

CULTURA Y RESISTENCIA DEL ESTADO-NACIÓN AL PLURALISMO CULTURAL

Antonio GÓMEZ-MORIANA
*de la Real Academia Canadiense de
las Ciencias, las Artes y las Letras
Catedrático Emérito de las
Universidades de Montreal y SFU
(Vancouver)*

1. LOS FANTASMAS DEL ESTADO-NACIÓN

La vuelta al país de origen conlleva para todo emigrado un ejercicio casi inevitable: comparar el país que dejó con el que encuentra al volver. Este ejercicio constituye en mí, comparatista de profesión, una auténtica deformación profesional. Por otro lado, mi vuelta coincide con la discusión no libre de apasionamientos acerca de los nacionalismos vasco y catalán, nutrida en el primer caso por posibles contactos del Gobierno de Madrid con ETA y, en el segundo, por el proyecto de nuevo *Estatut* para Cataluña. Para quien ha estudiado y enseñado durante una década en Alemania y vivido más de treinta años en Canadá, una vuelta a España en estas

circunstancias conlleva la casi obligación de comparar la situación del País Vasco y de Cataluña con la de Baviera o Quebec —aunque sólo sea para constatar la diversidad de métodos empleados por quienes protagonizan un cuestionamiento del *status quo*. Pues Quebec ejerce sus reivindicaciones del derecho a la autodeterminación y a la diferencia, tras un brevísimo episodio de violencia en 1970, dentro del marco de una constitución que le fue impuesta en 1982 por el resto de Canadá; y la monarquía, garante en España del derecho a la autodeterminación de las comunidades autónomas en el Estado de derecho, es sentida en Quebec como símbolo de la permanencia del *Dominium* inglés, a pesar de que la corona británica contribuyó en el pasado al mantenimiento de la lengua francesa y del código de derecho civil, dos signos de identidad de Quebec frente al resto de Canada (que se rige por el derecho consuetudinario —*Common law*— y en que se habla predominantemente inglés). En el caso de Baviera ni siquiera se discute su *diferencia* en cuanto *Estado libre*, de hecho y de derecho, al interior de la República Federal de Alemania. Tanto Quebec como Baviera forman parte de confederaciones *asimétricas* al interior de Estados multiculturales o plurinacionales. Aunque tímidamente, fue este marco el que dio lugar, al interior de la Constitución española de 1978, al Estado de las Autonomías.

El ejercicio de comparar puede fácilmente llevar a la añoranza de un pasado irrecuperable (recordemos la película *Volver a empezar*) o a una actitud excesivamente crítica frente al presente, medido desde un deseo utópico. En mi caso, creo ver en los acontecimientos políticos más recientes la persistencia en España de fantasmas de un pasado no superado aún, junto a realizaciones que superan sueños considerados como utópicos no hace siquiera tres décadas. En efecto, en el contexto de los recuerdos de mi juventud, me sorprende como auténtica realización de una utopía el que la eco-

nomía española tenga que importar hoy mano de obra, tras haber repatriado un millón de emigrantes e incorporado nuevas fuerzas de trabajo, como son la mujer (tradicionalmente casi ausente; hoy, cada día más presente) o el superávit del campo (surgido tras la modernización de los medios de producción agrícola). De ahí que me resulte tan difícil comprender la falta de sensibilidad de gran parte de los españoles ante los problemas acuciantes del momento, como la afluencia de emigrantes de diferente procedencia étnica y cultural, o los nacionalismos radicales, se trate de la defensa ciega de España como Estado-Nación o de la afirmación excluyente por parte de sus “nacionalidades”.

En recientes artículos de Santiago Carrillo (*Naciones y nacionalidades*) y de Agustí Francelli (*La nación ante el diccionario y la enciclopedia*) en *El País* se resalta la ambigüedad de nuestro texto constitucional, hijo de su tiempo —como todo texto. Continuando el camino abierto por ellos, intentaré recordar las que considero raíces históricas de esta situación. Quizás nos pueda ayudar a superar esos fantasmas que evoco en el título que encabeza estas líneas, el contraste con la Europa transnacional y supra-estatal, integrada a su vez en una economía global que se nos impone como imperativo de nuestro tiempo —pero que no es tan nueva como se cree, según vamos a ver.

2. BREVE RECORRIDO HISTÓRICO

En la España en que me tocó nacer y crecer, se nos hacía creer que la “misión [divina]” asignada a España y cumplida a través de su historia difería substancialmente del curso seguido por el resto de las naciones. Comparándose al pueblo judío, que siglos antes había expulsado de sus tierras u obligado a abjurar de su fe como condición para permanecer en las mismas, la España franquista

se auto-proclamaba “pueblo elegido [de Dios]”. En ello se hacía eco, tanto de las palabras con que el Pontífice Pío XII saludaba la victoria de los militares insurrectos contra la República apenas terminada la (incivil) guerra española, como del pensador católico liberal Juan Donoso Cortés (1809-1853), que era recuperado por aquel entonces mediante la edición de sus *Obras completas* en la *Biblioteca de Autores Cristianos*. Donoso Cortés afirmaba en uno de sus discursos parlamentarios, recogido en el tomo II de sus *Obras completas*:

Ha habido en la Tierra dos pueblos que han sido elegidos o predestinados: el pueblo judío y el pueblo español... El pueblo judío fue el representante, el solo representante en la antigüedad de esta idea religiosa de la unidad, de la espiritualidad de Dios entre los pueblos idólatras y materialistas; el pueblo español ha sido el representante del catolicismo entre los pueblos protestantes. El pueblo judío derramó su sangre por la fe en Asia, y el pueblo español, en las regiones de Europa y el continente americano... Yo pido al pueblo español lo que hizo el pueblo judío: el pueblo judío ha conservado intacta su fe a pesar de la dispersión... Y yo pido al pueblo español conserve intacta su fe a pesar de las revoluciones (II:26).

Sobre estas bases ideológicas, la España franquista se dotaba de una *autohistoriografía* (permítaseme este término, que me parece tan legítimo como el de *autobiografía*). En ella se destacaba toda una serie de “diferencias” de este Estado-Nación, que había creado todo un *Mundo Nuevo*, diferente también, y que, a través de “La Historia”, había sabido luchar contra toda nueva corriente de pensamiento y contra toda manera de comprender el mundo

que no fuese la suya: contra “infieles”, “herejes” y “desviados” durante las postrimerías de la Edad Media; contra el Renacimiento “pagano” y contra las prácticas rituales indígenas del *Nuevo Mundo*, así como contra la Reforma Protestante, en los albores de la Modernidad; contra “las ideas” de la Revolución Francesa, en plena Modernidad; por fin, ya en el siglo XX, contra las luchas inspiradas en la Revolución Bolchevique y contra todas aquellas “internacionales” que el franquismo consideraba enemigos jurados de la *católica España*: “el judaísmo internacional” y “la masonería internacional”; “el capitalismo internacional”, “el comunismo internacional” y —por supuesto— la Internacional Socialista.

