César Chaparro y José Ignacio Úzquiza (Coords.)

EL INCA
GARCILASO DE LA VEGA,
primer intelectual mestizo

Fundación Academia Europea e
Iberoamericana de Yuste

2017

EL INCA GARCILASO DE LA VEGA, PRIMER INTELECTUAL MESTIZO

César Chaparro y José Ignacio Úzquiza (coords.)

EL INCA GARCILASO DE LA VEGA, PRIMER INTELECTUAL MESTIZO

Juan Gil · Evangelina Soltero Sánchez · José Ignacio Úzquiza · José Carlos González Boixo · Mercedes Serna · Marta Ortiz Canseco · Carmen de Mora

Fundación Academia Europea
e Iberoamericana de Yuste
2017

Edita:
Fundación Academia Europea
e Iberoamericana de Yuste
www.fundacionyuste.org

Colección *Entre dos mundos: América y Europa desde Extremadura*, 2
Director de la colección y Director Académico de la Fundación: César Chaparro Gómez

© Los autores
© Fundación Academia Europea
e Iberoamericana de Yuste para esta 1ª edición

ISBN: 978-84-948078-1-7

Depósito Legal: BA-691-2017

Maquetación: Control P. estudio@control-p.eu

PRESENTACIÓN

En esta monografía, cuyas líneas liminares escribo con sumo agrado, se recogen los trabajos realizados por excelentes investigadores, reconocidos especialistas en la obra del Inca Garcilaso de la Vega, con ocasión de la celebración en la ciudad de Badajoz –entre los días 9 y 10 de Noviembre de 2016– del encuentro científico que, organizado por el Centro Extremeño de Estudios y Cooperación con Iberoamérica (CEXECI) con el título EL INCA GARCILASO DE LA VEGA, PRIMER INTELECTUAL MESTIZO, contó con el apoyo de la Real Academia de Extremadura de las Letras y las Artes, de la Unión de Bibliófilos Extremeños y de la Real Sociedad Económica Extremeña de Amigos del País, en cuya sede tuvieron lugar las Jornadas.

Con la celebración de tales Jornadas –jornadas austeras y sencillas en su estructura, pero, sin duda, ricas por la calidad de los ponentes y por el interés de los contenidos– se conmemoraba el IVº Centenario de la muerte de Gómez Suárez de Figueroa –más conocido por Inca Garcilaso de la Vega–, acaecida en Córdoba (España) en abril de 1616. Este personaje, que nació en Cuzco, era hijo del capitán extremeño y pacense Sebastián Garcilaso de la Vega y de la princesa inca Isabel Chimpu. Considerado "primer mestizo biológico y espiritual

de América", hombre entre dos mundos, supo asumir y conciliar sus dos herencias culturales: la indígena americana y la europea. A este respecto, y echando mano del recurso tan socorrido de las coincidencias, pudimos leer en esos días el Comunicado especial, que con ocasión de la XXV Cumbre Iberoamericana (y a propuesta de Perú) se hizo sobre el cuarto centenario de la muerte del inca Garcilaso de la Vega. Dice así:

> "Rendimos homenaje a la memoria del Inca Garcilaso de la Vega, primer autor clásico iberoamericano, cuyos precursores esfuerzos por el reconocimiento de las culturas americanas, el diálogo y la integración intercultural y el mestizaje siguen teniendo especial vigencia y actualidad... La obra del Inca Garcilaso de la Vega es un tesoro del rico patrimonio cultural que comparten nuestros pueblos".

Con esta aportación el CEXECI, cuyo lema programático es MI NORTE ES EL SUR, proporciona una nueva oportunidad al conocimiento más riguroso de la persona y obra del Inca Garcilaso de la Vega, en la conmemoración del IV° centenario de su muerte. Estamos convencidos de que con celebraciones y publicaciones como esta, nuestro Centro contribuye con humildad y eficacia al desarrollo de la cultura, entendida esta como –en palabras del profesor Lledó– "comportamiento cotidiano, que refleja la forma de ser de cada hombre y es resultado de sus percepciones y reflexiones, elección íntima entre las distintas opciones que se le presentan, respuesta personal a las cuestiones esenciales, huella de los impactos del contexto en que vive... La cultura como mar de recuerdos, significados e ilusiones en el que nadamos durante toda la vida. Pero que, a diferencia del pez, cualquier persona que se baña en ese mar tiene la posibilidad de modificarlo, creando nuevos modos de ver, hacer y estar".

Espero y deseo que la salida a la luz de estas contribuciones sea provechosa en todos los órdenes y ámbitos. Con seguridad, el estudio y la reflexión sobre la personalidad y la obra de Gómez Suárez de Figueroa nos ayudará, en un ámbito y tiempo más actuales, a entender que –como dejó escrito el poeta de Isla Negra– "a lo americano no estorba lo español, porque a la tierra no estorba la piedra ni la vegetación. De la piedra española, de los aledaños gastados por las pisadas de un mundo tan nuestro como el nuestro, tan puro como nuestra pureza, tan original como nuestro origen, tenía que salir el caudaloso camino del descubrimiento y de la conquista".

Estamos seguros de que, cuando salgan a la luz estas líneas, ya se habrá realizado formal y legalmente la fusión del Centro Extremeño de Estudios y Cooperación con Iberoamérica y la Academia Europea de Yuste, con la nueva denominación FUNDACIÓN ACADEMIA EUROPEA E IBEROAMERICANA DE YUSTE. Las realidades de Europa e Iberoamérica se verán así fundidas en un propósito común e integrador, bajo el paraguas de una gran fundación, en la que se unirán los proyectos, ilusionantes y comprometidos, de la sociedad extremeña y de los otros pueblos y gentes de Europa y Latinoamérica.

César Chaparro Gómez
Director Académico de la Fundación Academia Europea
e Iberoamericana de Yuste

EL INCA GARCILASO: UN HOMBRE ENTRE DOS MUNDOS[1]

Juan Gil
Académico de la RAE

Garcilaso nació en el Cuzco el 12 de abril de 1539. Fueron sus padres el capitán Sebastián Garcilaso de la Vega, natural de Badajoz, y una mujer de sangre real, la ñusta Isabel Chimpu Ocllo, hija del inca Huallpa Túpac y sobrina de Huayna Cápac[2]. El niño fue educado en su ciudad natal, donde sufrió los rigores de la guerra civil junto con su madre y su fiel ayo Juan de Alcobaza[3] y donde, más tarde, fue testigo del motín[4] y, a poco, de la sangrienta rebelión de Francisco Hernández Girón[5]. Cuatro años después de la muerte de su padre, ya

1 Desarrollo en este trabajo unas ideas cuyo núcleo expuse por primera vez en una breve intervención en la *AECID*. Cito las obras históricas de Garcilaso por las ediciones príncipes: *Flor.* = *La Florida del Inca*, Lisboa, Pedro Crasbeeck, 1605; *Com.* = *Primera parte de los Commentarios reales*, Lisboa, Pedro Crasbeeck, 1609; *Hist.* = *Historia general del Peru*, Córdoba, viuda de Andrés Barrera, 1617 (hay otra impresión, fechada en 1616, con diferente paginación). La relación del Fidalgo de Elvas va citada por la edición de Mª da Graça A. Mateus Ventura, *Relação verdadeira dos trabalhos que o governador D. Fernando de Souto e certos fidalgos portugueses passaram no descobrimento da provincia da Florida*, Lisboa, Comissão Nacional para as Commemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1998.

2 Su testamento, fechado el 22 de noviembre de 1571, fue publicado por Miró: 250-53.

3 Cf. *Hist.* IV 10 (f. 121r); V 10 (f. 171r); 27 (f. 189v).

4 Cf. *Hist.* VI 14 (f. 224v).

5 Cf. *Hist.* VII 2 (f. 243v ss.); 12 (f. 254v); 18 (f. 261r); 20 (f. 263r); 24 (f. 266v).

adolescente, pasó a España, en 1560. Su tío, don Alonso de Vargas, lo acogió en Montilla y lo presentó al marqués de Priego[6]. Durante una larga estancia en Madrid, defendiendo sus privilegios (1562-1563), el Inca conoció al gobernador Vaca de Castro y a fray Bartolomé de las Casas[7], pero no logró conseguir que Felipe II le concediera las mercedes pedidas (su padre había cedido en mala hora su caballo *Salinillas* a Gonzalo Pizarro en la batalla de Huarina)[8]. Siguieron años de milicia: Garcilaso combatió en Navarra en 1564, en las Alpujarras en 1569. A partir de de la muerte de su tío don Alonso (1570), que le dejó una sustanciosa herencia, primaron las letras, cultivadas preferentemente en Montilla y, a partir de 1592[9], en Córdoba. A principios del siglo XVII el soldado escritor puso su mirada en Portugal, buscando la

6 Este tío Alonso de Vargas fue mencionado en *La Florida* por haber servido a Carlos I, con el cargo de sargento mayor, en la campaña de Alemania (II.1 [ff. 78v-79r]). En la *Historia* se cita a Hernando Pérez Tablero por haber sido hermano de leche de Alonso de Vargas (IV 20 [f. 132v]).

7 Cf. *Hist.* II 6 (f. 39v) "a estas guerras sucedieron las del buen governador Vaca de Castro (que yo conoscí en Madrid año de mil y quinientos y sesenta y dos"; IV 3 (f. 112v) "Yo lo alcancé en Madrid año de quinientos y sesenta y dos, y porque supo que yo era de Yndias, me dio sus manos para que se las besase; pero quando entendió que era del Perú, y no de México, tuvo poco que hablarme". En ese mismo año vio fallecer a Pedro de Cabrera, vecino de Cotabamba (VII 5 [f. 246r]). En 1563 trató en Madrid al clérigo Baltasar de Loaýsa, quien lo había conocido en el Perú (IV 12 [f. 125r]), y al soldado Pero Núñez, el protagonista de un desafío famoso en los Charcas (VI 20 [f. 230r]).

8 Cf. *Hist.* V 23 (f. 186r). "Esta mentira me ha quitado el comer, quiçá por mejor", comentó con sarcástica amargura Garcilaso en una apostilla escrita en el f. 82v de su ejemplar de la *Historia* de Gómara, conservado hoy en la Biblioteca Nacional de Perú (se hizo una hermosa edición facsímile en Lima en 1993, a cargo de Franklin Pease G. Y.; cf. Porras Barrenechea 1955: 222).

9 En efecto, el último de los documentos en los que aparece el Inca como vecino de Montilla data del 17 de junio de 1593; el 28 de agosto de ese mismo año ya figura como avecindado en Córdoba (Porras Barrenechea 1955, nº 184, p. 181, y nº 185, p. 182, respectivamente). Pero durante un largo espacio de tiempo fluctuó el empadronamiento: en un documento cordobés del 16 de enero de 1592 Garcilaso se declaró "vezino de la çibdad de Córdova" en la colación de Santa María (Torre 1935: 18).

protección del duque de Braganza. El 23 de abril de 1616 murió en Córdoba, dejando una biblioteca no grande, pero tampoco despreciable, de 188 volúmenes[10].

Para el objeto que perseguimos bastan estos breves datos biográficos, que me parecen suficientemente elocuentes y significativos. En efecto, el tema que nos cumple estudiar es otro: cómo la personalidad y las circunstancias vitales de Garcilaso se reflejaron en su obra y la condicionaron. En efecto, pocas veces y de manera tan evidente la producción literaria se vio influida por la fuerza del sino, si me es lícito usar la expresión, un tanto grandilocuente pero muy gráfica, de nuestro gran romántico.

Garcilaso, como todo mestizo, tuvo dos almas. Él mismo reconoció, en el proemio de *La Florida*, que se vio "obligado de ambas naciones, porque" era "hijo de un español y de una india". En el misterio de esas dos almas intentaremos adentrarnos, en la medida en que la palabra escrita permite hacer una introspección espiritual, tratando de averiguar tres cosas que me parecen esenciales para el cabal conocimiento de nuestro autor: cómo Garcilaso vio a los conquistadores, cómo vio a los conquistados y, finalmente, cómo se vio a sí mismo.

Una de las claves de su doble personalidad, la herencia materna, se vertió de manera decisiva en su propia producción historiográfica. Comencemos por seguir su influjo en su obra primeriza.

La primera cosa que nos llama poderosamente la atención en *La Florida* es el hecho de que los indios y los españoles estén medidos por el mismo rasero. Los caciques –llamados aquí *curacas*, al modo del Perú– son figuras de carne y hueso, no meros títeres zarandeados por las circunstancias. Entre los indígenas amigos descuellan el magnánimo

10 El descubrimiento de los inventarios fue uno de los grandes hallazgos de J. de la Torre: la lista de sus libros, inventariados en Córdoba el 29 de abril de 1616, se encuentra en su doc. nº 133 (Torre 1935: 222-29). Hizo con ellos una bella exposición nuestra Biblioteca Nacional (cf. el catálogo *La biblioteca del Inca Garcilaso de la Vega*, Madrid, 2016).

y generoso Mocozo[11] y el capitán Anilco, celosísimo de su honra[12]. Entre los enemigos, se llevan la palma el bravo Vitachuco, un héroe de la resistencia[13], y el gigantazo Tascaluza, quien, animado de una indómita rebeldía, conduce a su pueblo a una lucha feroz y, por ende, casi al exterminio: Garcilaso se alarga, asombrado, en la descripción del aspecto físico de aquel filisteo[14]. En otro lugar nos asombra y deleita la gentil aparición de la hermosísima cacica de Cofachiqui, comparada a una Cleopatra[15]. Más adelante, nos intriga la inopinada fuga de Capasi, un hombre de enfermiza y descomunal gordura que, pese a tales inconvenientes, logra escaparse a gatas de su prisión[16].

