.	Ac praefecit.	Y te dieron alma.

Garcilaso hace notar que la versión latina de Blas Valera conserva, con sus versos espondeícos, el ritmo tetrasilábico del «lenguaje indio». En castellano no ha sido posible a nuestro autor emplear el mismo artificio, porque lo que le interesaba era mantener entera la significación de las palabras indias. Lo que sí notamos en el castellano es cierto esfuerzo de dignificación poética por el recurso a arcaísmos que Garcilaso no utiliza en la prosa, como los demostrativos «aquese» y «aqueste» y el futuro analítico «granizar nos has». Lo más destacable, sin embargo, es el propósito deliberado de Garcilaso de arrimarse «más a la significación de la lengua que mamá en la leche que no a la ajena latina». Se trata, pues, de una versión del quechua al castellano más que de una versión del latín, aunque el traductor no haya descartado, como es lógico, la consulta de ésta última. Garcilaso añade a su traducción castellana breves comentarios donde se percibe el deseo de apurar al máximo la exactitud, aun a costa de rectificar el texto latino del admirado P. Blas Valera (cuyos escritos no contenían sino «perlas y piedras preciosas»): así, la traducción *Ñusta* por *Nimpha* no parece contentarle del todo, por lo cual aclara que «*Ñusta* quiere decir doncella de sangre real, y no se interpreta con menos»; en consecuencia, introduce el matiz que echaba de menos en el latín, traduciendo el verso 8 por «tú, real doncella».

Queden para comentaristas más autorizados otras observaciones de Garcilaso sobre el texto quechua. Lo que no puede pasar inadvertido, incluso al ignorante del quechua, es la discrepancia entre Blas Valera y Garcilaso en los versos finales. Sospechamos que esta discrepancia ha sido introducida deliberadamente por Garcilaso, aunque sin llamar la atención sobre ella. Nótese que los dos verbos latinos *suffecit* y *praefecit*, en singular, aparecen en plural, «colocaron», «dieron», en el texto castellano. La persona quechua-hablante consultada nos ha dado por buena la traducción latina: *churasunqui* y *camasumqui* están también en singular.

La modificación introducida en el castellano tiene consecuencias importantes. El texto latino, fiel al original, hablaba de una sola divinidad, el *Mundi Factor Pachacamac Viracocha*. Garcilaso, en cambio, en su comentario a este poema establece una distinción: «*Pachacamac* quiere decir el que hace con el universo lo que el alma con el cuerpo. *Viracocha* es nombre de un dios moderno que adoraban.» No duda Garcilaso de la identidad entre *Pacha rúrac* y *Pachacamac*, entre el Hacedor del mundo y el Dios que le anima<sup>43</sup>. Pero de ningún modo podrá admitir que sean sinónimos *Pachacamac* y *Viracocha*. Nuestro autor, afanoso por acercar lo más posible la religiosidad incaica al monoteísmo cristiano, insiste a lo largo de toda su obra en que los incas no tuvieron más que un dios invisible, *Pachacamac*, a quien dieron mayor veneración que al sol, divinidad visible. Los amautas habrían rastreado con la lumbre natural de la razón al único Dios creador del cielo y de la tierra. Lo que ocurre es que la ignorancia de la lengua del Cuzco por parte de los españoles, y el temor de los indios a que sus nociones religiosas fueran falsamente interpretadas como aberraciones diabólicas, habían contribuido a enturbiar la verdad:

Los indios no saben de suyo, o no osan dar la relación de estas cosas con la propia significación y declaración de los vocablos, viendo que los cristianos españoles las abominan todas por cosas del demonio; y los españoles tampoco advierten en pedir la noticia de ellas con llaneza, antes las confirman por cosas diabólicas, como las imaginan; y también lo causa el no saber de fundamento la lengua general de los Incas para ver y entender la deducción y compo-

sición, y propia significación de las semejantes dicciones; y por esto en sus historias dan otro nombre a Dios, que es *Ticiviracocha*, que yo no sé qué signifique, ni ellos tampoco... Pero si a mí, que soy indio cristiano católico por la infinita misericordia, me preguntasen ahora ¿cómo se llama Dios en tu lengua?, diría: *Pachacamac*, porque en aquel general lenguaje del Perú no hay otro nombre para nombrar a Dios sino éste<sup>44</sup>.

*Viracocha* no es, pues, para Garcilaso otro nombre del Dios creador y animador del universo. Es un dios «moderno», es decir, reciente y no tradicional. Es, como relatará en otro contexto, «una fantasma que se apareció a un príncipe heredero de los Incas, diciendo que era hijo del sol»<sup>45</sup>. Esta fantasma, que se presentó al hijo del Llorasangre Yahuar Huacac para advertirle de una inminente sublevación en el Chinchasuyu, se describe como hombre barbudo y vestido de largo hasta los pies, remota semejanza con el aspecto de los españoles que facilitó el que éstos recibieran también el nombre de *viracochas*. No lo niega Garcilaso. Pero en su comentario al P. Acosta no dejará de reclamar<sup>46</sup>:

Decir que pusieron la estatua del *Viracocha* más alta que la del sol, es invención nueva de los indios por adular a los españoles, por decir que les dieron el nombre del dios más alto y más estimado que tuvieron, no siendo así; porque no tuvieron más que dos dioses, que fueron el *Pachacamac*, no visto ni conocido, y el sol, visible y notorio; al *Viracocha* y a los demás Incas tuvieron por hijos del Sol.