Durante mis años de “formación del espíritu nacional” (título de una de las asignaturas obligatorias en los planes de estudio de aquel tiempo), el ministerio español de información y turismo puso en circulación un *eslogan* publicitario que proclamaba a todos los vientos la mencionada “diferencia”: *Spain is different*. Esta auto-definición contribuyó al desarrollo en España de una industria turística que, si bien salvó (temporalmente) su maltrecha economía, también arruinó (para siempre) la ecología de gran parte de nuestros litorales. *Typical Spanish* [*sic*] fueron considerados por aquel entonces los altamente cotizados machos hispánicos, cuya opresión religiosa y consecuente represión sexual contribuyeron sin duda largamente al surgimiento y consolidación de la leyenda del *temperamento español* entre quienes buscaban algo más que el sol en aquellos litorales. Y al rango de *typical Spanish* fueron elevados igualmente términos tan poco castellanos como *Nacionalsindicalismo* (auto-denominación oficial del sistema político impuesto por el franquismo) y *Nacionalcatolicismo* (con que otros lo denominaron, si bien extraoficialmente). Sólo los iniciados sabían que estos calcos de estructuras lingüísticas germánicas pretendían serlo también del sistema político alemán,

de triste memoria, cuyo léxico imitaban. Al mismo tiempo se ejercía tal presión sobre las lenguas habladas en regiones específicas españolas, como el vasco, el catalán o el gallego, que hubieran desaparecido completamente de haberse cumplido la disparatada política lingüística del franquismo.

Nada de esto era nuevo. Los Reyes Católicos habían creado cinco siglos antes el primer Estado-Nación moderno de Europa sobre la base de “diferencias” semejantes a las que a mí me inculcaron durante mi niñez. La mezcla de lo religioso, étnico y lingüístico, ocultó durante siglos las funestas consecuencias sociales, económicas y culturales de la promoción a cualquier precio de una identidad excluyente. Aquellas diferencias, tan solemnemente proclamadas por el régimen del general Franco, no eran en realidad otra cosa que una pretendida vuelta a la continuidad trans-histórica (anacrónica) del Estado-Nación creado por los Reyes Católicos, Isabel y Fernando, cuyo “espíritu impera[ba]” –según se nos hacía cantar en las escuelas de aquel tiempo.

También en sus contradicciones reproducía el franquismo una paradoja heredada del empeño de los Reyes Católicos por crear un Estado-Nación bajo el signo de “una fe, un pueblo y una lengua, en un territorio”. En efecto, el matrimonio concertado entre Isabel de Castilla y Fernando de Aragón no se limitaba a unificar la casi totalidad de la Península Ibérica bajo dominio cristiano; muy pronto se iniciaría, además, la preparación de la conquista del reino árabe de Granada, último resto de la España musulmana, y la composición de la primera gramática de “la lengua castellana o española” por obra de Nebrija. Ambos esfuerzos se ven coronados en 1492, año en que asistimos igualmente al decreto de expulsión de los judíos, y también a lo que otras veces se solía llamar *Descubrimiento de América*, pero que durante las celebraciones del quinto centenario se dio

en denominar *Encuentro de Culturas*. Los Reyes Católicos combinaban así una política interior de “purificación religiosa” —si es que no se trataba en realidad de un programa de purificación étnica—, con una política exterior de expansión territorial. La paradoja que encierra esta doble política es que, en cumplimiento del programa de creación del Estado-Nación, se ponía en movimiento una dinámica destructora de las bases mismas en que reposaban las condiciones de posibilidad de ese Estado-Nación. Pues tanto mediante la expulsión del “otro” y negación del derecho a la diferencia, consecuencia de la política segregacionista interior, como mediante el sometimiento de otras tierras (y de sus pueblos), fruto de su política expansionista exterior, se ponía en marcha una circulación transnacional (y transcontinental) de personas. La consecuencia inevitable de esta circulación de personas había de ser la aparición de grupos étnicos minoritarios que, erradicados de sus tierras de origen o sometidos en sus propias tierras a una política unificadora, quedaban incrustados en unidades territoriales que, en consecuencia, pasaban a ser étnica, religiosa, lingüística y culturalmente polivalentes. En otro orden de cosas, esta misma política, que por un lado creó los fundamentos del derecho internacional (*ius gentium*), no dejaba, por otro, de promover el comercio de esclavos, implantados en tierras americanas al igual que las especies vegetales y animales que se adaptaban a nuevos ambientes y proliferaban al paso de un continente a otro; y creó también - tras el descubrimiento del Pacífico - la infraestructura necesaria para un comercio a escala mundial de la plata, del oro, de la seda, de las especias y de otros productos de consumo. Así, con Europa y América, se integraba —por voluntad propia o por la fuerza— tanto África como Asia en un comercio sin fronteras de bienes y de personas. El establecimiento de esta primera red mundial de intercambios

comerciales de bienes y de personas, al igual que los mencionados decretos de expulsión del territorio nacional español de judíos y musulmanes, y los mismos desplazamientos de misioneros, soldados, colonos, encomenderos y aventureros hacia las “nuevas” tierras, conllevaba, con la (forzada o voluntaria) circulación de seres humanos, la “circulación de [sus] bienes simbólicos” (Pierre Bourdieu), esa herencia cultural que cada individuo o grupo humano acarrea consigo. Es esta última la que había de producir tanto los sincretismos religiosos más variados, como los movimientos de diferenciación, si no de autonomía político-social y cultural, a que hoy asistimos, lo que algunos llaman “condición postmoderna” (Jean-François Lyotard) y que otros prefieren llamar “ideologías del resentimiento” (Marc Angenot). De lo que se trata en todo caso es del derecho individual o de grupo a la “diferencia”, derecho de las minorías que garantizan las democracias modernas al tiempo que otorgan el poder de gobernar a las mayorías. Estas tendrán por ello que aprender a distinguir entre “mayoría” y “totalidad” - según postulaba hace algún tiempo ya desde *El País* José María Ridaio.