Todos estos personajes, a los que cabría añadir todavía una no pequeña lista, son hombres de razón y, por consiguiente, grandes oradores, que saben lanzar en el momento oportuno largos parlamentos inventados por el Inca. Este hecho de poner discursos en boca del jefe enemigo representó, al decir de Garcilaso, una novedad en la historiografía del Nuevo Mundo: "En otras historias de las Indias Occidentales no se hallan cosas hechas ni dichas por los indios como aquí las escribimos…". La razón de tal ausencia estribaba en que él, el Inca, se había atenido a la verdad –"su verdad–, "pues dezir que escrivo encarecidamente por loar la nación porque soy indio, cierto es engaño", arguyó, colorando los hechos[17]. En este punto se equivocó nuestro autor de medio a medio: ya el Fidalgo de Elvas había hecho hablar a sus caciques con extensos y discretos razonamientos[18]; y

11 Cf., p. e., *Flor.* II.1 4 (f. 36r); II.2 16 (f. 120r); 18 (f. 123v b).

12 Cf. *Flor.* V 2 (f. 264r ss.).

13 Recuérdense sus discursos en *Flor.* II.1 (f. 68v ss.).

14 *Flor.* III 24 (ff. 189r-189v).

15 *Flor.* III 10 (f. 160v ss.), 19 (179v).

16 *Flor.* II.2 (f. 110r).

17 *Flor.*II.1 27 (f. 84r b y 83r a).

18 Así, por ejemplo, recoge el portugués anónimo la *Relação* los discursos de Mocozo (cap. 9 [p. 89]); Yupaha (cap. 13 [p. 105]); Patofa (cap. 13 [p. 106]); la cacica (cap. 14 [p. 111]), etc.

Colón, pionero en tantas cosas, había indicado el camino a seguir en la relación de su segundo viaje. Pero, en cualquier caso, en *La Florida* se produce una muy palpable humanización del indígena, a quien se pone en plano de igualdad con su oponente el conquistador.

A mayor abundamiento, Garcilaso se complace en referir, también de manera equitativa, "las hazañas assí hechas por los indios como las que hizieron los españoles"[19]. Los ejemplos abundan. Aquí un indio se enfrenta a pecho descubierto con treinta lanzas[20]; allá la valentía de otros deja "corridos y avergonçados" a los españoles[21], o les hace "burla y escarnio"[22]. A menudo, los campeones de la Florida se atreven a desafiar a los invasores "uno a uno"[23], de modo que, igual que sucedió en las campañas del Gran Capitán en Italia, se producen duelos en los que combaten los mejores de ambos campos; y no siempre –ni mucho menos– salen vencedores de la liza los conquistadores. La misma pauta se siguió después en la *Historia general del Perú*, en la que un capítulo está dedicado a narrar "hazañas assí de indios como de españoles"[24].

Aunque no puede negar a los españoles la valentía, que adorna sobre todo a dos personas, su amigo Gonzalo Silvestre y el adelantado Hernando de Soto[25], ambos extremeños, Garcilaso no pasa por alto que algunos de los expedicionarios de la Florida se dieron a vergonzosa fuga en la batalla de Chicaca[26] o cometieron actos traicioneros o reprobables[27]. Tampoco oculta que los soldados estaban "ansiosos de matar

19 *Flor.* IV 14 (f. 249r).
20 *Flor.* II.2 (ff. 104v-105r).
21 *Flor.* II.2 (f. 134v b).
22 *Flor.* II.2 24 (f. 136v b).
23 *Flor.* III 1 (f. 141v), IV 2 (ff. 227r-227v), V 4 (280r ss.), V 6 (285r), V 7 (285v ss.).
24 *Hist.* II 27 (f. 61v a).
25 Cf. *Flor* II.1 14 (f. 57r a) y II.1, 24 (f. 76r a), respectivamente.
26 *Flor.* III 37 (f. 217v ss.).
27 *Flor.* II.2 15 (f. 117r), 17 (f. 122r a], 22 [f. 132v a]).

indios, como si fueran venados"[28], y que solo pensaban en hallar oro[29], ni silencia, en fin, que 48 hombres hallaron la muerte por el "desatino de un temerario" y una insensata "cudicia de ganar honra"[30]. No se llega, sin embargo, al extremo de tachar a los españoles de "crueis e carniceiros": el calificativo que el Fidalgo de Elvas dio a algunos hombres de Soto al referir la encarnizada batalla que se libró en el pueblo de Guachoya[31]. Claro es que el mismo cronista luso consideró a Soto "homem rijo e seco de palabra"[32], por más que, después de muerto, lo alabase como "magnánimo, virtuoso e esforçado capitam"[33]; pero una cosa no quita la otra.

Por primera vez, entre los cristianos brillan con luz propia los mestizos. Nuestro autor tiene palabras de alabanza para su homónimo Gómez Suárez de Figueroa, el hijo de Vasco Porcallo[34], así como para dos mestizos cubanos[35], uno de los cuales bien pudiera ser Pedro Morón[36].

He aquí, en definitiva, una nueva manera de hacer historia. No podía ser de otra manera: la obra del Inca parte de diferentes presupuestos vitales y tiene una sensibilidad muy distinta, que privilegia al mestizo y pone en la misma balanza a indios y a españoles.

Ahora estamos en condiciones de examinar con cierto detenimiento el singularísimo enfoque que dio nuestro autor a su libro más apasionado, la *Primera parte de los comentarios reales*. A la hora de abordar la historia de los incas, es decir, la historia de su propio pasado, Garcilaso

28 *Flor.* II.1 6 (f. 40r).
29 *Flor.* II.2 (f. 119r a); VI 9 (f. 321v b).
30 *Flor.* VI 6 (f. 316r b y 317r a).
31 *Relação*, cap. 29 (p. 174).
32 *Relação*, cap. 14 (p. 113).
33 *Relação*, cap. 30 (p. 176).
34 *Flor.* II.1, 11 (f. 49v b); VI 20 (363v a).
35 *Flor.* II.1 13 (ff. 53r-53v).
36 *Flor.* II.2 13 (ff. 53r-53v); 15 (f. 116v b); VI 7 (f. 318r).

tenía dos posibilidades: bien ponerse del lado de los vencidos, o bien alinearse con los vencedores. Hubiera sido difícil, por no decir imposible, adoptar una postura equidistante, como había hecho en *La Florida*[37]: tal actitud no hubiera complacido a nadie. Lo que no deja de sorprender es que desde un principio, sin la menor vacilación, Garcilaso sintiese de forma imperiosa la llamada de la herencia materna y tomase partido por el mundo indígena con auténtico apasionamiento.

Jamás pueblo alguno ha recibido un encomio más enardecido. En comparación con las alabanzas que dirigió Garcilaso a los incas, palidecen todas las loas y panegíricos que se hicieron antaño a la Roma imperial. En versos famosos, Virgilio había proclamado que la grandeza de Roma no consistía en descubrir grandes inventos ni en sobresalir en las artes, sino en regir el mundo, "perdonando a los sometidos y domeñando a los soberbios". Este espíritu magnánimo e integrador es el que Garcilaso atribuyó a los incas. Una y otra vez, a lo largo de los *Comentarios*, se insiste en su alta misión civilizadora:

> "Venían a los hombres para darles pueblos en que viviessen, y mantenimientos que comiessen" (*Com.* I 16 [f. 15v a]). "Siempre les queda la honra de haber quitado los malos abusos y mejorado las buenas costumbres" (*Com.* II 10 [f. 36v b]). "Todas estas abusiones y crueldades les quitaron los incas" (*Com.* VI 10 [f. 138v a]). "Tenía este desseo Inca Yupanqui por conquistar las nasciones… para reduzirlas[38] a su imperio y sacarlas de las bárbaras e inhumanas costumbres que tuviesen" (*Com.* VII 13 [f. 179v b]). "Ahora es mayor y más forçosa la obligación que tenemos –dice Inca Yupanqui– de conquistar los chirihuanas, para sacarlos de las torpeças y bestialidades en que viven y reduzirlos a vida de hombres" (*Com.* VII 17 [f. 183v b]). "Un maesse

37 Por otra parte, los dos libros estaban ya compuestos en 1604, cuando el Inca dio poder al presbítero Domingo de Silva para solicitar al rey permiso de impresión de los mismos (Torre 1935, nº 71: 105).

38 La edición príncipe trae *reduzirlos*.

de campo por orden del Inca les hizo una plática, vituperando su trayción, alevosía y crueldad: que, aviendo de adorar al Inca y a sus ministros por los beneficios que les hazían en sacarlos de ser brutos y hacerlos hombres, los huviessen muerto tan cruelmente" (*Com.* IX 3 [f. 228r a]). "Huayna Cápac Inca, después que vio y reconosció la mala dispusición de la tierra… y la bestialidad de la gente…, y que sería perdido el trabajo que en ellos se empleasse para reduzirlos a pulicía y urbanidad, dizen los suyos que dixo: 'Bolvámonos, que estos no merecen tenernos por señor" (*Com.* IX 8 [f. 234r b]).

Los españoles habían subyugado a los indios por la fuerza de las armas[39]. Muy otro fue, teóricamente, el proceder de los incas en su arrolladora expansión. La violencia y la coacción fueron sustituidas por la persuasión y los razonamientos:

"El sol –dice Mayta Cápac– no lo avía embiado a la tierra para que matasse yndios, sino que para que les hiziesse beneficios, sacándoles de la vida bestial que tenían" (*Com.* III 6 [f. 61v b]). "Propusieron de no les hazer guerra, sino reduzirlos por bien con buenas razones, halagos y promessas" (*Com.* VI 31 [f. 157v b]).

Bien pudiera decirse, entonces, que la misión de los incas había sido semejante a la de aquellos caballeros andantes que iban por el mundo deshaciendo tuertos, pero con un sustancial diferencia: el deber del caballero terminaba cuando había derrocado en buena lid al endriago, mientras que el Inca, después de triunfar, educaba además al vencido en toda suerte de virtudes y buenas artes:

"Él [Mayta Cápac] no avía venido allí sino a quitar sinrazones y agravios, y a enseñar todas aquellas naciones bárbaras a que viviessen

39 En *La Florida* se insiste una y otra vez en que Hernando de Soto buscaba la paz con los indios; pero a pesar de las intenciones del caudillo, que pretendió hacer una conquista pacífica, la incursión se hizo siempre por la fuerza de las armas.

> en ley de hombres y no de bestias… El quitar agravios y poner en razón los indios era officio del Inca" (*Com.* III 10 [f. 66v]).

Si los incas propagaron la cultura conforme ampliaban su imperio, bien se comprende, en consecuencia, que los pueblos que quedaron al margen del influjo incaico estuviesen sumidos todavía en la brutalidad más inhumana:

> "Viven [los chiriguanas] oy como bestias y peores, porque no llegó a ellos la doctrina y enseñança de los reyes Incas" (*Com.* I 10 [f. 10r a]). "Todavía hay algunos, como son los del cabo de Passau y los chirihuanas y otras naciones que no[40] conquistaron los reyes incas, los quales se están oy en aquella rusticidad antigua" (*Com.* I 12 [f. 11v a]).

"La ciudad del Cozco… fue otra Roma": esta afirmación se repite hasta tres veces en la obra[41]. Ahora bien, en este inevitable parangón con los romanos salen los incas ganadores con mucho, pues frente al indiscriminado politeísmo de los antiguos los indios del Perú practicaron el culto a un solo dios: "No tuvieron más dioses que al sol"[42]. Cegado por este espejismo monoteísta, en una ocasión Garcilaso llegó a decir que las vírgenes del Sol, en vez de posibles vestales –la comparación más obvia–, eran "las monjas de la ciudad del Cozco"[43].

Los Incas, en suma, fueron un dechado de virtudes, pues no hicieron sacrificios humanos[44], como los hacían los mexicas y aun como los

---

40 En la edición príncipe falta *no*.

41 *Com.* proemio; VI 20 (f. 147r a); VII 8 (f. 172r b). Para este parangón entre los dos imperios, el romano y el inca, cf. últimamente F. del Pino 2016: 407ss.

42 *Com.* II 1 (f. 25v b); cf. "El qual [Cieza de León] en dezir que el Dios de los christianos y el Pachacámac era todo uno, dixo verdad, porque la intención de aquellos yndios fue dar este nombre al summo Dios que da vida y ser al universo" (*Com.* II 2 [f. 27r a]; VI 30 [ff. 256v-257r]; 31 [f. 157v b]).

43 *Com.* IV 3 (f. 83v a).

44 *Com.* II 8 (f. 34r b); *Hist.* VIII 9 (f. 283r b).

habían hecho los griegos y romanos en sus primeros tiempos. Tampoco conocieron la sodomía, práctica execrada insistentemente por nuestro autor[45]. En suma, "en toda la gentilidad no ha avido gente más varonil que tanto se aya preciado de cosas de hombres como los yncas, ni que tanto aborreciessen las cosas mugeriles"[46].