Serían estas consideraciones las que indujeron a nuestro autor a escribir «colocaron» y «dieron alma» en los versos finales del poema, verbos en plural que debían salvaguardar la radical distinción entre el Dios creador *Pachacamac* y el numen secundario *Viracocha*, subordinado incluso a «nuestro padre el Sol», y cuyo nombre recibieron inmerecidamente los conquistadores españoles. La traducción resultaba infiel, desde luego. Pero en esta misma infidelidad, discretamente silenciada por Garcilaso, podríamos ver la fidelidad de nuestro traductor a su quehacer. Traducir era interpretar. Y si la verdad no estaba en los textos originales, había que ponerla en la traducción.

*Pedro Ramírez*  
Universidad de Friburgo, Suiza



## NOTAS

<sup>1</sup> Gonzalo Fernández de Oviedo, *Historia general y natural de las Indias*, lib. VI, cap. XLVIII; ed. de Juan Pérez de Tudela, Madrid, BAE, 1959, 5 vols.; I, pp. 202-203.

<sup>2</sup> Inca Garcilaso de la Vega, *La Florida del Inca*, lib. II, I<sup>a</sup> parte, cap. XXIX; ed. de Sylvia L. Hilton, Madrid, historia 16, 1986, p. 199.

<sup>3</sup> *Relación y documentos*, ed. de Adrián Blázquez, Madrid, historia 16, 1986, pp. 116 y 119.

<sup>4</sup> *Verdadera relación de la conquista del Perú*, ed. de Concepción Bravo, Madrid, historia 16, 1985, p. 111.

<sup>5</sup> *Crónica*, en: Francisco de Xerez, *op. cit.*, p. 202.

<sup>6</sup> *Op. cit.*, lib. XLVII, cap. IV; V, pp. 140-141.

<sup>7</sup> *Hispania victrix*, en: *Historiadores primitivos de Indias*, ed. de Enrique de Vedia, Madrid, BAE, 1925, 2 vols.; I, pp. 227-231.

<sup>8</sup> *Historia del Perú*, en: *Historiadores primitivos de Indias*, ed. cit., II, pp. 476 y 479.

<sup>9</sup> *Quinquenarios*, en: *Crónicas del Perú*, ed. de Juan Pérez de Tudela, Madrid, BAE, 1965, 5 vols.; III, pp. 223 y 228.

<sup>10</sup> *Descubrimiento y conquista de los reinos del Perú*, en: *Crónicas del Perú*, ed. cit., V, pp. 178-185.

<sup>11</sup> *Descubrimiento y conquista del Perú*, ed. de Carmelo Sáenz de Santa María, Madrid, historia 16, 1986, pp. 156 y 185-188.

<sup>12</sup> *Historia general del Perú*, ed. de Manuel Ballesteros, Madrid, historia 16, 1987, pp. 207-222.

<sup>13</sup> Según el Inca Garcilaso, el libro en cuestión podía haber sido la «*Summa* de Silvestre» (cf. *Segunda parte de los Comentarios reales*, lib. I, cap. XXI, en: *Obras completas del Inca Garcilaso de la Vega*, ed. de Carmelo Sáenz de Santa María, Madrid, BAE, 1960, 4 vols.; III, p. 46). Supongo que se refiere a una *Summa* de Gerbert d'Aurillac, que fue papa de 999 a 1003, con el nombre de Silvestre II.

<sup>14</sup> *Op. cit.*, cap. LIV, p. 185.

<sup>15</sup> Lib. I, caps. III y IV, en: *Obras completas*, ed. cit., II, p. 12.

<sup>16</sup> *Segunda parte de los Comentarios reales*, lib. I, cap. XXII, ed. cit., III, p. 46.

<sup>17</sup> *Ibid.*, pp. 48-50.

<sup>18</sup> *Primera parte de los Comentarios reales*, lib. I, cap. VIII, ed. cit., II, pp. 16-19.

<sup>19</sup> *Ibid.*, lib. IX, cap. XXIX; ed. cit., II, pp. 369-372.

<sup>20</sup> *Segunda parte de los Comentarios reales*, lib. I, cap. XXXVII; ed. cit., III, p. 68.

<sup>21</sup> *Certidumbre de América*, Madrid, Gredos, 1971, pp. 27-35.