La dura confrontación actual entre españoles de distintos colores políticos en torno a la posibilidad de abrir un diálogo con ETA y de reformar el *Estatut* de Cataluña revela —creo— la existencia de una asignatura pendiente en la España de las Autonomías: la necesidad de superar los fantasmas, todavía vivos, del Estado-Nación.

El prólogo de Nebrija a su *Gramática de la lengua castellana* y el *Diario de Navegación* y *Cartas* de Cristóbal Colón coincidían ya en señalar la política expansionista de la corona española, juntamente con el deseo manifiesto de conservar la unidad de lengua y la unidad religiosa, según creo haber demostrado en trabajos anteriores (Gómez-Moriana 1989, 1993b; Gómez-Moriana y Catherine Poupney- Hart 1990). La convergencia de los discursos

religioso y económico en estos textos, al igual que en las Crónicas de Indias en general, testimonian igualmente de las contradicciones que encerrara la política, tanto interior como exterior, de los Reyes Católicos (continuada igualmente por los Austrias).

El “pequeño relato” (“testimonio” de mi propia vida), con que iniciaba mi intervención, se inscribe en realidad, como ven ahora, en el conjunto mayor de una autohistoriografía, como toda autobiografía y todo testimonio, por individual y “auténtico” que nos parezca, y por más que se inscriba *contra corriente* en tal conjunto. Más aún, tanto en el momento de la “historia” como en el momento de su narración, este relato reproduce en sí unos parámetros de carácter ideológico: falsa conciencia en los momentos de mi educación en España; posteriormente, la toma de conciencia más o menos correcta que me obligó a escoger, muy joven aún, el exilio voluntario; por fin, la reflexión sobre la misma en el momento en que les hablo —o, más propiamente, en momentos que le han precedido: los momentos de la escritura de este texto que ahora les ofrezco aquí. Ni en los momentos que llamo de “falsa conciencia” ni en los que considero de “toma de conciencia” puedo definir mi subjetividad fuera de ese estado de cosas, por mucho que pueda (o, más bien, quiera) afirmar hoy que escapé de él. Soy su producto, tanto en aquello en que lo seguí como en la resistencia que desarrollé en mí contra el mismo; tanto en los momentos en que sufrí sus imposiciones, como en los momentos en que decidí salir de España, y en los que le han seguido hasta el día de hoy, incluyendo la elección misma del tema de mi contribución a este encuentro. De ahí que insista en postular que no se puede comprender el “testimonio” sólo en sí, aislado, en un análisis inmanente que ignore el contexto más amplio en que surge y con el cual dialoga. La preocupación fundamental de mi propuesta será por ello la de enlazar los discursos identitarios con

los mecanismos de toma de conciencia de la subjetividad. Todo individuo se mira en el espejo social e interioriza el papel que esa sociedad le asigna (o le niega), con la vana ilusión de ser él su propio motor - o con la rebeldía de quien resiste, incluso en la aparente aceptación de los estigmas que esa sociedad proyecta sobre su grupo o clase, sobre su estirpe, sobre su género o sobre su condición de “desviado”, al marginarlo. Estos mecanismos de socialización, que en trabajos anteriores llamo “reciprocidad de perspectivas” (Gómez-Moriana 1988, 1993b; Gómez-Moriana y Catherine Poupene-Hart 1990), son también los mecanismos que ponen en marcha los procesos de toma de conciencia, tanto de la identidad colectiva como de la subjetividad individual, y los que marcan los cambios de valores —y, juntamente con ellos, de temas y motivos— tanto en la evolución del género autobiografía, como en la de los subgéneros confesión y testimonio, en la de la biografía en general, y en lo que llamo autohistoriografía. En este contexto pretendo ahora ofrecerles una lectura de la obra del Inca Garcilaso de la Vega y la de Guamán Poma de Ayala, que constituyen, en mi opinión, el testimonio del surgimiento de una voz “india” en la España colonial.

3. UNA GRAMÁTICA, UN PRÍNCIPE, UN INDIIO

José Rabasa (1995) ha estudiado lo que repetidamente llama “quasi-utterance” en la obra del Inca Garcilaso de la Vega: “Porque soy indio”. Esta frase, que —con algunas variantes— encontramos repetidamente en su obra, coloca a Garcilaso en el margen de todo posible discurso histórico (“No había ninguna clase en esa escritura que pudiera asimilar como a elemento propio a un indio, mestizo y bastardo” escribe Susana Jákfalvi-Leiva, que Rabasa cita en su estudio). Para Rabasa,

Garcilaso was demonstrably capable of appropriating European forms of discourse, but the very borderline social status that would never allow him to cross over and become a Spaniard was also what made him unique in Spanish American letters (81).

Sobre la primera afirmación de esta cita (la capacidad por parte de Garcilaso de apropiarse formas europeas de discurso) ha escrito abundantemente Margarita Zamora. En efecto, gracias a la fortuna que le legara su padre, Garcilaso pudo adquirir en Europa una formación humanística y, con ella, las técnicas de la retórica argumentativa que usaría luego en defensa de su lengua y de su pueblo. Pero en su confesión testimonial “Porque soy indio”, al mismo tiempo que Garcilaso se (auto)excluye como posible “autor”, parece abrirse el camino hacia una nueva posibilidad, o —como la llama Rabasa— “an alternative authorship and subjectivity” (*ibid.*). Bien es verdad que, como también señala Rabasa, son raros los escritores hispanoamericanos que se identificaron o identifican a sí mismos o a sí mismas como indios/indias. El testimonio de Rigoberta Menchú aparece así como una excepción a la regla, excepción que confirma otra muy anterior: la de Guamán Poma de Ayala, que se (auto)titula “Don” y “Autor”, al tiempo que se (auto)proclama “Príncipe [Inca]”, constituyéndose, sobre la base de estos títulos, en sujeto de discurso y en interlocutor frente a Felipe III, rey de España. Al mismo tiempo, fundamenta en ellos su competencia en cuanto cronista y también su (auto)nombramiento de “consejero real” que analiza y describe las posibilidades de un “buen gobierno” de la colonia. Tanto en Garcilaso como en Guamán Poma encontramos, por un lado, una conciencia de sus orígenes; por otro, la conciencia de un saber conectado a esos mismos orígenes por parte del mundo occidental, y hábilmente

utilizado por ellos. Es este “saber de indios” lo que les permite a ambos constituirse en “autoridad” (y, con ello, en sujetos de discurso). Guamán Poma será así capaz de mostrar al monarca español las consecuencias funestas de una organización de los ciclos agrícolas basada en criterios que desconocían las peculiaridades de aquellas tierras. El Inca Garcilaso, por su parte, será capaz de corregir los errores de los españoles que transcribían y pronunciaban mal el Quechua, protestando contra la corrupción de su lengua que ello implicaba. En sus *Comentarios reales* escribe, en efecto, Garcilaso:

Para atajar esta corrupción me sea lícito, pues soy indio, que en esta historia yo escriba como indio con las mismas letras que aquellas tales dicciones se deben escribir” (II:5).