En esta enardecida exaltación de los vencidos ¿qué puesto ocupan los vencedores? En abierta rebeldía contra la herencia paterna, Garcilaso les otorga un papel más bien apagado y triste. Por su incuria y abandono, los conquistadores causaron la pérdida o el destrozo de los edificios, realmente monumentales, que habían levantado los incas:

El río que corría por medio del Cuzco "tenía las barrancas[47] de muy buena cantería y el suelo de grandes losas". Sin embargo, "con el descuydo de los españoles se ha ydo rompiendo principalmente lo enlosado" (*Com.* III 23 [f. 78v b]). El Inca Viracocha levantó en Cacha un hermoso templo a su tío el fantasma. "Con ser el templo de tan estraña labor…, lo han destruydo los españoles, como han hecho <con> otras muchas obras famosas que hallaron en el Perú, deviéndolas sustentar ellos mismos a su costa, para que en siglos venideros vieran las gentes las grandezas que con sus brazos y buena fortuna avían ganado" (*Com.* V 22 [f. 121v b]). "Mas los estrangeros no respectaron lo uno ni lo otro para no derribarla [la fortaleza en el valle de Parmunca]" (*Com.* VI 33 [f. 161v b]). Sayri Túpac "admirose de verla derribada [la fortaleza] por los que devían sustentarla para mayor gloria y honra dellos mismos" (*Hist.* VII 11 [f. 285r b]).

45 *Com.* III 13 (f. 71r b); VI.11 (139v a); 19 (f. 146v b); 36 (f. 163v b). En una apostilla a Gómara, que había escrito que los indios de Esmeraldas "viven como sodomitas, hablan como moros y parecen judíos", escribió el Inca en el f. 57v: "Pues ni son judíos ni moros, sino gentiles, mal que le pese al autor y a quien le dio la relación" (cf. Porras Barrenechea 1955: 230).

46 *Com.* VI 25 (f. 152v b).

47 En la edición príncipe *barancas*.

Garcilaso podría haber excusado esta dejadez y despreocupación alegando el ejemplo de la cristiandad primitiva, que había destruido los templos paganos precisamente por ser, en su calidad de gentiles, contrarios a la fe de Cristo: tal había sido la clave del comportamiento de Hernán Cortés en México, cuando derrocaba implacable los ídolos de dioses extraños en los cues aztecas. Pero no: el Inca prefirió reprobar la conducta de los conquistadores, como si hubieran sido incapaces de reconocer la monumentalidad de los edificios, como si estuvieran privados de todo sentimiento artístico.

La pasión patria hace pronunciar a Garcilaso palabras muy duras[48]. En varios pasajes, realmente notabilísimos, los españoles fueron tildados de "extranjeros", un término tan extraño que en un principio sospeché que, tal vez, fuese traducción inconsciente de alguna palabra latina empleada por Blas Valera (un *alienigena*, por ejemplo):

> "Los historiadores españoles, como *estrangeros*, acortaron [la historia] por no saber la propriedad de la lengua" (*Com.* II 10 [f. 37r b]). "Los no naturales della [la ciudad del Cuzco] también son *estrangeros* y bárbaros en la lengua, como los castellanos" (*Com.* V 21 [f. 120r b]). "Los españoles, como *estrangeros*, no han hecho caso de semejantes grandezas" (*Com.* V 24 [f. 123v a]). "Mas los *estrangeros* no respectaron lo uno ni lo otro para no derribarla [la fortaleza en el valle de Parmunca] por el suelo; todavía quedaron algunos pedazos que sobrepujaron a la iñorancia de los que la derribaron para muestra de quán grande fue" (*Com.* VI 33 [f. 161v b]).

No cabe duda de que los españoles habían llegado como extranjeros al Perú. Pero ¿se podía decir que todavía lo eran a comienzos del siglo XVII? ¿No parece que Garcilaso está cargando demasiado las tintas, presentando a unos como santos y a otros como demonios?

48 Hay otras opiniones. Según Miró 1948: 178, Garcilaso supo reconocer "las prendas de ambas naciones, que se unen en su sangre y en su espíritu".

En definitiva ¿nada bueno se puede decir de los conquistadores? Sí, al menos una virtud tuvieron, y es que, esta vez por las buenas, supieron imponer la ley seca a un pueblo demasiado proclive al vicio de la embriaguez: "Por el buen exemplo que los españoles en este particular les han dado, no ay yndio que se emborrache, sino que lo vituperan y abominan por grande infamia; que si en todo vicio huviera sido el exemplo tal, huvieran sido apostólicos predicadores del Evangelio"[49]. Mas repárese que esa única alabanza lleva implícito un tremendo reproche: los españoles distaron mucho de acercarse a aquellos "apostólicos predicadores del Evangelio" que hubieran debido ser. Sin decirlo expresamente, ¿no se les está echando en cara que su comportamiento fue diametralmente opuesto al que se hubiera esperado de un pueblo cristiano? Ya en la *Florida* había abundado el Inca en la misma idea, que expresó con dureza en una sentencia lapidaria: "Cierto, se perdieron ocasiones muy dispuestas para ser predicado y recibido el Evangelio; y no se espanten que se pierdan los que las pierden"[50].

Asignados ya los papeles que les corresponden a los incas y a los españoles, que, como se ve, son respectivamente los buenos y los malos de la película, es hora de preguntarse por el puesto que ocupa el propio Garcilaso en este tremendo drama cósmico, un drama que constituye al mismo tiempo su propia tragedia personal. La respuesta es bien sencilla. Él escribe la historia de sus antepasados del Perú como uno más de sus descendientes:

> "Me sea lícito, pues soy yndio, que en esta historia yo escriva como yndio" (*Com.* Advertencias). "Un yndio, hijo de su tierra, quería escrevir los sucessos de ella" (*Com.* I 19 [f. 18r b]). "Como yndio, soy aficionado a las grandezas de aquella otra Roma [México] en sus tiempos" (*Hist.* III 21 [f. 107r a]).

49 *Com.* VI 22 (f. 250r).

50 *Flor.* II.2 16 (f. 120v a).

Su mismo origen y su condición lo impelen a referir fielmente los sucesos que tuvieron lugar en el Incario. Su protesta de veracidad viene a ser como una proclama, que se repite una y otra vez: "De lo qual yo, como indio Inca, doy fe dello"[51], y "Yo, como yndio, doy fe desto"[52]. Por esta misma razón –su cuna– presumió Garcilaso de conocer como nadie el natural de su pueblo:

> "Esto afirmo como indio que conozco la natural condición de los indios" (*Com.* II 5 [f. 31r b]). "No dezimos cosas nuevas, sino, como yndio natural de aquella tierra, ampliamos y estendemos, con la propria relación, la que los historiadores españoles… acortaron" (*Com.* II 10 [f. 37r a-b]). "Yo, como indio que conoscí la condición de los yndios" (*Com.* VIII 5 [f. 202v a]).

Bien es verdad, y él mismo así lo reconoce, que a veces su patriotismo puede hacerlo incurrir en parcialidad: "Dirán que por ser indio hablo apasionadamente" (*Com.* V 21 [f. 120r a]). Claro está que también entre los indígenas del Nuevo Mundo hay clases: "Yo soy indio del Perú y no de Santo Domingo", había afirmado orgullosamente nuestro autor en otra ocasión[53].

Ahora bien, declararse indio tenía en aquel entonces una desventaja grande: a los indios les reprochaban los españoles su flaqueza de espíritu, su carácter apocado, su falta de inteligencia. Este juicio despreciativo hiere la sensibilidad del propio Garcilaso, quien, como lamiéndose la herida, escribe con amarguísima ironía unas palabras rebosantes de hiel:

> "Este atrevimiento (para un indio, demasiado)" (*Flor*. Dedicatoria). "Las faltas que lleva [mi obra] se me perdonen, porque soy indio. Que a los tales, por ser bárbaros y no enseñados en sciencias ni artes, no

51 *Com.* I 5 (f. 5r a).

52 *Com.* IX 23 (f. 248r a).

53 *Flor.* II.1 10 (f. 47v).

se permite que, en lo que dixeren o hizieren, los lleven por el rigor de los preceptos del arte o sciencia, por no los aver aprendido, sino que los admiran como vinieren" (*Flor*. Proemio). "No ha sido poca desventura la de estos cavalleros [los conquistadores], que las suyas [sus hazañas] viniessen a manos de un indio, donde saldrán antes menoscabadas y anichiladas que escritas como ellas passaron y merecen" (*Flor*. II.2 7 [f. 102r-102v]). Hernando de Soto fue hombre "digno de grandes estados y señoríos e indigno de que su historia la escribiera un indio" (*Flor* V [f. 270v a]). "No es aqueste mi principal intento [discutir sobre el universo], ni las fuerças de un indio pueden presumir tanto" (*Com.* I 1 [f. 1r a-b]). "Tengo menos suficiencia que otro para inquirirlas [cuestiones como el origen de los indios y la causa de la diversidad de la naturaleza americana]" (*Com.* I 2 [f. 2r b]). "Al discreto lector suplico reciba mi ánimo, que es de darle gusto y contento, aunque las fuerças ni el abilidad de un yndio, nascido entre los yndios y criado entre armas y caballos, no puedan llegar allá" (*Com.* I 19 [19r a]).

El antagonismo entre la herencia india y la española se trasluce en otro aspecto más, este más larvado. Es indudable que Garcilaso, un hombre bilingüe, dejó de hablar quechua a su partida del Perú en 1560, tal y como declaró paladinamente en una ocasión: "Yo, que ha quarenta y dos años que no hablo ni leo en aquella lengua"[54]. Sin embargo, según confesión propia, el quechua seguía siendo su lengua materna cuando redactó los *Comentarios*, mientras que el español, para él, había sido un idioma aprendido. Así lo proclamó sin ambages en el prologo a su traducción de los *Dialogos* ("ni la lengua italiana, en que estava, ni la española en que la he puesto es la mía natural"); así lo volvió a reiterar en los *Comentarios* ("He procurado traduzir fielmente de mi lengua materna, que es la del Inca, en la agena, que es la castellana")[55], y así lo

54 *Com.* VIII 18 (f. 216r b).

55 *Com.* I 17 (f. 16v a).

remachó en la dedicatoria de la *Historia* ("En la leche mamó la lengua general de los yndios del Perú").

Estas afirmaciones de Garcilaso sobre su propia lengua no tienen más objeto que recalcar hasta la extenuación su condición de indio. Pero, y aquí está el busilis del asunto, la realidad era muy otra. En *La Florida* atestiguó el Inca que el quechua "se me ha olvidado de tal manera que… no acierto aora a concertar seys o siete palabras en oración para dar a entender lo que quiero decir"[56]. El dominio de la lengua materna se había desvanecido; ya no era sino uno más de los idealizados recuerdos de la infancia.

A pesar de ello, el Inca insiste obcecadamente en su impericia en el manejo del castellano. Garcilaso, que con toda probabilidad no escribió una sola línea en quechua, calificó de rudo su propio estilo en castellano, quizá por verdadera humildad, quizá por falsa modestia o quizá –y esto es lo que me parece más probable– por disimulada soberbia: "Yo, como indio, traduxe en mi tosco romance"[57]. Eso sí: el conocimiento del quechua le permitió dar buenos palmetazos a los españoles. De las muchas reprimendas, propinadas con verdadera fruición, baste poner un ejemplo: "Por ser español [Pedro de Cieza] no sabía la lengua tan bien[58] como yo, que soy yndio inca"[59].

En resumidas cuentas, Garcilaso se definió a sí mismo como "yndio christiano católico por la infinita misericordia"[60], como si lo único que lo separase de sus ilustres abuelos fuera la fe. Ahora bien, esta tenacidad casi patética en presentarse como un indio nos indica precisamente la causa de su angustia vital y nos permite calibrar la enormidad de su frustración. El gran drama interior de Garcilaso consistió en no ser un

56 *Flor*. II.1 6 (f. 39v a).
57 *Com.* I 6 (f. 5v b).
58 En la príncipe *también*.
59 *Com.* II 2 (f. 26v a).
60 *Com.* II 2 (f. 27r b).

indio, sino un mestizo[61], es decir, una persona que no pertenecía a ninguna de las dos grandes "repúblicas" en que estaba dividida la sociedad colonial. La palabra odiosa tampoco se aplica a sus condiscípulos en la *Primera parte*; solo una vez se le escapa la voz maldita, hablando en una ocasión de "ocho muchachos mestizos de mis condiscípulos"[62]; lo normal es que diga "muchos condiscípulos míos, y yo con ellos, hijos de españoles y de indias"[63]. "Mestizo", en efecto, era entonces un insulto, y así lo explicó con claridad diáfana el propio Inca:

> "Mestizos, que assí nos llaman en todas las Indias Occidentales a los que somos hijos de español y de india" (*Flor.* II.1 13 [f. 53r a]). "A los hijos de español y de yndia, o de yndio y española, nos llaman mestizos, por dezir que somos mezclados de ambas naciones… Y por ser nombre impuesto por nuestros padres y por su significación, me lo llamo yo a boca llena y me honro[64] con él, aunque en Yndias, si a uno dellos le dizen 'Soys un mestizo' o 'es un mestizo', lo toman por menosprecio" (*Com.* IX 31 [f. 255r b]). "Diez o doce muchachos de la escuela, que todos éramos mestizos, hijos de español y de yndia" (*Hist*. V 42 [f. 208r a]).

De nuevo Garcilaso nos escamotea una realidad humillante. Muy al contrario de lo que afirma, él, el mestizo, evitó emplear consigo mismo un término injurioso que, sin embargo, no vaciló en usar en otras ocasiones para dirigirse, ya sin tapujos, a los de su misma condición:

> "Favorescer en mí… a todos los indios, mestizos y criollos del Perú (*Flor.* Pról.); "Los mestizos, mis compatriotas" (*Com.* VI 29 [f. 155v a]);

61 Así Loayza, 1993: 17. Para Porras Barrenechea 1946: 11, el drama de Garcilaso consistió en haber sido "español en Indias, indio en España"; pero "español", en el sentido castizo, no lo fue jamás.

62 *Com.* V 2 (f. 101v b).

63 *Com.* IX 23 (f. 248v b).