- <sup>22</sup> *Primera parte*, lib. I, cap. VI; ed. cit., II, p. 13.
- <sup>23</sup> *Ibid.*, lib. IV, cap. XIX; ed. cit., II, p. 140. Podrían espigarse muchos testimonios análogos a lo largo de los *Comentarios*.
- <sup>24</sup> *Ibid.*, lib. VIII, cap. XV; ed. cit., II, p. 312. Garcilaso llegó a España en 1560.
- <sup>25</sup> *Segunda parte*, lib. I, cap. XXII; ed. cit., III, p. 46.
- <sup>26</sup> *Ibid.*, lib. I, cap. XXV; ed. cit., III, p. 52.
- <sup>27</sup> *Primera parte*, lib. VI, caps. VIII y IX; ed. cit., pp. 203-206.
- <sup>28</sup> *Segunda parte*, lib. I, cap. XXV; ed. cit., III, p. 53.
- <sup>29</sup> *Ibid.*, lib. I, cap. XXXVII; ed. cit., III, pp. 68-69.
- <sup>30</sup> *La Florida del Inca*, lib. II, I<sup>a</sup> parte, cap. VI; ed. cit., p. 130.
- <sup>31</sup> *Segunda parte*, lib. I, cap. XXIV; ed. cit., III, p. 50.
- <sup>32</sup> Cieza, *op. cit.*, p. 173. La prisión de Atahualpa duró más de ocho meses.
- <sup>33</sup> *La Florida*, lib. IV, cap. XIV; ed. cit., p. 441.
- <sup>34</sup> *Ibid.*, lib. II, I<sup>a</sup> parte, cap. XXII; ed. cit., p. 176.
- <sup>35</sup> *Ibid.*, lib. IV, cap. III; ed. cit., p. 408. El mismo procedimiento, *ibid.*, lib. IV, cap. V, p. 462: «el general, mediante los muchos intérpretes puestos como atenores, habló con el curaca».
- <sup>36</sup> *Ibid.*, lib. II, I<sup>a</sup> parte, cap. VI; ed. cit., pp. 129-130.
- <sup>37</sup> *Ibid.*, lib. II, I<sup>a</sup> parte, cap. X; ed. cit., p. 142. Cf. también el modismo «podría ser estuviere cerca y podría ser que estuviere lejos. Es frasis del general lenguaje del Perú» (*ibid.*, lib. III, cap. XII, p. 314), y poco después «diez y diez veces (frasis del lenguaje del Perú por *muchas veces*)» (*ibid.*, lib. III, cap. XIV, p. 319).
- <sup>38</sup> *Ibid.*, lib. III, cap. VIII; ed. cit., p. 300.
- <sup>39</sup> *Ibid.*, lib. II, I<sup>a</sup> parte, cap. XXVII; ed. cit., p. 193.
- <sup>40</sup> Marcelino Menéndez y Pelayo editó los *Diálogos de amor* traducidos por el Inca en el vol. IV de sus *Orígenes de la novela*, Madrid, NBAE, 21, 1915, pp. 278-459.
- <sup>41</sup> En *Obras completas del Inca Garcilaso de la Vega*, ed. cit., vol. I. Hay otras ediciones, entre ellas el bello facsímil de la princeps de 1590, ed. de Miguel de Burgos Núñez, Sevilla, Padilla libros, 1989.
- <sup>42</sup> Lib. II, cap. XXVII; ed. cit., II, pp. 79-81. Agradezco a la Sra. Lucy Rottet-Franco, hispanista de habla quechua de la Universidad de Friburgo, sus valiosas aclaraciones sobre el texto original.
- <sup>43</sup> *Pacha rúrac* y *Pachacamac* son sinónimos, según ha reconocido ya Garcilaso en *Primera parte*, lib. II, cap. II; ed. cit., II, p. 44, aun reconociendo que *Pacha rúrac* es nombre «nuevamente compuesto» para reproducir la significación española; el lenguaje general del Cuzco admitiría mal estos nombres, «porque no son suyos naturales, sino advenedizos».

<sup>44</sup> *Ibid.* José de Acosta, a quien comentará Garcilaso para discrepar de él, dirá en su *Historia natural y moral de la Indias*, lib. V, cap. III (ed. de José Alcina Franch, Madrid, historia 16, p. 314): «comúnmente sienten y confiesan un Supremo Señor y Hacedor de todo, al cual los del Pirú llamaban Viracocha, y le ponían nombre de gran excelencia, como Pachacamac o Pachayachachic, que es creador del cielo y tierra, y Usapu, que es admirable, y otros semejantes». En lo cual coincide Acosta con la versión de Blas Valera, por tanto.

<sup>45</sup> *Primera parte*, lib. II, cap. IV; ed. cit., II, p. 47.

<sup>46</sup> *Ibid.*, lib. V, cap. XVIII; ed. cit., II, p. 174. Contra la versión de Garcilaso parece hablar también la tradición de Huarochirí, recogida por el sacerdote cuzqueño Francisco de Ávila por los mismos años en que nuestro Inca escribía sus *Comentarios*: «Pero no sabemos bien si Cuniraya fue antes o después de Pariacaca, o si ese Cuniraya existió al mismo tiempo o junto con Viracocha, el creador del hombre; porque la gente para adorar decía así: 'Cuniraya Viracocha, hacedor del hombre, hacedor del mundo, tú tienes cuanto es posible tener, tuyas son las chacras, tuyo es el hombre: yo'.» (*Dioses y hombres de Huarochirí*, trad. y prólogo de José María Arguedas, Madrid, siglo veintiuno, <sup>2</sup>1975, p. 25).