Al igual que en su continua mezcla de oralidad y escritura, José Rabasa ve aquí, haciéndose eco de la comparación que Hugo Rodríguez-Vecchini estableciera entre *Don Quijote* y *La Florida del Inca*, un uso de la ironía por parte de Garcilaso:

The insistent repetition of “porque soy indio” suggests an extended metaphor whereby one thing is said and another meant - that is, an ironic allegory of the privileged claim of the “West” to write “the rest of the world” (104).

Margarita Zamora ve aquí, por el contrario, una conciencia del prestigio de que gozaba el saber filológico, tan altamente apreciado en el Renacimiento europeo. De ahí su cultivo del estudio de las lenguas clásicas y de las lenguas bíblicas, p.e. en la (re)lectura de los autores clásicos o en la exégesis de los textos sagrados. Este

saber y autoridad respondía en cierto modo al atribuido hoy al “native speaker” en cuanto informante lingüístico. Garcilaso se apropiaría estos valores “occidentales” para usarlos en provecho de su propia lengua (y de su pueblo). Al igual que más tarde Guamán Poma de Ayala colocaría, en su “Prólogo al lector cristiano”, las diversas lenguas indígenas en el mismo nivel que el castellano —“ajuntando con la lengua de la castellana y *quichiua ynga, ayмара, poquina colla, canche, cana, charca, chinchaysuyo, andesuyo, condesuyo*, todos los bocablos de yndios” (9)—, no duda Garcilaso en poner en paralelo (al menos, implícitamente) su esfuerzo gramático (quechua) con el esfuerzo gramático (castellano) de Nebrija. Veamos a título de ejemplo la explicación filológica que se ofrece en los *Comenstarios reales* acerca del nombre del dios creador, *Pachacámac*, al que los incas llegan por la luz natural de la razón, y que Garcilaso coloca en el mismo plano que el judeo-cristiano:

Es nombre compuesto de Pacha, que es mundo universo, y de Cámac, participio presente del verbo cama, que es animar, el cual verbo se deduce del nombre cama, que es alma. Pachacámac quiere decir el que da ánima al mundo universo, y en toda su propia y entera significación quiere decir el que hace con el universo lo que el ánima con el cuerpo (II:74).

Hay que señalar por otro lado que, al autodenominarse “indio”, Garcilaso no sigue la terminología castellana al uso, terminología que sin embargo conoce y recoge en *La Florida del Inca*, si bien reduciéndola a un “así nos llaman” o simplemente “llaman”:

El gobernador Hernando de Soto —dice— con mucho contento de haberlo hallado [el paso que diez años antes había cruzado Pánfilo de Narváez con su ejército], mandó a dos soldados naturales de la isla de Cuba, mestizos, que así nos llaman en todas la Indias Occidentales a los que somos hijos de español y de india o de indio y española, y llaman mulatos, como en España, a los hijos de negro y de india o de indio y de negra. Los negros llaman criollos a los hijos de español y española y a los hijos de negro y negra que nacen en Indias, por dar a entender que son nacidos allá y no de los que van de acá de España. Y este vocablo criollo han introducido los españoles ya en su lenguaje para significar lo mismo que los negros. Llaman asimismo cuarterón o cuatrato al que tiene cuarta parte de indio, como es el hijo de español y de mestiza o de mestizo y de española. Llaman negro llanamente al guineo, y español al que lo es. Todos estos nombres hay en Indias para nombrar las naciones intrusas no naturales de ellas (149-150).

Esta autoridad que Garcilaso y Guamán Poma reclaman para sí sobre la base de su condición de “indios” no excluye por otra parte el uso (irónico) del tópico de la *moderatio*. Así, en el “Proemio al lector” de *La Florida del Inca* afirma Garcilaso:

Las faltas que lleva se me perdonen porque soy indio, que a los tales, por ser bárbaros y no enseñados en ciencias ni artes, no se [les] permite que, en lo que dijeren o hicieren, los lleven por el rigor de los preceptos del arte o ciencia, por no los haber aprendido, sino que los admitan como vinieren (69).

Compárese este texto de Garcilaso, basado en su condición de “indio”, con este otro tomado de la carta de Sor Juana Inés de la Cruz intitulada “Respuesta de la poetisa a la muy ilustre Sor Filotea de la Cruz”, basado en su condición de mujer:

Y así, confieso que muchas veces este temor [a tratar asuntos sagrados, cosa que le prohíben su sexo, su edad y —sobre todo— la costumbre] me ha quitado la pluma de la mano, y ha hecho retroceder los asuntos hacia el mismo entendimiento, de quien querían brotar: el cual inconveniente no topaba en los asuntos profanos, pues una herejía contra el arte no la castiga el Santo Oficio, sino los discretos con risa, y los críticos con censura; y ésta, *iusta uel iniusta, timenda non est*, pues deja comulgar y oír misa, por lo cual me da poco o ningún cuidado, porque según la misma decisión de los que lo calumnian, ni tengo obligación para saber, ni aptitud para acertar; luego si lo yerro, ni es culpa ni es descrédito (118).

También Guamán Poma usa el tópico de la *moderatio* en el citado “Prólogo al lector cristiano”:

Para sacar en limpio estas dichas historias ube tanto trauajo por ser cin escrito ni letra alguna, cino no más de *quipos* [cordeles con nudos] y rrelaciones de muchas lenguaxes ajuntando con la lengua de la castellana y quichiu ynga... todos los bocablos de yndios, que pasé tanto trauajo por ser serbicio de Dios Nuestro Señor y de su Sacra Católica Magestad, rrey don Phelipe el terzero (9).

José Rabasa pone el texto de Garcilaso en contraste paródico con este otro de la *Historia general y natural de las Indias* de Fernández de Oviedo:

Si algunos vocablos extraños e bárbaros aquí se hallaren, la causa es la novedad de que se tracta; y no se ponga a la cuenta de mi romance, que en Madrid nascí, y en la casa real me crie, y con gente noble he conversado, e algo he leído, para que se sospeche que habré entendido mi lengua castellana, la cual, de las vulgares, se tiene por la mejor de todas (I:10).