64 En la príncipe *honrro*.

> "Mis parientes, los yndios y mestizos del Cozco, y todo el Perú serán juezes desta mi inorancia" (*Com.* VIII 11 [f. 208v b]); "Las mestizas, mis parientas" (*Com.* IX 30 [f. 254v a]); "A los yndios, mestizos y criollos… del Perú el Ynca Garcilasso de la Vega, su hermano, compatriota y paysano" (*Hist.*, Prólogo); "No digo lo mismo de mis parientes los mestizos, por que no digan que, como uno dellos, hablo en favor de los míos" (*Hist.* IV 21 [f. 133v b]).

¡Cuántas veces hubo de oír a su paso la palabra *Indio*[65] para que Garcilaso se decidiera a asumir decidida, firmemente que por sus venas corría sangre indígena! En demanda angustiosa de su identidad, el hijo del capitán y de la ñusta hizo su última pirueta onomástica y, a una determinada altura de su vida (1590), quiso llamarse *Garcilasso Inga*, con una oclusiva gutural sonora en *Inga* propia de la fonética castellana, aunque después decidiera invertir los términos e intitularse *Ynca Garcilasso*, usando ya la fonética quechua y como borrando ese pequeño lazo que lo unía a la lengua de los conquistadores (en 1609 y en el libro impreso póstumamente en 1616)[66]. Este cambio de nombre ¿no significaba ya, en definitiva, un cambio espiritual de patria? ¿No suponía

65 No cuesta mucho trabajo imaginar a la indiscreta chiquillería, implacable con el extraño, haciendo burlas al "indio": el *agitant pueri* del que habló Horacio (*Ars* 456). Es la escena que aplicó Shakespeare a Shylock, el viejo usurero: "All the boys in Venice follow him, / crying his stones, his daughter, and his ducats" (*The Merchant of Venice*, II 8, 23-24).

66 En los documentos que firmó el propio Inca se vio obligado a advertir de esta mudanza onomástica en documentos de importancia (así lo hizo ya el 15 de junio de 1579 [Porras Barrenechea 1955: 88]): "Yo, Garçilaso de la Bega, que por otro nombre me solían llamar Gómez Suárez de Figueroa", escribió todavía el 23 de enero y el 7 de septiembre de 1602 (Torre 1935, nº 51: 77, 81), el 30 de junio de 1604 (*ibidem*: 97), el 2 de abril y el 12 de mayo de 1607 (*ibidem*: 125, 129), el 25 de septiembre de 1609 (*ibidem*: 140), el 24 de julio de 1610 (*ibidem*: 142) y el 15 de marzo de 1611 (*ibidem*: 147). Su ejemplo indujo a un sobrino suyo, también mestizo de alta alcurnia, a intercalar *Inca* tras su nombre: Alonso Márquez Inca de Figueroa (Torre 1935, nº 116: 174-75; el poder está otorgado el 13 de noviembre de 1614). Sobre este cambio de nombres, cf. el excelente artículo de Francisco de Solano 1991, *passim*.

abandonar la equidistancia entre los dos mundos? En los *Comentarios* Garcilaso se declaró natural de un imperio ya fenecido: "Mi patria: yo llamo assí a todo el imperio que fue de los yncas"[67]; "Yo nací ocho años después que los españoles ganaron mi tierra"[68]. El empeño en quitarse el baldón de ser mestizo y convertirse en inca nos parece muy humano y comprensible; pero ¿era necesario para ello dejar de ser español? ¿No cabía aceptar en paz y concordia las dos herencias, la paterna y la materna?

Viene a aclarar este enigma, en apariencia insoluble, un pasaje del propio Garcilaso, empeñado, como siempre, en comparar el pasado de su pueblo con el imperio romano:

> Roma hizo ventaja al Cozco… en aver alcanzado letras… Yo, incitado del desseo de la conservación de las antiguallas de mi patria, essas pocas que han quedado, por que no se pierdan del todo, me dispuse al trabajo tan eccesivo como hasta aquí me ha sido y delante me a de ser el escrivir su antigua república hasta acabarla (*Com.* VII 8 [f. 172r b y 172v b]).

Por consiguiente, la gloria literaria era lo único que le faltaba al Incario para superar definitivamente al imperio romano, enaltecido tanto por grandes generales como por escritores ilustres; y esa gloria y esa memoria imperecedera eran el precioso don que él, Garcilaso, ofrendaba a sus antepasados, una tarea que jamás podría llevar a cabo un español por desconocimiento del quechua. Pero para ello había un requisito imprescindible: desnaturalizarse espiritualmente de España para hacerse heredero de los incas, es decir, convertirse él mismo en un inca a cambio de ser el Tito Livio de su patria. De ahí ese distanciamiento extremo, esa lejanía impostada y tal vez un tanto desdeñosa con que Garcilaso contempló en los *Comentarios* los hechos de los conquistadores.

---

67 *Com.* X 24 (f. 249r-249v).

68 *Com.* I 19 (f. 18r).

Este libro satisfizo la deuda con la madre y con el Perú. Pero ¿y el padre? ¿Y España? ¿No sintió Garcilaso remordimientos por haber sido injusto con el legado paterno? ¿Cómo desagraviar a los españoles de ese bofetón, inferido, además, fuera de España y, por tanto, más doloroso?

No cabe duda de que, tras haber rendido tributo a la herencia de su madre con los *Comentarios*, Garcilaso escribió la *Historia general del Perú* para cumplir con el deber filial que le faltaba[69]. Ya antes de la publicación de los *Comentarios*, un detalle nimio nos conduce, si no me engaño, hacia su padre el conquistador. Garcilaso, que había combatido contra los moriscos a las órdenes de don Juan de Austria, quiso olvidar sus laureles bélicos en 1590, cuando se intituló en el frontispicio de los *Diálogos* "natural de la gran Ciudad del Cuzco, cabeça de los Reynos y Prouincias del Pirú". En cambio, a esta orgullosa profesión de cuna cuzqueña añadió en 1605, 1609 y 1616 el cargo de "capitán de su Magestad". Capitán había sido, desde luego, y "soldado" se proclamó orgulloso en los *Comentarios*: "Un soldado como yo"[70]. Pero ¿no parece este rescate de su propia milicia un implícito homenaje al militar que había sido su padre, Garcilaso de la Vega Vargas, el único nombrado como capitán por Pedro Cieza de León[71]? Ya en la *Florida* había alardeado de su estirpe: "Me precio muy mucho de ser hijo de conquistador de el Perú, de cuyas armas y trabajos ha redundado tanta honra y provecho a España"[72].

---

69 Veo que mis palabras coinciden parcialmente con las de Miró: 208, aunque yo no estoy tan seguro de que en la *Historia general del Perú* se rinda "vivo tributo a la arrogante sangre de los conquistadores españoles". Tampoco creo que en la obra del Inca Garcilaso se soldasen, "despojadas de odios y prejuicios, las dos culturas" (Porras Barrenechea 1946: 1).

70 *Com.* II 7 (f. 33v b).

71 *Hist.* II 2 (f. 351 a).

72 *Flor.* III 8 (f. 156r b).

La *Historia general del Perú* permite reconstruir a grandes trazos la vida del padre: los tremendos infortunios que pasó en el descubrimiento de la Buenaventura y en la expedición a Charcas[73]; su participación en la batalla en Chupas contra Diego de Almagro el Mozo[74]; su establecimiento en el Cuzco[75], de donde huyó para ponerse al servicio del virrey Blasco Núñez Vela[76]; el enojo y el perdón de Gonzalo Pizarro[77]; su intervención en la batalla de Huarina, en la que, según López de Gómara y Diego Fernández, prestó el famoso *Salinillas* a Gonzalo Pizarro[78]; su paso al bando realista antes de la batalla de Sacsahuana[79]; su tercería durante el motín de Francisco Hernández Girón[80]; su nombramiento como corregidor del Cuzco[81] y, por fin, su muerte[82]. Como apropiado colofón de una vida tan asendereada se añade una "oración fúnebre", pronunciada por un religioso cuyo nombre se deja en silencio y que constituye todo un panegírico del buen capitán, "fuerte, magnánimo y diligente"[83]. Con todo ello se salda también la deuda con el padre. Pero, ¿y con su otra patria?

Aparentemente, ese es el propósito de la *Historia general del Perú*, destinada, en teoría, a hacer "larga relación de las hazañas y valentías que los bravos y valerosos españoles hizieron en ganar aquel riquíssimo imperio"[84]. Otra vez vuelven a oírse en sus páginas campanudas

73 Cf., respectivamente, *Hist*. II 32 (f. 68r ss.) y III 1 (f. 82r a-b).
74 *Hist*. III 16 (f. 100r b).
75 *Hist*. III 19 (f. 103v a).
76 *Hist*. IV 10 (f. 121r a).
77 *Hist*. IV 20 (f. 132r ss.).
78 *Hist*. V 23 (ff. 186v-187r).
79 *Hist*. V 35 (ff. 198v-199r).
80 *Hist*. VI 14 (f. 224v a-b).
81 *Hist*. VII 30 (f. 273r a); VIII 6 (f. 280r a).
82 *Hist*. VIII 12 (f. 286r a-b).
83 *Hist.* ff. 286v-292r.
84 *Hist.* VIII 31 (f. 300r a).

comparaciones con la Antigüedad clásica, si bien aquí tales parangones suenan más a hueco, a discurso impostado: los "heroycos españoles" son "verdaderos Alcides y christianos Achiles", y sus proezas, "más grandiosas y heroycas que las de los Alexandros de Grecia y Césares de Roma"[85]. Se trata de lugares comunes ya manidos. Ya en la *Florida* había encarecido el Inca la fortuna de los conquistadores, que habían acometido hazañas "mayores que las de los griegos y romanos", aunque habían sido "desdichados… en faltarles quien las escriviese"[86]; menos mal que él los había salvado de caer en el olvido, reconociendo también, después de la encarnizadísima batalla de Mauvila, el "ánimo invincible" de la "nación española"[87].

Pero si escarbamos un poco, a quienes de verdad se dedican epítetos, y en verdadera cascada, es de nuevo a los incas, "que pudieron competir con los Darios de Persia, Ptolomeos de Egipto, Alexandros de Grecia y Cipiones de Roma", añadiéndose a tal cúmulo de alabanzas que "las armas peruanas" fueron "más dignas de loas que las griegas y troyanas"[88]. Y, más adelante, todo un capítulo, tomado de Blas Valera, está consagrado a ensalzar la valentía e ingenio de los indios del Perú[89].

Aún hay más. En realidad, de poco sirve la bravura que puedan tener unos y otros, pues la batalla entre los españoles y los incas no se libra en la tierra, sino que se entabla en las alturas siderales. De hecho, es una lucha entre el Bien y el Mal. El "favor del cielo", deseoso de propagar el Evangelio, abre el camino del Perú y da la victoria a los cristianos en lances apuradísimos[90], mientras que el demonio siembra

85 *Hist.*, Dedicación.
86 *Flor.* II.2 7 (f. 102r b).
87 *Flor.* III (f. 203v a).
88 *Hist.*, Prólogo.
89 *Hist.* II 30 (ff. 66r-66v).
90 *Hist.* II 14 (ff. 46r-46v).

de rencillas el campo de los españoles, para impedir el triunfo de la fe[91]; o, al revés, es Dios quien permite "que la discordia entrase entre los indios" a fin de evitar el exterminio de quienes habrían de predicar la fe verdadera[92]. De ahí que durante la conquista sucedan milagros en pro de los cristianos[93]. Durante el asedio del Cuzco por los incas, acuden en ayuda de los cercados el apóstol Santiago, montado en su corcel blanco[94], y la propia Virgen María[95]; unas epifanías taumatúrgicas que, por desgracia, no vinieron en ayuda de los hombres de Soto en la Florida. Tampoco los elementos cesaron de favorecer a los españoles en Lima[96]. En suma, por decirlo con palabras de Blas Valera que Garcilaso hizo suyas, "la victoria que ha avido en el Nuevo Orbe, y mucho más en el Perú, más fue providencia de Dios y batalla suya a favor del Evangelio que no fortaleza de los españoles"[97]. Otro buen palmetazo a los conquistadores.

¿Ha cambiado en este libro la mentalidad del Inca? No. Más bien ha variado el enfoque del tema. En efecto, acabada en breve la conquista y eclipsados los incas, el grueso del libro está dedicado a describir las tremendas guerras civiles que surgieron entre los españoles. El autor sigue siendo el mismo mestizo que asistió, atónito y estremecido, al derrumbamiento de su mundo; pero este hombre no se duele ya de su propia flaqueza, como si fuera un lastre de la herencia india, sino que, orgulloso de su condición, proclama a los cuatro vientos que, para dedicarse a las letras, les "sobra capacidad a los mestizos"[98].

---

91 *Hist*. II 21 (f. 53v a); IV 7 (f. 117r b).
92 *Hist*. II 38 (f. 78r a) .
93 *Hist*. II 24 (f. 57r b); 25 (f. 59v b).
94 *Hist*. II 24 (58r b).
95 *Hist*. II 25 (f. 58v b).
96 *Hist*. II 28 (f. 64r).
97 *Hist.* II 30 (f. 66v a).
98 *Hist.*, Prólogo.

Por tanto, no solo se puede esperar el paso de la fe cristiana al Nuevo Mundo, anunciada por Felipe de Meneses y otros autores, estremecidos por el auge del protestantismo, sino que se auguran novedades más espectaculares: de América habrían de salir en el futuro personajes tan ilustres como los de la metrópoli, de la misma manera que, muchos siglos antes, una bárbara Hispania, después de educada y pulida, había dado a Roma a los Sénecas, a Trajano y a Teodosio.

He aquí una defensa cerrada del mestizo. Garcilaso vislumbra un mundo que nunca llegó a ver. Pero antes, sin duda, hubo momentos en que aquellos mestizos nobles llegaron a sentirse muy superiores a los rudos soldados e indoctos campesinos llegados de Ultramar en demanda de una vida mejor. Consta, por ejemplo, que los del Cuzco no dejaban entrar a los españoles en su linajuda cofradía de un san Bartolomé asimilado a Viracocha, cofradía que solemnizaban "con grandes gastos"[99]. Esta exclusión puede provenir de un complejo de inferioridad, pero también puede ser muy bien indicio de soberbia[100]; con las dos actitudes casa a la perfección la ostentación del lujo, un lujo procesional en el que, por otra parte, competían todos, pobres y ricos. Corrían los tiempos felices en que el canónigo Juan Cuéllar se lamentaba de que se perdiesen los buenos ingenios de sus alumnos, algunos de los cuales deberían haber ido a la Universidad de Salamanca[101]. Era el momento en que todavía podía augurarse un porvenir ilustrísimo a aquellos mestizos hijos de capitanes y de princesas, que constituían la flor y nata de la sociedad peruana. Entre ellos ocupó un puesto preeminente Garcilaso,

99 *Com*. V 22 (f. 121v a).

100 Recuérdese que una hija de Huayna Cápac se negó en principio a casarse con un soldado español, Diego Hernández, por haber sido sastre, "diziendo que no era justo casar la hija de Huayna Cápac Ynca con un *ciracamayo*, que quiere decir sastre" (*Hist.* VI 3 [f. 212v]). Una altivez semejante hemos de suponer que anidó asimismo en el corazón de un mestizo de cuna tan ilustre como Garcilaso.

101 *Com*. II 28 (ff. 55v-56r); *Hist*. VII 22 (f. 265 b).

un adolescente que, además de ser hijo de un corregidor, podía por su alcurnia ser recibido en audiencia por el Inca Túpac Sayri[102].

Aquel sueño no se hizo realidad. Es muy significativo que, como en una composición anular, el libro primero y el último de la *Historia general del Perú* terminen los dos con sendas ejecuciones: la de Atahualpa y la de Túpac Amaru, respectivamente. Pero hay más. Al final de las guerras civiles entre los españoles se relata cómo, prendido el último inca, fueron acusados aquellos mestizos de haberse conjurado con el príncipe prisionero "para alçarse con el reyno"[103]. De ser ello verdad, no hubiera sido la primera vez que un mestizo acaudillase una sublevación, pues mestizo fue don Diego de Almagro el Mozo, el rebelde derrotado en la batalla de Chupas, un hombre a quien, siguiendo su querencia, el Inca dirigió un calurosísimo elogio: "El mejor mestizo que ha nascido en todo el Nuevo Mundo, si obedesciera al ministro de su rey"[104]. Quizá por esta razón los cabecillas de la supuesta conspiración urdida en combinación con Túpac Amaru recibieron un castigo severo, aunque no se llegaran a imponer penas capitales. Garcilaso se lamenta de la triste suerte de sus muchos condiscípulos que por ese motivo sufrieron destierro, citando por su nombre a Juan Arias Maldonado[105] y a don Carlos Paullu[106]. El exilio y la infamia troncharon en flor la carrera de aquellos poderosos mestizos. Una ignominia que nuestro autor sintió como si la hubiera recibido en carne propia.

---

102 *Hist.*, VIII 11 (ff. 284v-285r). Este sentimiento de nobleza se transparenta en los libros que tenía en su biblioteca, ya que tres al menos se ocupaban de la equitación: "De la naturaleza de los caballos", "La alabança del caballo" y "Modo de conozer caballos" (Torre 1935: 224, 225 y 226 respectivamente). Uno de sus caballos fue elegido como semental por los diputados del concejo de Montilla en 1579 (Porras Barrenechea 1955: 87).

103 *Hist.* VIII 17 (f. 295 b).

104 *Hist*. III 18 (f. 103r b).

105 *Hist*. III 18 (f. 296v b).

106 *Hist*. III 18 (f. 297r a-n); cf. I 23 (f. 18r b); *Com.* VI 4 (f. 132r b); IX 38 (ff. 261v-262r).

No menos significativa es la horrorizada repulsa que manifestó Garcilaso ante la ejecución de Túpac Amaru, el último Inca, un rebelde con quien los españoles no tuvieron piedad. Ahora bien, la crónica no termina ahí, sino que se añaden dos capítulos más para contar las muertes desastradas de Francisco de Toledo, el virrey que había dictado la inhumana sentencia contra el Inca, y de Martín García de Loyola, el hombre que lo había hecho prisionero. Aunque Garcilaso no lo diga de forma expresa, es evidente que pensó que estas muertes, es decir, el cumplimiento de la justicia divina, constituían el digno cierre de su obra. El crimen horrendo debe ser castigado aquí en la tierra, para escarmiento de tiranos y malhechores. Era esta una idea que hundía sus raíces en la Antigüedad: un autor cristiano, Lactancio, había escrito un tratadito *De mortibus persecutorum*, refiriendo con pelos y señales el horrible fin que habían tenido todos los emperadores que habían perseguido a los cristianos. Pues bien, con las muertes también ejemplares de Toledo y de Loyola remata la *Historia general del Perú*, que rinde así un tácito y postrer homenaje al extinto imperio inca: la venganza divinal ha saldado las cuentas a los dos responsables de su aniquilamiento. En cierto modo, otra vez se volvió a repetir la misma historia en una composición anular, pues López de Gómara, citado por el Inca, había condenado la ejecución de Atahualpa abundando en la misma idea de justicia divina: "No hay que reprehender a los que le mataron [a Atahualpa], pues el tiempo y sus pecados los castigaron después, ca todos ellos acabaron mal"[107].

Garcilaso nos presentó de la manera más descarnada posible la destrucción de su mundo, pero, al mismo tiempo, reivindicó firmemente el puesto que debería haber correspondido a los mestizos en la nueva sociedad surgida de la conquista. Rezuma de la más negra amargura un comentario proferido en su *Historia*: "Algunos ha avido en el Perú… que han casado con indias, aunque pocos… Sus hijos dirán

107 *Historia*, cap. 119 (f. 55r); cf. Garcilaso, *Hist.* I 36 (f. 27v).

quán acertado aya sido, pues desde los espitales, en que viven, veen goçar a los hijos agenos de lo que sus padres ganaron y sus madres y parientes ayudaron a ganar"[108].

Hasta aquí, hemos intentado comprender las angustias de un hombre de superior inteligencia que, por su culpa de nacimiento, ocupó un lugar enormemente incómodo en una sociedad castiza como la española, tan preocupada entonces por la limpieza del linaje. También hemos visto cómo Garcilaso intentó lavar la mancha de su estirpe de diferentes maneras. Unas veces quiso airear a los cuatro vientos su parentesco con el Inca, un título que, además de procurarle un puesto social preeminente, disimulaba de paso el estigma de su cuna. Otras, al revés, alardeó de su naturaleza mestiza, como si esta fuera un privilegio compartido con sus condiscípulos del Cuzco. Otras, por fin, recurrió a la ironía, aceptando con falsa humildad las supuestas faltas inherentes a su cuna.

Ni en el Perú ni en España le sonrió la suerte: de ahí la excentricidad de algunas de sus actitudes. Me apresuro a aclarar que uso la palabra excentricidad en su sentido etimológico, a fin de destacar la anomalía de su comportamiento vital. Porque el caso es que, obligado o no por su nacimiento, el Inca Garcilaso remó contra corriente. Los hechos cantan.

Empecemos por repasar el contenido de sus obras. Toda la Península Ibérica había sufrido un verdadero *shock* con el establecimiento del Santo Oficio: a partir de 1482 los españoles comenzaron a espulgar los linajes propios y ajenos a fin de comprobar si por sus venas corría una gota de sangre judía. Pues bien, en 1586 Garcilaso tradujo el libro de un hebreo, León, para más señas un sefardí –Yehudá– que tenía por apellido Abrabanel, hijo de uno de los caudillos espirituales de la Sinagoga en el negro exilio de 1492. No extraña que el libro –los *Diálogos de amor*– lo mandase recoger la Inquisición "porque no era

108 *Hist.* II 1 (f. 34r b).

para vulgo"[109]. Pero ¿a quién se le ocurre en la España del Quinientos traducir la obra de un judío, una obra que, considerada cabalística, acabó también ella figurando en el *Index* de 1612?

Las sorpresas que nos depara este volumen no acaban ahí. En España imperaba a la sazón el aristotelismo, impuesto antaño por santo Tomás y remozado entonces por la brillante escuela de Salamanca. Decir Aristóteles equivalía a decir cristiano viejo. Por doquier se acataban las enseñanzas del Estagirita. Y aunque en teoría había triunfado la doctrina de Bartolomé de las Casas, defensora de la dignidad del indio, en la práctica seguía imperante la doctrina aristotélica de la esclavitud natural, disfrazada con una palabra más suave: la tierna condición de unos indígenas que venían a ser como niños hacía obligatoria su tutela. En los *Diálogos de amor*, en cambio, se expone una doctrina platonizante, más en consonancia, eso sí, con las enseñanzas de nuestros grandes místicos, si bien también estos místicos resultaron más de una vez sospechosos para la Iglesia oficial. ¿No es comprensible que el Santo Oficio acogiese con cierta alarma la aparición de este libro?

Sigamos. Las armas de España, triunfantes, había conquistado media América. Pues bien, Garcilaso eligió como tema de su segundo libro la historia del único gran fracaso que habían sufrido los españoles en aquella gigantesca empresa: la colonización de la Florida, una y otra vez intentada, una y otra vez abandonada con gran pérdida de vidas y de reputación, "una tragedia digna de ser llorada por la pérdida de tantos y tan excesivos trabajos de la nación española"[110]. Asunto en verdad sorprendente para ser tratado en 1605 bajo el patrocinio del

---

109 *Hist.*, Prólogo. Sorprende esta incauta ingenuidad en un hombre como el Inca que, previsoramente (o tal vez por ello), tenía en su biblioteca al menos dos Catálogos de libros prohibidos (Torre 1935, nº 133: 223). Pero el Inca no cejó en su empeño: el 4 de mayo de 1605 dio poder a Cristóbal de Burgos para comparecer ante la Inquisición y pedir licencia de impresión y venta de los "Tres diálogos de amor" (*ibidem*, nº 120: 178-79).

110 *Flor.* VI 21 (f. 345v b).

más grande noble luso, don Teodosio de Braganza, el padre del futuro rey de Portugal Juan IV, a quien cantó Lope de Vega en su *Descripción de la Tapada* como corregente del reino juntamente con Felipe II:

> ¡O gran Teodosio, con quien siempre tuvo
> El Iúpiter[111] del Reyno lusitano
> Partido imperio, y cuyo ceptro estuvo
> Por sangre en vos, por leyes en su mano! (vv. 9-12)[112].

Un motivo más de reflexión. Garcilaso proclamó a menudo su admiración y reconocimiento hacia la Compañía de Jesús[113]. Pues bien, la Florida había sido regada en 1566 y 1568 por la sangre de varios jesuitas[114]. ¿Por qué el Inca no echó las campanas al vuelo para narrar por extenso las glorias de aquellos mártires ignacianos?

Nos queda por examinar una última actitud que produce cierta sorpresa: su reclusión en "su rincón", como en dos ocasiones Garcilaso llamó su retiro[115]. Con este aislamiento voluntario no me refiero a la decisión de vivir durante largos años en Montilla. Otros hidalgos hicieron lo mismo a lo largo y a lo ancho de España, y llevaron una vida plácida conforme a su rango y posibilidades. Lo que extraña sobremanera en Garcilaso es el prolongado apartamiento de Sevilla. Por mucho que conste que estuvo más de una vez en esta ciudad[116],

---

111 Júpiter es el rey de España (en este caso, Felipe II).

112 No menos alabanzas le dedicó Lope en *La Filomena*, *Ep.* VIII 455-59: "Príncipe de magnánima esperança / y de los reyes lusitanos gloria, / pues tanta parte de su sangre alcança".

113 Cf. Miró 1948: 155ss., 157 (sobre Francisco de Castro) y 158 (sobre Juan de Pineda). Convendría profundizar sobre este tema.

114 *Flor*. VI 22 (f. 349r b y 349v b).

115 *Hist.* V 23 (f. 186r b); VIII 15 (f. 294r b).

116 Una anécdota: la primera vez que entró en Sevilla (1560) Garcilaso rompió un par de zapatos; unos nuevos de cordobán le costaron entonces real y medio (*Hist.* I 6 [f. 5r b]). Según F. de Solano (1991: 110), el Inca hubo de estudiar la genealogía de Feria "directamente en el archivo de esta casa en Sevilla, a donde ha tenido que ir con frecuencia".

el Inca se mantuvo al margen de la vida hispalense. Huelga recordar que Sevilla era entonces un gran centro cultural, lleno de grandes ingenios y no mal provisto de imprentas. A Sevilla confluían todas las novedades que venían del Nuevo Mundo, tanto de las lejanas Filipinas como de los virreinatos de México y del Perú, la patria de Garcilaso. Era natural que el poderoso imán de aquel emporio atrajese a cualquier hombre que tuviese pujos de escritor. Sin embargo, el intelectual que escribía en Montilla prefirió dirigir su mirada hacia Madrid y después hacia Lisboa: en Madrid se publicaron los *Diálogos de amor* y, en Lisboa, la *Florida* y la *Primera parte de los Comentarios*.