Quizás haya que ver más bien en los textos de Garcilaso, como más tarde en los de Guamán Poma, ecos del proyecto nacional que Elio Antonio de Nebrija diseñara en el prólogo-dedicatoria de su *Gramática de la lengua castellana*, a que ya aludí. Pero extendiendo los principios formulados por Nebrija a propósito del castellano como idioma del imperio, a sus propias lenguas indígenas, que el Inca Garcilaso de la Vega y Guamán Poma de Ayala colocan en el mismo plano y en serie con el castellano. Así, como en su prólogo-dedicatoria hiciera Nebrija, Garcilaso reclama en sus *Comentarios reales* una lengua para una nación, y la corrección en su empleo como signo de pertenencia a tal lengua y a tal nación. “Es lástima que se pierda o corrompa [la lengua Quechua], siendo una lengua tan galana”, escribe para añadir de seguida: “Que yo harto hago en señalarles [a “mestizos y criollos curiosos”] con el dedo desde España los principios de su lengua para que la sustenten en su pureza” (II:6). En *La Florida del Inca* Garcilaso llega a unir lengua indígena y territorio como constitutivos de la identidad de una nación:

Y pues yo soy indio del Perú y no de S. 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 (142).

Contra la dicotomía establecida por Rabasa, que opone en su estudio continuamente el Occidente y Europa en cuanto sinónimos de “episteme universal” (¿gran relato?), al pensamiento indio como expresión de lo particular (¿pequeño relato?), quisiera insistir en que - paradójicamente - son los “universales” europeos los que ofrecen a Garcilaso, Guamán Poma y otros, la base necesaria para poderse constituir en sujetos de discurso. En el ejemplo analizado, es precisamente esta universalización de los valores reconocidos a la lengua que ellos mismos operan, lo que permite al Inca Garcilaso pedir para su lengua, e incluso para su modalidad dialectal, lo que Nebrija postulaba para el castellano; a Guamán Poma, por su parte, le permite poner en la misma serie y tratar con la misma estima las lenguas indígenas y el castellano, según vimos. Nebrija dedicaba su *Gramática de la lengua castellana o española* a la reina Isabel I de Castilla con palabras que, ya en 1492, muestran una conciencia nacional y una temprana reflexión interpretativa de la más reciente historia como parte del proceso de consolidación de un Estado-Nación en vías de expansión imperial al que la lengua, “compañera del imperio”, debía servir. Quizás el texto de Garcilaso no sea en este sentido otra cosa que un eco de esa convergencia de lo lingüístico, religioso y político que encontramos ya en Nebrija, y de la que Garcilaso sabe servirse a la hora de dar expresión a la conciencia de su propia identidad. Es así como, universalizando los valores proclamados por Nebrija, Garcilaso sabe hacer valorar su lengua de origen y convertirla en uno de los elementos que definen su propia identidad. Al mismo

tiempo, al reducir el castellano a una lengua entre otras muchas, Garcilaso debilita ese Estado-Nación y la posición exclusiva que en ese Estado-Nación atribuye Nebrija al castellano.

En abierto contraste con esta actitud, podemos observar que en el breve relato de su primer viaje que hace en su carta de 15 de febrero de 1493 a Luis de Santángel, no parece mostrar Colón gran respeto hacia las lenguas indígenas ni a sus denominaciones de los lugares que iba “descubriendo” para la corona española:

Señor: Porque sé que avréis plazer de la gran victoria que nuestro Señor me ha dado en mi viaje vos escribo ésta, por la cual sabréis cómo en treinta y tres días pasé a las Indias, con la armada que los ilustrísimos Rey e Reina, Nuestros Señores me dieron, donde yo fallé muy muchas islas pobladas con gente sin número, y d'ellas todas he tomado posesión por sus Altezas con pregón y vandera real estendida, y non me fue contradicho. A la primera que yo fallé puse nombre Sant Salvador a conmemoración de su Alta Magestat, el cual maravillosamente todo esto a dado; los indios la llaman Guanahaní. A la segunda puse nombre la isla de Santa María de Concepción; a la tercera, Fernandina; a la cuarta la Isabela; a la quinta la isla Juana, e así a cada una nombre nuevo (167).

En esta misma línea, tras su descripción primera de los aborígenes americanos, manifiesta Colón en el *Diario de Navegación* su propósito de llevar —a su regreso a España— “seis de ellos” a los reyes, “para que deprendan hablar” (95-96).

Los relatos colombinos de viaje están marcados por una doble restricción conflictiva (*double bind*). En efecto, para relatar su experiencia *inaudita*, Colón no puede dejar de *evocar* referencias

conocidas y, por tanto, susceptibles de *reconocimiento*. Sólo así podía hacer dignas de crédito (*verosímiles*) ante sus lectores, en especial ante los Reyes Católicos, los relatos de su llegada a las Indias por la ruta del Oeste. Es así como se produce el término equívoco, “indio”, que designa aún hoy al aborígen americano. Pero, por otro lado, además de las apropiaciones por medio de ceremonias más solemnes de toma de posesión en nombre de los Reyes Católicos, “con pregón y vandera real estendida”, en una arrogancia adámica, Colón da nombres nuevos a la tierras que encuentra en su ruta marítima del Oeste hacia las Indias - y, mediante este acto de lenguaje, se las apropia (y, con las tierras, sus habitantes). Así, si por un lado, las palabras de que Colón se sirve están “habitadas ya”, pertenecen a un lenguaje ya marcado por el uso, por otro lado ignora Colón las denominaciones que preceden a su llegada. A esta primera doble restricción, que es propia de todo paso del deseo (individual) al discurso (social) que lo expresa, hay que añadir otra de orden epistemológico, impuesta por la coyuntura histórica en que escribe Colón: por un lado, la necesidad de evocar el texto escrito como autoridad aún en vigor; por otro, la de apoyarse en el conocimiento experimental como condición necesaria a todo saber *verdadero*. Al igual que Don Quijote en el imaginario cervantino, Colón actúa y escribe como “hombre del libro”, fiel a la letra escrita que garantiza su misión. Aunque en los comienzos del *Diario de Navegación* de su primer viaje habla de “islas”, de “la gente de aquella isla”, de “aquellas tierras”; pronto pasará a identificar tal o tal isla como “Cipango” y sus habitantes como “las gentes del Gran Can”. Consecuentemente con ello, dice que se pondrá en camino hacia “Guisay” para llevar al “Gran Can” las cartas que los Reyes Católicos le encomendaran, y pedirle la respuesta que se proponía llevar consigo a su regreso (103). Vemos pues que Colón, para lograr hacer

digno de crédito su relato, sigue a la letra textos de Pierre d'Ailly, *Imago mundi vel eius imaginaria descriptio* (Lovaina, 1480), y de Marco Polo, *Viajes* (Venecia, 1485); pero también se apropia lo ya allí y ya nombrado (“los indios la llaman [...]”), dándole “nombre nuevo”, el acto de violencia más radical, “la violence originaire du langage” como la llama Derrida. Sobre las experiencias con los Nambikwara descritas por Lévi-Strauss (1968), en un texto que parece glosar el “on ne nomme jamais, on classe l'autre” del propio Lévi-Strauss (1962: 285), dice en efecto Derrida:

Telle est la violence originaire du langage qui consiste à inscrire dans une différence, à classer, à suspendre le vocatif absolu. Penser l'unique *dans* le système, l'y inscrire, tel est le geste de l'archi-écriture: l'archi-violence, perte du propre (164).