Llama mucho la atención esta orientación de sus intereses fuera de Andalucía, así como la sustitución última de Sevilla por Lisboa, la ciudad rival en la Península Ibérica. Claro es que Garcilaso pretendía la protección de un patrono singular, el duque de Braganza, entonces en la cúspide de su fama y poder[117]; pero muerto el mecenas, el Inca siguió buscando el amparo de la duquesa viuda, doña Ana de Velasco y Girón, hija del condestable de Castilla. Mas ¿acaso no había en Andalucía nobles que pudieran competir con la dinastía de los Braganza? ¿Acaso no era tan poderosa como la portuguesa la casa de Medina Sidonia? ¿Acaso ambas familias no cruzaron varias veces su sangre por medio de enlaces matrimoniales? ¿Por qué, entonces, buscar el patronazgo más lejano, en vez de tender la mirada al más próximo? Quizás una de las razones que distanció a Garcilaso de Sevilla, donde vivía el conde de Gelves, otro mecenas y, para colmo,

117 Para el inmenso poder que tenía la casa de Braganza en Portugal –un tercio del país se decía que era suyo–, cf. Mafalda Soares da Cunha, 2000: *passim*. He repasado en vano las mercedes concedidas por don Teodosio II buscando alguna conexión con el Inca (*Merçês*). Por desgracia, no llegó a tocar esta época la biografía que en 1648-1649, estando en la cárcel, escribió sobre nuestro duque don Francisco Manuel de Melo, a fin de congraciarse con Juan IV, su hijo.

emparentado con la Casa de Braganza, fuese la enorme dificultad que, por causas obvias, debió de encontrar para publicar los *Comentarios* en España[118]; un motivo que explique, quizá, su intento de acercamiento a don Teodosio, un noble que, enorgullecido de su ilustrísima prosapia, se permitía tratar con desprecio al virrey conde de Salinas y marqués de Alenquer, recordándole que, cuando sus antepasados eran todavía labriegos, los suyos estaban ya cansados de ser reyes de Portugal[119].

Todos estos rasgos, sumados, conforman una personalidad extraña. Precisamente la extrema singularidad de un hombre que se quiso intitular Inca explica esas aparentes anomalías de su carácter, ese continuo bregar contra la opinión común, esa permanente inquietud espiritual y, por ende, esa desazón vital[120]**.** Garcilaso, sangre real de los indios, no encontró su puesto en la sociedad de los Austrias. Y así, desengañado, huyó de las miserias padecidas en una España real para refugiarse, mecido por la lejana voz de su madre, en los gratos recuerdos de un Incario fabuloso.

---

118 El 19 de julio de 1609 dio poder el Inca al jesuita Jerónimo Ferraz, residente en la Casa profesa de la Compañía en Lisboa, para hacer cuentas con el impresor de los *Comentarios*, "que, a lo que me acuerdo, se llama Lorenzo Lonbardo" (Torre 1935 nº 94: 138-39). Pasaron los años. En 1616 Garcilaso de la Vega tenía todavía en su casa 500 ejemplares de la obra (Torre 1935: 222), a los que se debe añadir otros 70 más enviados al librero Andrés de Carrasquilla (*ibidem*: 228). Como señala Miró 1948: 207, esta elevada suma indica "las taxativas y dificultades que han de haberse opuesto a su difusión en España y América" (olvidó esta circunstancia Rivarola 2001: 79 n. 106; de ahí su perplejidad ante la afirmación de Miró). ¿Se embargaría la edición? Recuérdese que, muchos años después, una real orden dada el 21 de octubre de 1781 mandó recoger el libro para evitar que los naturales del Perú aprendiesen en él "muchas cosas perjudiciales" (Miró 1948: 184). Por tanto, no sorprende en absoluto que los *Comentarios* tuviesen eco inmediato en Inglaterra (Purchass) y en Francia (Baudoin).

119 Mafalda Soares da Cunha 2000: 160-61.

120 Como dijo bellamente C. Bernand (2006: 18), "Garcilaso est un homme de la rupture, du déracinement, de l'errance et de la mélancolie".

Bibliografía

Bernand, Carmen, *Un Inca platonicien. Garcilaso de la Vega 1539-1616*, Fayard, 2006.

Loayza, Luis de "Aproximaciones a Garcilaso" en *El sol de Lima*, Tierra Firme (FCE), México², 1993.

López de Gómara, Francisco, *Historia general de las Indias y Nuevo Mundo*, Edición facsimilar, Comisión Nacional del V Centenario del Descubrimiento de América-Encuentro de Dos Mundos, Lima, 1993. Edición a cargo de Franklin Pease H. Y., con prólogo de Aurelio Miró S.

Melo, Francisco Manuel de, D. *Teodósio duque de Bragança,* Oporto, 1944.

Mercês de D. Teodósio II duque de Bragança, Fundação da Casa de Bragança, Lisboa, 1967.

Miró Quesada, Aurelio, *El Inca Garcilaso*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1948.

Pino, Fermín del, "Cuzco y Roma en el Inca Garcilaso", en L. Fernández et alii (eds.), *Clásicos para un Nuevo Mundo. Estudios sobre la tradición clásica en la Américade los siglos XVI y XVII*, Centro para la edición de los Clásicos Españoles, Universidad Autónoma de Barcelona, 2016, pp. 397-420

Porras Barrenechea, Raúl, *El Inca Garcilaso de la Vega (1539-1616),* Lima, 1946.

—*El Inca Garcilaso en Montilla (1561-1614). Nuevos documentos hallados y publicados por*…, Lima, 1955.

Rivarola, José Luis, *Comentarios reales de los Incas. Estudio,* Madrid, 2001, Ediciones de Cultura Hispánica - Agencia Española de Cooperación Internacional).

Soares da Cunha, Mafalda, *A Casa de Bragança.* 1560-1640. Práticas senhoriais e redes clientelares, Editorial Estampa, 2000.

Solano, Francisco de, "Los nombres del Inca Garcilaso: definición e identidad", en *Historica* (Perú), XV nº 1 (1991) 93-120.

Torre y del Cerro, José de la, *El Inca Garcilaso de la Vega (Nueva documentación)*, Biblioteca de Historia Hispano-Americana, Madrid, 1935.

RELACIÓN DE LA DESCENDENCIA DE GARCI PÉREZ DE VARGAS. GENEALOGÍA HISPÁNICA DEL INCA GARCILASO DE LA VEGA: HISTORIA DE UN DOCUMENTO[1]

Evangelina Soltero Sánchez
Universidad Complutense de Madrid

Introducción

El Inca es, por excelencia, el autor de los *Comentarios Reales*, cuya primera parte apareció impresa en Lisboa en 1609 y la segunda, *Historia general del Perú* (titulada así por los impresores de Córdoba, ciudad en la que vio la luz), publicada póstumamente en 1616. Junto a estos comentarios, su crónica sobre el descubrimiento y conquista de La Florida por Hernando de Soto, titulada por el autor *La Florida del Ynca* (1605) y su traducción de los *Diálogos de amor de León Hebreo* (1590) son las obras capitales de los estudios garcilasianos.

Sin embargo, en virtud del lugar en el que aparece publicado este estudio, estimo oportuno traer a colación un pequeño texto que, aunque ha recibido la atención de la crítica, su observación ha sido mucho menor; se trata de la *Relación de la descendencia de Garci Pérez de Vargas*, fechada y firmada por el Inca el 5 de mayo de 1596.

1 Esta aportación se inscribe dentro del Proyecto de investigación I+D+i *En los bordes del archivo I: escrituras periféricas en los Virreinatos de Indias* (Nº Ref.: FFI2015-63878-C2-1-P).

Se debe considerar, entre otras, dos importantes razones que han podido motivar el que dicho texto haya recibido una menor atención por parte de los estudiosos de la obra del Inca Garcilaso: de un lado, su condición de texto manuscrito que el Inca no dio a imprimir durante su vida y del que no se tuvo razón de su existencia hasta principio del siglo XX; de otro, al tratarse de una breve relación en torno a la nobleza peninsular, el no tener el espacio americano como centro de su discurso (por el que están más interesados los estudiosos garcilasistas) y el tener, en principio, una función paratextual, ya que la redacción del mismo tenía como destino convertirse en la dedicatoria de *La Florida del Ynca*, que finalmente fue brindada a Teodosio II de Portugal, Duque de Braganza y padre del futuro Juan IV de Portugal.

Del manuscrito se tuvo conocimiento en 1904. Apareció éste entre los que pertenecieron a Pascual de Gayangos que fueron adquiridos por la Biblioteca Nacional en el año de 1899, dándose primera noticia de él en el *Catálogo de los manuscritos que pertenecieron a D. Pascual de Gayangos existentes hoy en la Biblioteca Nacional*[2], redactado por Pedro de Roca y publicado en 1904. En el catálogo la referencia que hace mención a la *Relación* se corresponde a la ficha 79 y se describe de la siguiente manera:

2 Cuándo se hizo Gayangos (1809-1897) de este manuscrito no lo sabemos a ciencia cierta. Puede suponerse que fuera durante los años 1833 y 1837 en los que estuvo empleado como oficial 2º en la Oficina de Interpretación de Lenguas del Ministerio del Estado y durante los cuales realizó trabajos en la Biblioteca Nacional, así como labores de catalogador de monedas y medallas en el Palacio Real de Madrid y de los manuscritos orientales del Monasterio de El Escorial. Cabe también la posibilidad de que fuera entre 1850 y 1857, años en los que viajó por toda España recogiendo documentos históricos provenientes de los monasterios desamortizados para enviarlos a Madrid, tarea que llevó a cabo bajo el amparo de la Real Academia de Historia, de la que fue elegido miembro numerario en 1844. Fuera como fuere, el manuscrito terminó en la Biblioteca Nacional, gracias a él cuando esta institución compró en 1899, como refería arriba, su biblioteca personal para que pasara a formar parte de sus fondos bibliográficos.

79. «Genealogía de Garci Pérez de Vargas, escrita por su descendiente Garcilasso de la Vega, llamado el Inca.» [Córdoba 5 de Mayo de 1596.] Autógr. con firma. 14 h., 4. o Tela.[3]

En aquel inicio de siglo XX, era solo una ficha bibliográfica, una noticia mínima pero importante en cuanto que certificaba su existencia. El conocimiento completo del documento será posterior y antes se dará a conocer de él una versión recortada.

Historia de las ediciones de la *Relación de la descendencia…*

Habrá que esperar a 1929 para que el texto aparezca en las imprentas. La versión recortada a la que hacía referencia será la que edite el Marqués de Saltillo, Miguel Laso de Vega, que lo publica en la *Revista de Historia y Genealogía Española*, en un artículo de su autoría titulado «El Inca Garci Lasso y los Garci Lasso en la Historia»[4]. En dicho artículo, el Marqués resumía la historia de sus familiares así nominados y reproducía transcrito el contenido del manuscrito de su antepasado peruano, reproducción fragmentaria pues eliminó aquellos párrafos que en el original habían sido tachados por el propio Inca y que no hacían referencia a la genealogía de los Garci Lasso.

Años después, José Durand menciona el documento en su artículo «Dos notas sobre el Inca Garcilaso», publicado en 1949. En aquel estudio, Durand ofrecía una pequeña descripción del manuscrito, la cual estaba enmarcada dentro de un análisis que hacía sobre el uso «Perú» y «Pirú» en los textos del Inca (que se corresponde a la segunda nota a la que hace referencia el título del artículo), indicando:

3 P. de Gayangos (1904), p. 21.

4 El manuscrito aparece en las páginas 296 a 307.

> […] un reciente estudio del manuscrito original[5] del supuesto opúsculo del Inca *Relación de la descendencia de Garci Pérez de Vargas* nos ha permitido comprobar que se trata pura y simplemente de preliminares a la *Florida*, que entonces pensaba dirigir a un Garci Pérez contemporáneo suyo […].[6]

Describía, a continuación, en nota a pie de página, las características generales del manuscrito, en particular el inicio del mismo, el folio I (tanto recto como vuelta, destacando que el título que se le daba al texto no se correspondía con lo que en la cabecera de la primera página aparecía de puño y letra del Inca: «La Genealogía de Garci Pérez de Vargas». Indicaba Durand que «Relación…» no aparecía hasta la el folio I v., considerando que puestos a titular el documento, éste debería ser «Genealogía»:

> Como el original no presenta caracteres de definitivo, ni mucho menos, no puede dársele un título fijo. En todo caso sería el de la cabeza del fol. I rº, posterior al del cap. 3 y que enmienda *descendencia* por *genealogía*. […].[7]

Si nos atenemos estrictamente a lo que el manuscrito pone, ni «Relación…» ni «La Genealogía…» deberían ser los títulos ya que el folio I rº pone «La descendencia de Garci Pérez de Vargas», aunque «descendencia» está tachado y por encima de la palabra escribe

5 No sé si se refiere al estudio realizado por él mismo o a algún estudio realizado por otros, quizás Lohmann, ya que es él que le proporciona el manuscrito y que se lo había enviado en «copias fotostáticas» (J. Durand (1949), p. 286). Es posible también que la referencia de Durand sea la de una copia de la versión publicada en 1929 en el *Boletín Bibliográfico* de la Universidad de San Marcos 3º y 4º trimestre, 1929, pp. 62-79, el mismo año que la publicación que hiciera el Marques de Saltillo, y que es similar, razón por la que no he hecho referencia a ella en el cuerpo de este estudio.

6 J. Durand (1949), p. 286.

7 *Ibíd*.

«genealogía»; en el folio I v. aparece «Relación de la descendencia del famoso Garci Pérez de Vargas con algunos pasos de historias dignas de memoria» que fue lo que mantuvo el Marqués de Saltillo cuando publicó el texto.