Pero Colón no se contenta con dar «nombre nuevo» a las tierras que encuentra en su ruta marítima hacia las Indias - y, con ellas, a sus habitantes. Los describe también, y para ello tiene que recurrir a lo preconstruido. Así, inspirándose en las descripciones bíblicas del edén, y del hombre y de la mujer en estado de «justicia original», al igual que en las descripciones clásicas del *locus amoenus*, y de la belleza y bondad naturales del hombre y de la mujer en la Edad de Oro (de Virgilio y Ovidio especialmente), Colón construye una imagen del “indio” cuya autenticidad nadie cuestionará, ya que fue recibida como el fruto de una experiencia objetiva directa que, además, confirmaba lo que se esperaba por haber sido de antemano *anunciado* en los “textos”, tanto en los textos de los “autores sagrados” como en los textos de los “autores clásicos”. Por el contrario, todos se referirán a tal imagen como punto de apoyo último para sus argumentos en los cuestionamientos y con-

troversias que había de suscitar muy pronto. Es precisamente esta “imagen”, (re)creada del modo dicho y referida ahora a la palabra “indio” por Colón, la que pronto se convertirá en nuevo “objeto de estudio”, de “saber”, al ser sometida a los cuestionamientos teológico, filosófico, jurídico, político y económico de la época. A través de los diferentes “testimonios” de los actores de la conquista y de la colonización de América (soldados, comerciantes, aventureros, misioneros y encomenderos) y, sobre todo, a través de las controversias suscitadas en el transcurso del Siglo XVI en las universidades de Valladolid y Salamanca especialmente, sobre “la naturaleza del indio” (Ginés de Sepúlveda/Bartolomé de Las Casas) y sobre los títulos de dominio de los españoles en Indias (Bartolomé de Las Casas/Francisco de Vitoria), la (equivoca) palabra “indio” se convierte así en una instancia discursiva, en un “lugar” (*topos*) en que convergen todas las formaciones discursivas reconocidas como propias a las diferentes disciplinas del saber de la época, al interior - claro está - de su división del trabajo discursivo.

Como ya señalé en trabajos anteriores sobre las Crónicas de Indias (Gómez-Moriana 1989, 1993a, 1993b; Gómez-Moriana y Catherine Poupény-Hart 1990; Gómez-Moriana y Danièle Trottier 1993; Durán-Cogan y Antonio Gómez-Moriana 2001), la historiografía colonial está marcada por un binarismo maniqueo, de un lado; del otro, por una universalización de los modos occidentales de “representación” que dominan tal escritura, tanto cuando procede a la demonización como cuando procede a la idealización del aborigen americano. Pues a ambas cosas han conducido los múltiples usos del texto colombino, desde Pedro Mártir de Anglería y Bartolomé de las Casas hasta los ecos que las controversias mencionadas encuentran, ya en pleno siglo XX, en Menéndez Pidal (1958). Me contento por ello con recordar

aquí dos ejes conceptuales a partir de los cuales se ha nombrado, o más bien clasificado durante siglos, a los pueblos aborígenes de las Américas. Según que en un momento dado predominaran los elementos ideológicos de carácter religioso o de carácter secular (“científico”), la palabra “indio” designará al “otro” de la fe (cristiana), con términos como “seres en estado de naturaleza pura” e “infieles”, o al “otro” de la civilización (occidental), con términos como “pueblos primitivos”, “salvajes” y “bárbaros”. Este sistema binario, que se condensa en la oposición civilización / barbarie, ha marcado profundamente cinco siglos de historiografía española y occidental de las “Indias”, aunque la glorificación o condenación del “salvaje” cambiara de campo a veces (y con ello, en sentido inverso, la condenación o glorificación de la presencia española, occidental, en el “Nuevo Mundo”). Así, para Pedro Mártir de Anglería y Bartolomé de Las Casas, los “indios” vivían en estado de naturaleza pura y fueron sometidos a una horrible esclavitud en nombre del evangelio. No la ley de Dios, sino la codicia, la envidia, la ira —estos son los sentimientos que los españoles llevaron al corazón de quienes, según la descripción de Cristóbal Colón, vivían en estado de justicia original. Por el contrario, para el cronista de Hernán Cortés, Francisco López de Gómara, la evangelización y colonización de América significa la “gesta” (épica) de la “redención de los pueblos más primitivos de la tierra” que practicaban, antes de la llegada “redentora” de los españoles, tanto el “canibalismo”, como la “poligamia” y el “politeísmo”, no libres de “cruentos sacrificios humanos”. Estas dos posiciones, irreconciliables en apariencia, comparten la misma base epistemológica. Sólo difieren en la selección (*inventio*, en la vieja retórica) de los “hechos” que cada uno integra en un relato cuya función es argumentativa: mostrar los aspectos positivos o negativos de una consquista cuya legitimidad nadie pondrá en

tela de juicio, ni siquiera quienes lamentan sus funestas consecuencias.