Finalmente, en el año de 1951, Raúl Porras Barrenechea se encargaría de realizar una edición facsimilar del manuscrito y una transcripción del mismo, dándose definitivamente a conocer a estudiosos y curiosos el texto completo. En su versión, Porras transcribía el documento completo, indicaba en cursiva aquellas partes del texto que habían sido reutilizadas en la dedicatoria de *La Florida…*, advertía en nota las diferencias de la misma con respecto a la realizada por el Marqués de Saltillo (o bien ofrecía palabras omitidas por éste) y solo dejaba sin transcribir palabras o líneas tachadas que le fueron imposibles su «descifración», según indica también nota.

Posteriormente, en 1965, Carmelo Sáenz de Santa María lo transcribió para publicarlo en las *Obras completas del Inca Garcilaso de la Vega*, en Biblioteca Nueva de Autores Españoles, siguiendo «la transcripción publicada por Raúl Porras Barrenechea»[8] y separándose de ella en algunos casos «en que el manuscrito original está más claro que facsímile que don Raúl utilizó»[9], lo cual indica que Porras quizás no llegara a ver el original de la Biblioteca Nacional y que trabajara con unas «copias fotostáticas», a las que Durand hacía referencia en su artículo «Dos notas sobre el Inca Garcilaso» y que le había hecho llegar Guillermo Lohmann[10]. Este uso del manuscrito original le permitió no solo transcribir algunas palabras que Porras Barrenechea no había conseguido descifrar o interpretar correctamente, sino que también le permitió dar en su versión unas ocho líneas del final del

8 C. Sáenz de Santa María (1965), p. 230.

9 *Ibíd*.

10 *Ibíd*. Véase nota 5.

capítulo 6 del texto del Inca que el estudioso peruano ya indicó que le había sido imposible entender[11]. El contenido de ese fragmentito no es baladí ya que en él, el Inca critica sutilmente a algunos parientes que le son contemporáneos.

La última edición completa de la *Relación* es la realizada por Carlos Araníbar en su edición de la obras del Inca, *Inca Garcilaso de la Vega. Obra Completa*, publicada en 2015.

Estudios sobre la *Relación de la descendencia…*

Los estudios sobre el manuscrito una vez publicado éste tienden a centrarse en aspectos concretos más que en análisis completos y exclusivos del mismo. Así, el texto es tratado un tanto de soslayo en distintos estudios sobre *La Florida del Ynca*, recordando que la finalidad primera del Inca para con el documento era publicarlo como dedicatoria-proemio de *La Florida*, como se indica casi al final del mismo:

> Y dejando aparte este largo discurso que de nuestras cosas hemos hecho, será razón que v. m. entré ya a ver el nuevo edificio mal traçado y peor labrado, que de la historia de *La Florida* con mis pocas fuerças y menos abilidad he fabricado, para se la ofrescer y dedicar en señal y muestra del mucho amor y respecto que a v. m. tengo y en parte de paga y satisfación de la obligación y deuda que como a mi cabeça y pariente mayor le debo.[12]

11 R. Porras Barrenechea (1951), p. 43, nota 1.

12 Las citas del manuscrito seguirán el original del mismo, el cual se puede encontrar digitalizado y en abierto en el catálogo de la Biblioteca Nacional de Madrid. La transcripción que hago se limitará a actualizar la puntuación y poner tildes en aquellas palabras que la norma ortográfica obliga. Inca (1569), folios 13 v-14 rº.

Siendo esa «vuestra merced» Garci Pérez de Vargas, contemporáneo del Inca, encargado del mayorazgo de la Higuera de Vargas y «cabeza y pariente mayor» de todos los Vargas de Extremadura. En lo que a este tipo de mención se refiere, se han de revisar las ediciones de *La Florida del Ynca*, así como de las obras completas (en lo que se refiere a esta, la de Carmelo Sáenz de Santa María y la de Carlos Araníbar). Dentro de los numerosos artículos críticos dedicados a *La Florida* que hacen comentario y/o mención a la *Relación* destaco la introducción de Raquel Chang-Rodríguez al libro colectivo *Franqueando fronteras. Garcilaso de la Vega y* La Florida del Inca[13], y el estudio de Carmen de Mora en este mismo libro y titulado «En torno a La Florida del Inca», así como en otro artículo de su autoría, «Algunas confluencias entre *La Florida del Inca* y los *Comentarios Reales*».

Otros se sirven del documento para analizar los cambios de nombre del Inca a lo largo de su vida: de Gómez Suárez de Figueroa (nombre dado por su padre al nacer en el Cuzco), a Gómez Suárez de la Vega y, de ahí, a Garcilaso de la Vega, con la incorporación en este último de Ynga, en ocasiones al inicio, en ocasiones en medio. Dentro de esta línea están los estudios de Francisco de Solano, «Los nombres del Inca Garcilaso: definición e identidad»; el de Christian Fernández, «Discernimiento del nombre, la firma y la bio/grafía del Inca Garcilaso de la Vega»[14], y el de José Antonio Mazzotti, «Garcilaso en el Inca Garcilaso: los alcances de un nombre». Los dos primeros revisan todos los estudios anteriores a ellos sobre la cuestión de los nombres del Inca y el de Mazzotti incide sobre la cuestión del nombre teniendo en cuenta los estudios de Solano y Fernández.

13 R. Chang-Rodríguez (2006), pp. 15-38.

14 Se trata del capítulo 2 se su libro *Inca Garcilaso de la Vega. Imaginación, memoria e identidad*.

Asimismo, la *Relación* ha servido para reflexionar en torno a la cuestión de la identidad y derechos legales del Inca: su *conflictivo* mestizaje, su reclamación del patrimonio familiar (tanto paterno como materno) a la Corona, su deseo de reconocimiento como noble incaico y español, su situación económica, o los motivos de su labor como escritor, temas todos ellos íntimamente ligados también con el de las modificaciones de su firma a lo largo de su vida y a las que hacía referencia antes. Dentro de los muchos análisis sobre ello pueden señalarse el de Max Hernández y Fernando Saba titulado «Garcilaso Inca de la Vega, historia de un patronímico»; y el posterior de Max Hernández, *Memoria del bien perdido. Conflicto, identidad y nostalgia en el Inca Garcilaso de la Vega*; el artículo de Nicolás Wey-Gómez, «¿Dónde está Garcilaso?: la oscilación del sujeto colonial en la formación de un discurso transcultural», que reflexiona sobre la identidad y la obra del Inca como precursoras de lo transcultural; el estudio de Aurelio Miró Quesada, «La tercera dimensión del Inca Garcilaso», en el que analizar la cuestión del mestizaje desde ópticas diversas (el mestizaje racial, el cultural, su interés por las letras, etc.; el ensayo de Johnny Zevallos, «Garcilaso Inca también español: genealogía e identidad peninsular en la *Relación de la descendencia de Garci Pérez de Vargas*»; el opúsculo de Juan Gil en el homenaje que el AECID hiciera por el IV Centenario de la muerte del Inca, intitulado *El Inca Garcilaso de la Vega: herencia de un mundo mestizo*; o el libro de José Antonio Mazzotti, *Encontrando un inca. Ensayos escogidos sobre el Inca Garcilaso de la Vega*.

Investigaciones en torno a la genealogía que el Inca presenta y desarrolla en su manuscrito, las más destacables son las de Guillermo Lohmann: la primera y más importante, «La ascendencia española del Inca Garcilaso de la Vega. Precisiones genealógicas», que ha sido y es la base de todo estudio existente sobre la ascendencia peninsular del Inca, y la segunda (revisión y complemento de la anterior)

titulada «La parentela española del Inca Garcilaso de la Vega». Igualmente se han dedicado al estudio familiar peninsular Juan Bautista Avalle-Arce, del que destaco su texto «La familia del Inca Garcilaso: nuevos documentos», que revisa y endereza algunos deslices del primer artículo de Lohmann y que es digno de mención también por el sentido del humor que Avalle-Arce demuestra a la hora de acercarse a un tema tan árido como el de la genealogía. Y centrado en esto último, hay que mencionar el artículo de Daniel Mesa titulado «Genealogía y género historiográfico en *La Florida* del Inca Garcilaso de la Vega», que, partiendo de la crónica, se sirve de la *Relación* como documento perteneciente al género genealógico para analizar el género historiográfico en la crónica sobre Hernando de Soto.

Siguiendo con la cuestión familiar, hay que hacer mención a aquellas investigaciones que tienen como eje central la importancia del padre del Inca, el Capitán Garcilaso de la Vega, y que toman también el documento como referencia. Ejemplo de ellas son la conferencia de Carmen de Mora, «El capitán Garcilaso de la Vega y Garci Pérez de Vargas: dos vidas paralelas en las obras del Inca», o el artículo de Fernando Rodríguez-Mansilla, «La sombra del padre es alargada: la *Relación de la descendencia de Garci Pérez de Vargas* del Inca Garcilaso de la Vega».

Son también deudoras del manuscrito (y hacen referencia a él) aquellas publicaciones que se han centrado en la biografía del Inca y la recuperación y edición de documentación doméstica del Inca (o relacionada con la vida diaria los años montillanos y cordobeses, principalmente). Aquí se inscriben el libro de José de la Torre *El Inca Garcilaso (Nueva documentación)*; el de Aurelio Miró Quesada, *El Inca Garcilaso;* los de Raúl Porras Barrenechea, *Inca Garcilaso de la Vega (1939-1616)* y *El Inca Garcilaso en Montilla (1561-1614)*; el artículo de Eugenio Asensio titulado, «Dos cartas desconocidas del Inca Garcilaso»; y el de José Durand, «El Inca llega a España».

Sirvan estas líneas de investigación en torno al Inca, su vida y su obra, de ejemplos del uso del documento. Pero, como decía anteriormente, análisis encuadrados exclusivamente en el manuscrito, después del prólogo de Porras Barrenechea a la edición facsimilar de 1951, existen pocos y destacaré tres, dos artículos y un libro, todos ellos de Raquel Chang-Rodríguez: «El Inca Garcilaso entre antiguos y modernos», «Preferencias poéticas del Inca Garcilaso» y *Cartografía garcilasista*. En los dos primeros analiza la disertación que, en torno a la poesía, hace el Inca Garcilaso, en la *Relación* a través de las figuras de Garci Sánchez de Badajoz[15], Cristóbal de Castillejo y Garcilaso de la Vega y, además, «tercia en la polémica sobre tradición e innovación en la poesía española»[16], o "entre antiguos y modernos"[17], según Chang-Rodríguez. El segundo es de 2013 y se enmarca en un estudio mayor sobre la obra de Garcilaso y en él, la crítica peruana dedica un capítulo al manuscrito examinando los siguientes aspectos: profundiza en los comentarios poéticos que el Inca hace, incorporando en este estudio la figura de Juan de Pineda, el catedrático de Escritura, que había quedado fuera en los artículos anteriores; lleva a cabo una reflexión en torno al género de la genealogía; comenta la pertenencia del Inca a la gran nobleza española; expone la presencia de Perú en el manuscrito, y analiza los ejemplos existentes sobre personajes históricos que aparecen en la *Relación*, parientes o no, y con los que el Inca busca redefinir el concepto de caballero[18].

15 Un buen estudio sobre la poesía de Garci Sánchez de Badajoz es el de Patick Gallagher, *The life and Works of Garci Sánchez de Badajoz*, que aunque tiene sus años, mantiene su vigencia.

16 R. Chang-Rodríguez (2009), p. 27.

17 R. Chang-Rodríguez (2010), p. 27.

18 En lo que se refiere a análisis sobre la redefinición que el Inca hace del concepto "caballero", han de verse también la mayor parte de las investigaciones indicadas a lo largo de estas páginas (Fernández, Hernández, Mazzotti, Mesa, de Mora, Miró Quesada, Porras, Rodríguez-Mansilla, Solano, Wey-Gómez, prinicpalmente), las cuales remiten a otras que no aparecen en este artículo.

Llegados a este punto, y tras este repaso somero a la historia del manuscrito y a la de su interés y los estudios críticos que el mismo ha motivado, describo a continuación el interior de la *Relación de la descendencia,* haciendo calas a lo largo de la misma para llevar a cabo un primer análisis en torno a su contenido.

El manuscrito

El texto se abre con un título, «La Genealogía [descendencia] de Garci Pérez de Vargas»[19] y, a continuación, un párrafo truncado en el que el Inca se lamenta del abandono en que le ha tenido y le tiene la Señora Fortuna. De ahí en adelante, encontramos cinco capítulos (que así los denomina el autor), numerados del 3 en adelante, todos ellos con títulos y todos tachados, y en los que desarrolla aquello que anunciaba el título general del manuscrito, la genealogía:

- «Cap. 3. Relación de la descendencia del famoso Garci Pérez de Vargas con algunos pasos de historias dignas de memoria dirigida a don Garci Pérez de Vargas, su legítimo heredero»[20].
- «Cap. 4. Prosigue la descendencia de los Garci Pérez de Vargas, hasta los que poseen su mayorazgo. Descendencia de Garci Pérez de Vargas»[21].
- «Cap. 5. Descendencia de los caballeros Vargas que viven en Mérida: primer sarmiento de la cepa de Garci Pérez de Vargas»[22].

19 Folio I rº.

20 Es el titulillo de este capítulo con el que lo catalogó y fichó Gayangos o Roca, y el que da título al documento completo. Tachado «quien no la quisiesse ver passe al capítulo octavo donde empieza la historia» que se entiende que es *La Florida del Ynca*. Folio I v.

21 Esta última frase sin tachar. Folio 3 v.

22 Folio 6 v.

– «Cap. 6. De la segunda rama del árbol de Garci Pérez de Vargas»[23].
– «Cap. 7. Passa adelante la descendencia de Alonso de Hinestrosa de Vargas: apúntanse algunos pasos de historias indianas y españolas»[24].