En este contexto, al apropiarse Garcilaso y Guamán Poma de Ayala la retórica del adversario, crean el espacio en que surge una voz indígena y, al mismo tiempo, un modelo de resistencia capaz de ofrecer su propia visión de la historia colonial. Esta actitud tiene antecedentes en el uso especular de la retórica del discurso dominante por parte de los grupos marginados en la sociedad española del siglo XVI, en la “subversión del discurso ritual” (Gómez-Moriana 1985), donde se ponen en práctica igualmente modelos de resistencia a los discursos de sumisión o de negación de la alteridad. Y es sobre todo en los organismos de control de los desviados o disidentes, surgidos en el medievo europeo y más tarde desarrollados de un modo muy especial en la España de los Reyes Católicos y de los Austrias (confesión autobiográfica ante los tribunales de la Inquisición, ejercicios espirituales y otras prácticas del examen de conciencia), donde paradójicamente se crea y se institucionaliza, antes del cartesianismo, el mecanismo de la introspección, de la auto-tematización y del discurso de la propia subjetividad (individual y colectiva). La Inquisición funciona durante siglos, en efecto, como aparato ideológico que promueve sin duda “la fe verdadera”; pero también, la toma de conciencia de la propia subjetividad por parte de individuos y grupos disidentes. Así, si ciertos grupos aislados (el cripto-judaísmo, por ejemplo) corrían el peligro de olvidar sus ritos y sus creencias, la Inquisición se encargaba de recordárselos continuamente a través de los llamados “edictos de gracia”, en que se pedía tanto la auto-denuncia como la denuncia por parte de quienes practicaran tales ritos o los reconocieran en las practicas privadas de vecinos o familiares. Con ello, estos edictos se convertían en auténticos catálogos de ritos y creencias, tanto para judíos y moriscos, como

para luteranos, iluminados, indígenas, etc.; y se convertían también en repertorios de posibles modos de resistencia a las enseñanzas de la Iglesia Católica: blasfemia, herejía, invocación demoníaca, brujería, etc. Complementos de la Inquisición y sus edictos eran los catecismos y los manuales de confesores, que constituían igualmente auténticos repertorios de pecados de todo tipo, de “desviaciones” del uso “recto” de la sexualidad, de frases y sentencias contra la fe y las “buenas costumbres” sancionadas por Iglesia y Estado como única vía de integración en la sociedad cuadro de la España imperial. Los índices de libros prohibidos reunían asimismo en catálogos los libros que informaban, o podían informar en todo caso, a judíos, moriscos, luteranos, etc. sobre sus “diferencias”. Se trata aquí de nuevos aspectos de la paradoja señalada antes en la doble política de los Reyes Católicos y sus sucesores, quizás los más ricos en consecuencias (multi)culturales, tanto en el territorio “nacional” como en la colonia. Contrariamente a lo que ocurre en los procesos actuales de globalización, que parecen realizar la integración al precio de la destrucción de las diferencias culturales, esta globalización primera sirvió como un puente intercultural entre pueblos a través de sus desplazamientos, de toda evidencia contra la voluntad y contra la conciencia misma de sus promotores. Las consecuencias de estos desplazamientos son los largos procesos de adaptación, de integración y de subversión que siguen aún hoy en vigor a través del mundo todo, muy especialmente en América Latina.

La literatura testimonial, que tanto proliferó en las últimas décadas, parece entroncar con esta tradición. En ella, junto a una conciencia identitaria “personal”, parece haber dominado la toma de conciencia de la propia condición social en cuanto “grupo” más que en cuanto “clase” (en el sentido marxista de este término). Puede tratarse en esta toma de conciencia de lo que llamo grupo

social, de un grupo socialmente discriminado a través de la geografía y de la historia casi universal (testimonios de mujeres, o defensa de la homofilia, por ejemplo) o de una clase social desposeída y explotada, identificable igualmente en momentos históricos y en áreas geográficas muy diversas (testimonios de campesinos que ocupan las tierras al grito de “la tierra para quienes la trabajan”, por ejemplo); pero no pocas veces se trata de grupos étnicos que constituyen en sí una “clase aparte” en la sociedad o sociedades en que están incrustados —a veces desde siglos, otras recientemente. A pesar de las reservas de ciertos sectores del marxismo frente a estos movimientos— que debilitan, según creen, las verdaderas reivindicaciones del proletariado (¿industrial?) -, estos testimonios se inscriben (*nolens - volens*) en el doble marco internacional e ideológico de lucha de las clases explotadas, por un lado; por otro, en el de ese gran relato marxista cuyo fin declarara Lyotard mediante su propio gran relato hegeliano - y, con Lyotard, los promotores del llamado “posmarxismo”.

No así, el discurso que la llamada “posmodernidad” (o como otros dicen, el “posmodernismo”) opone a la “modernidad”, entendido este término como sinónimo de “pensamiento occidental, europeo”. Contrariamente a lo que Amaryll Chanady sugiere como “desafío posmoderno”, la novedad del pensamiento identitario latinoamericano “poscolonial” no está en un autodefinirse (en el explícito textual) como “diferente”. Esto lo vimos ya en la España franquista y sigue siendo pan cotidiano en los nacionalismos en boga. Por otro lado, la argumentación misma, el discurso que vehicula esa afirmación de la diferencia, no pocas veces raya en “calco” del discurso del otro (hegemónico) y sus valores, según vamos a ver muy pronto. Chanady distingue tres “vías” en la manera en que “la diferencia” aparece como “elemento constitutivo” de los modelos latinoamericanos de construcción identitaria: la

que localiza esa diferencia en la presencia de población indígena; la que define a América Latina por su diferencia frente al “otro” europeo o norteamericano; la que insiste en la diferencia “interna”, consecuencia de “la naturaleza híbrida de las sociedades que surgieron en el Nuevo Mundo y de las variadas influencias recibidas” (“the hybrid nature of the newly developing societies in the New World and the heterogeneous influences they received”) (XXII). En realidad, ninguna de estas tres vías conduce a una característica propia de América Latina. Más bien conducen estos esfuerzos por integrar tanta diversidad en una “totalidad” identitaria latinoamericana, a la ignorancia (si no al olvido) de los profundos conflictos sociales que existen entre sus muy diversos y antagónicos componentes. Incluso conceptos como “híbrido” e “hibridación”, tan usados y abusados desde que García Canclini (1989) los empleara a la hora de definir la característica distintiva de América Latina, se podrían aplicar hoy, en mayor o menor medida, a cualquier sociedad. Lo que estos conceptos operan en realidad es la unificación (ideológica) de la diversidad conflictiva de las sociedades a las que se aplican, en un conjunto ordenado, definido y demarcado. Son por tanto términos totalizantes y totalitarios que nos recuerdan el término colonial “mestizo” (que Garcilaso de la Vega rechazaba, según vimos, para identificarse a sí mismo en su real condición social, la de “indio”).

Al partir del presupuesto de que toda sociedad es plural y conflictiva, nuestra concepción de la identidad (individual o de grupo) quedaba asociada a la conciencia (de grupo o de clase), resultando ser más bien un elemento analítico que denuncia la conflictividad interna de toda sociedad, que un elemento sintético, unificador de una sociedad en un momento dado de su historia. En esta última categoría se inscribe tanto el Estado-Nación creado por los Reyes Católicos en los albores de la modernidad, como

los nacionalismos europeos del Siglo XIX, en plena modernidad, cuyos excesos se hicieron sentir —y siguen haciéndose sentir— en los muy diversos movimientos totalitarios, fascistas y populistas del Siglo XX. Estos movimientos logran neutralizar (al menos, momentáneamente) la lucha de clases, y hacen olvidar gravísimas discriminaciones —lo mismo genéricas que étnicas, religiosas, lingüísticas y culturales— en nombre de la unificación de todos en un solo pueblo o Nación.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANGENOT, Marc (1996), *Les idéologies du ressentiment*, Montréal, XYZ.
- BOURDIEU, Pierre (1987), *Choses dites*, Paris, Les Éditions de Minuit.
- CHANADY, Amaryll (ed.), (1994), *Latin American Identity and Construction of Difference*, Minneapolis, University of Minnesota Press (*Hispanic Issues*, vol. 10).
- DURÁN-COGAN, Mercedes y GÓMEZ-MORIANA, Antonio (eds.) (2001), *National Identities and Sociopolitical Changes in Latin America*, Nueva York y Londres: Routledge (*Hispanic Issues*, vol. 23).
- COLÓN, Cristóbal [1492]. *Diario de navegación*, en FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, *Colección de los viajes y descubrimientos que hicieron por mar los españoles desde fines del siglo XV*, Madrid, Atlas 1954 (*Biblioteca de Autores Españoles*, vol. 75), pp. 86-166.
- [1493], *Carta a Luis de Santángel de 15 de febrero de 1493*, *Ibidem*, pp. 167-170.
- CRUZ, Sor Juana Inés de la [1691], “Respuesta de la poetisa á la muy ilustre Sor Philotea de la Cruz”, en *Fama, y obras*

- pósthumas del fénix de México, décima musa, poetisa americana, Sor Juana Inés de la Cruz* [...] Madrid, Imprenta de Antonio González de Reyes, 1714. Edición facsímile de Fredo Arias de la Canal, México, Frente de Afirmación Hispanista, 1989, pp 114-166.
- DERRIDA, Jacques (1967), «La violence de la lettre: de Lévi-Strauss à Rousseau», en *De la Grammatologie*, Paris, Les Éditions de Minuit.
- DONOSO CORTÉS, Juan (1946), *Obras completas* (edición de Juan Juretschke), Madrid, La Editorial Católica (*Biblioteca de autores cristianos*), 2 vols.
- FERNÁNDEZ DE OVIEDO Y VALDÉS, Gonzalo [1535-1547], *Historia general y natural de las Indias*, Madrid, Atlas, 1959 (*Biblioteca de Autores Españoles*, vols. 117-121).
- GARCÍA CANCLINI, Néstor (1989), *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, Grijalbo.
- GARCILASO DE LA VEGA, Inca [1605], *La Florida del Inca* (edición de Sylvia L. Milton), Madrid, Historia 16, 1986.
- [1609]. *Comentarios reales*. Vols. 2-4 de las *Obras completas del Inca Garcilaso de la Vega* (edición de Carmelo Sáenz), Madrid, Atlas, 1960 (*Biblioteca de Autores Españoles*, vols. 134-137).
- GÓMEZ-MORIANA, Antonio (1985), *La subversion du discours rituel*, Longueuil, Le Préambule.
- (1988), «Pragmática del discurso y reciprocidad de perspectivas. Los juramentos de Juan Haldudo (*Quijote* I, 4) y de Don Juan», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, vol. XXXVI: 2 (1988), pp. 1045-1067.
- (1989), "Narration and Argumentation in the Chronicles of the New World". René Jara y Nicholas Spadaccini, ed., *1492 - 1992: Re/Discovering Colonial Writing*, Minneapolis, The

- Prisma Institute (*Hispanic Issues*, vol. 4), pp. 97-120. Versión española, ampliada, en *Nueva Revista de Filología Hispánica*, vol. XXXIX: 2 (1991), pp. 801-824.
- (1993a), “Cómo surge una instancia discursiva: Cristóbal Colón y la invención del “indio”, *Filología*, vol. XXVI: 1-2, pp. 51-75.
- (1993b), *Discourse Analysis as Sociocriticism. The Spanish Golden Age*, Minneapolis – London, University of Minnesota Press.
- (1998), “Triple dimensionalidad del cronotopos bajtiniano: diacronía, diatopía, diastratía”, *Acta Poetica*, vol. 18-19, pp. 153-188.
- GÓMEZ-MORIANA, Antonio y POUPENEY-HART, Catherine (eds) (1990), *Parole exclusive, parole exclue, parole transgressive. Marginalisation et marginalité dans les pratiques discursives*, Longueuil (Québec), Les Éditions du Préambule.
- GÓMEZ-MORIANA, Antonio y TROTTIER, Danièle (eds) (1993), *L'«Indien», instance discursive. Actes du Colloque de Montréal 1991*, Candiac (Québec), Les Éditions Balzac.
- GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe [1615], *El primer nueva corónica y buen gobierno* (edición crítica de John V. Murra y Rolena Adorno), México D.F., Siglo veintiuno editores, 1980. 2 vols.
- JÁKFALVI-LEIVA, Susana (1984), *Traducción, escritura y violencia colonizadora. Un estudio de la obra del Inca Gracilazo*, Syracuse, Maxwell School of Citizenship and Public Affairs.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1962), *La pensée sauvage*, Paris, Librairie Plon.
- (1968), *Tristes tropiques*, Paris: Librairie Plon.
- LYOTARD, Jean-François (1979), *La condition postmoderne*, Paris, Les Éditions de Minuit.

- MENÉNDEZ PIDAL, Ramón (1958), *El P. Las Casa y Vitoria. Con otros temas de los siglos XVI y XVII*, Madrid, Espasa - Calpe.
- NEBRIJA, Antonio de [1492], *Gramática Castellana* (edición fac-símile de R.C. Alston), Menston, The Scholar Press, 1969.
- RABASA, José (1995), “«Porque soy indio»: Subjectivity in *La Florida del Inca*”, *Poetics Today* 16: 1 (Spring 1995) 79-108.
- RODRÍGUEZ-VECCHINI, Hugo (1982), “*Don Quijote y La Florida del Inca*”, *Revista Iberoamericana* 48: 120-121 (julio-diciembre 1982) 587-620.
- ZAMORA, Margarita (1988), *Language, Authority, and Indigenous History in the “Comentarios reales de los incas”*, Cambridge, Cambridge University Press.