Cerrada la genealogía, redacta un fragmento en el que explica que a continuación dará inicio *La Florida*, cómo ha sido estructurada y la dedicación a Garci Pérez de Vargas (de Higuera de Vargas), todo el fragmento tachado[25]. Esta parte final del manuscrito junto a la de inicio fue revisada y modificada para aparecer, en su nueva versión, como dedicatoria a D. Teodosio II de Portugal, Duque de Braganza, en *La Florida*, tal y como indiqué al inicio de estas páginas.

Ateniéndome a los contenidos, se puede dividir el manuscrito en dos partes:

1. El inicio *in media res* al que hacía referencia anteriormente y que según José Durand su primera frase («Que voy ya más de la mitad») es una alusión a la escritura de los *Comentarios Reales*, así como que *La Florida* estaba a punto de alcanzar su final, siendo la redacción de la dedicatoria a su pariente señal de ello[26]. Hay que contemplar también en esta sección el final, los párrafos últimos en los que declara al dedicado qué se va a encontrar de ahí en adelante y que se lo ofrece a su noble persona.
2. Los capítulos, fragmentos en los que se desarrolla la genealogía de los Garci Pérez de Vargas, a la que pertenece su padre, que tiene en Extremadura a la mayor parte de sus componentes.

A su vez estos capítulos se prestan a realizar una nueva división en virtud del desarrollo genealógico que hay en cada uno de ellos,

23 Folio 7 v.
24 Folio 10 v.
25 Folios 13v.-14v.
26 J. Durand (1949), p. 287.

o bien en razón a la presencia de personajes que no tienen que ver necesariamente con su linaje paterno, a relato de anécdotas o a disquisiciones morales y/o artísticas (esta ocasión, poéticas). Es así que en cada capítulo cuenta (pues el Inca Garcilaso lo que busca es *contar*[27] su historia y la de los suyos, especialmente la de su padre) su pertenencia por derecho a la alta nobleza peninsular de raigambre y demostrada vieja cristiandad y valor (las noblezas extremeña y andaluza, principalmente). También busca mostrar, porqué no, su conocimiento de la historia de España así como de la literatura de los siglos XIV y XV y presentarse de tú a tú, como un igual (aunque manteniendo las formas del decoro y la prudencia a las que se hacen mención en el texto y se presentan como virtudes ejemplares), ante su pariente Pérez de Vargas, pues él –Inca Garcilaso de la Vega– también es parte del clan.

En el Capítulo 3 presenta el origen del apellido y la limpieza del mismo. Es aquí donde ofrece al lector la historia de Garci Pérez de Vargas, el que fuera caballero del Rey Don Fernando durante la reconquista de Sevilla y Córdoba y a la que la primera ciudad le creo unos versos populares, que reproduce. Presentada la raíz del linaje, aprovecha la mención de Sevilla para hablar de la ciudad y alabar a su asistente más reconocido, Francisco Zapata de Cisneros, I Conde de Barajas, que ejerciera el cargo en la ciudad entre 1573 y 1579, saneando y modernizando la misma, labor que también recoge y alaba el propio Inca[28]. Una vez pintada la ciudad en su modernidad,

27 El énfasis es mío.

28 Respecto a este fragmento, Carmen de Mora comenta que el Inca está recordando al posible lector de *La Florida* que Sevilla, y todo el reino, pueden modernizarse gracias al oro y la plata llegada de América (Mora, 2016). Cierto que es así, pero considero que la elección de Sevilla para ofrecer una ciudad que ha mejorado ostensiblemente en salubridad gracias al Conde de Barajas no es gratuita: mientras el padre del Inca Garcilaso ocupó el cargo de corregidor en la ciudad de Cuzco, éste se encargo de sanearla y modernizarla. En lo que se refiere a esta propuesta, estará más ampliamente desarrollada en la publicación del estudio mayor que estoy llevando a cabo y al que hacía referencia al inicio de este artículo.

vuelve al hilo central, Garci Pérez de Vargas (el primer Garci Pérez de Vargas) y narra la anécdota según la cual, este demostró ser caballero no por su trabajo en armas, sino porque:

> Esta tengo por la mayor de sus hazañas, porque se venció a sí propio por mantener la honra agena, que es de lo que más se deven presciar los caballeros, porque es lo más cavalleroso dellos. […] Baste poner su nombre para respectarle y honrrarnos con él y con la ymitación de sus virtudes, sin la cual imitación parece mal presciarnos de los padres y abuelos por yllustres que sean, porque más es vituperio que honrra.[29]

Comentario que viene al caso tras haber relatado una anécdota protagonizada por el viejo Garci y de la que se sirve, por una parte, para hacer esta reflexión en torno al concepto de «caballero» (cuyas características han de ser la prudencia, el silencio); por otra, para que sobre ese nuevo concepto sea posteriormente considerada la figura de su padre: no como un traidor al rey, sino como un caballero que respeta la honra ajena, aunque ponga la suya en juego, como considera que hizo su progenitor con Gonzalo Pizarro.

En el capítulo 4 se avanza en la genealogía hasta llegar a Gonzalo Pérez de Vargas y su esposa, María Sánchez de Badajoz, de la que se sirve para rememorar al poeta Garci Sánchez de Badajoz, analizar la poesía clásica o tradicional y sus diferencias con la poesía moderna de corte italianizante, y dando junto a él paso a comentarios en torno a Cristóbal de Castillejo, León Hebreo y Juan de Pineda. Acabada con el jesuita de Córdoba la reflexión sobre la poesía, vuelve al camino de la descendencia para avanzar rápidamente y llegar al Garci Pérez de Vargas coetáneo a él.

29 Folio 3 rº.

En el capítulo 5, Garcilaso vuelve hacia atrás, para retomar el linaje en el punto que da inicio a su rama, que se origina por un lado en el «primer sarmiento» de los Vargas residentes en la ciudad de Mérida, de los que da rápida información, con tan solo pequeñas salidas del camino genealógico, tres en las que hace referencias a la carrera de armas de algunos caballeros pertenecientes a este sarmiento: uno la desarrolla en América, Pero Suárez de Figueroa y Gómez Tordoya, que muere honrosamente peleando en el ejército al lado de Vaca de Castro contra Almagro el Mestizo; el otro, un Alonso de Vargas (no su tío carnal) que formó parte del Consejo de Guerra y militar de grado en las guerras de Flandes, y por último, otro Alonso de Vargas junto a Antonio de Vargas (ambos precedidos del «don»), a los que declara haber conocido en la guerra como capitanes de infantería, no sabemos si durante el servicio en Navarra o en Las Alpujarras.

El capítulo 6 nos aproxima a su descendiente directo, pero en este capítulo además de desarrollar la rama de la que proviene su padre, entre cuyos antepasados está Garcilaso de la Vega el «Italianizante», describe el árbol y la rama de los hermanos de su padre, hasta llegar a su tío Alonso de Vargas que:

> Casó en Montilla con doña Luisa Ponce de León, de la muy noble sangre y descendencia de los caballeros Argote y Ponces de León, que entre otras muchas y muy nobles hay en esa real ciudad de Córdoba. Falleció don Alonso de Vargas sin hijos, de cuya causa me adoptó por tal aunque indigno yo de serlo suyo.[30]

Es el capítulo 7 el que reserva para dar debida cuenta de su padre, dejando demostrado en los capítulos anteriores la nobleza familiar

30 Folios 10 rº y v.

del mismo. Añade también a su madre de la que da su linaje sucintamente:

> Doña Isabel Palla Chimpu Ocllo fue hija de Huallpa Túpac Inca, hijo legítimo de Túpac Inca Yupanqui y de la Coya Mama Ocllo, su legítima mujer, y hermana de Huayna Inca, último Rey natural que fue en aquel, Imperio llamado Perú, […].[31]

A través de ella, da cabida en su linaje al Perú y a su sangre noble también por su rama materna; de este modo, tanto la princesa como él pasan a conformar una nueva rama del vasto tronco de los Vargas (de todos sus apellidos ilustres peninsulares es al que más importancia da en su escudo de armas, siendo el primero que aparece en el mismo) y queda incorporado por vez primera un linaje americano en un linaje peninsular. Posteriormente, da noticia de su cuarto tío que también murió en Perú en la batalla de Huarina y se inscribe también él en la rama militar de la familia, al hacer referencia a su servicio a la «Corona de España»:

> A estos ochenta años que mi padre y dos hermanos suyos sirvieron a la Corona de España, quiera yo añadir los míos, esos pocos e inútiles que en la mocedad serví con espada y los mis inútiles de ahora con la pluma para que me jactar y ufanas de haberlos imitado en el servir a nuestro Rey, […].[32]

Resume a continuación el recorrido de las hermanas de su padre y camina hacia el final de este capítulo con la historia del asesinato de Don Pedro el Cruel a manos del Don Enrique, sirviéndose para narrarla del marido de su tía Isabel, Alonso Rodríguez de Sanabria,

31 Folios 11 rº y v.

32 Folio 11 v.

descendiente de Men Rodríguez de Sanabria, hombre cercano y fiel al rey Don Pedro y que le avisara de la desconfianza que debía de tener hacia su hermano Enrique, cumpliéndose su vaticinio. Historia/leyenda esta con la que quiere lavar, de nuevo, el nombre de su padre.

Cierra el capítulo con la lista de hijos y nietos de su tía Isabel e informando que otras ramas de los Garci Pérez de Vargas están en Trujillo, pero que no dará información de ella por no tenerla debidamente.

Descrito el manuscrito con cierto detalle, comentadas las anécdotas y resumidas las historias caballerescas, incluida la suya y de sus ascendentes, visto su conocimiento literario, queda por destacar sus «dichos sin decir», sus insinuaciones sobre deslealtades familiares, que no son de las que es acusado su padre, sino la de su tío mayor, el encargado del mayorazgo, que residía en Badajoz y que le debía dinero, Gómez Suárez de Figueroa y Vargas:

El mayor de los hijos fue Gómez Suárez de Figueroa y Vargas; casó con doña Catalina de Alvarado y hubo por hijo primogénito a Alonso de Hinestrosa de Vargas y Figueroa, y sin él, otros hijos e hijas, de las cuales, tranque algunas se le casaron, fallecieron sin sucesión.[33]

Y llego así al final de estas páginas. Es esta breve *Relación* una joya que muestra la preocupación del Inca Garcilaso por asentar públicamente su genealogía nobiliaria, en este caso la española, y sirve para confirmar algunas de sus más destacados rasgos: sus silencios, sus alusiones veladas a comportamientos deshonrosos por parte de algunos de sus familiares, ese «decir sin decir» al que me refería antes y que parecen buscar un lector conocedor de las historias familiares, que le reconozca a él como parte de la misma y que entre los dos compartan esa información entre líneas que el manuscrito contiene.

33 Folio 10 rº.

No deja de ser la *Relación* el primer intento de rehabilitación pública del nombre de su padre (aunque finalmente el texto no fuera publicado en su día) y, por extensión, del suyo propio. Y también, creo, un ensayo (entendido el término en su acepción más científica) del la redacción de su gran escrito genealógico, los *Comentarios Reales*.

Obras citadas

Asensio, Eugenio: «Dos cartas desconocidas del Inca Garcilaso», en Raúl Porras Barrenechea, *El Inca Garcilaso en Montilla (1561-1614)*, Lima, Edición del Instituto de Historia. Editorial de San Marcos, 1955, pp. 264-271.

Avalle-Arce, Juan Bautista: «La familia del Inca Garcilaso: nuevos documentos», *Cahiers du monde hispanique et lusobrésilien*, n°8, Numéro spécial consacré à la deuxième partie du colloque international sur "Littérature et histoire du Pérou" (1967), pp. 137-145. Publicación en línea: http://www.persee.fr/doc/carav_0008-0152_1967_num_8_1_1163

Chang-Rodríguez, Raquel: *Cartografía garcilasista*. Alicante: Cuadernos de América sin Nombre, núm. 32, 2013.

— «Preferencias poéticas del Inca Garcilaso», *Calíoe*, vol. 16, núm. 1 (2010), pp. 27-41.

— «El Inca Garcilaso entre antiguos y modernos», *Escritura y Pensamiento*, año XII, núm. 24 (2009), pp. 25-38.

— *Franqueando fronteras. Garcilaso de la Vega y* La Florida *del Inca*, Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2006.

Durand, José: «El Inca llega a España», *Revista de Indias*, enero 1, 25 (1965), pp. 27-42.

— «Dos notas sobre el Inca Garcilaso», *Nueva Revista de Filología Hispánica* III (1949), pp. 278-290.

Fernández, Christian: «Discernimiento del nombre, la firma y la bio/grafía del Inca Garcilaso de la Vega», en Christian Fernández, *Inca Garcilaso de la Vega: imaginación, memoria e identidad*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2004, pp. 57-94.

Gallagher, Patrick: *The life and Works of Garci Sánchez de Badajoz*, London, Tamesis Books Limited, 1968.

Garcilaso de la Vega, Inca: *Comentarios Reales de los Incas*, Lisboa, Oficina de Pedro Crasbeeck, 1609. Publicado en línea:

— *Inca Garcilaso de la Vega. Obra completa* (3 vols.), edc. de Carlos Araníbar, vol. I, Lima, Ministerio de Relaciones Exteriores, 2015.

— *Obras completas del Inca Garcilaso de la Vega*, edc. de Carmelo Sáenz de Santa María, en Biblioteca Nueva de Autores Españoles, Tomo I, Madrid, Atlas, 1965.

— *Relación de la descendencia de Garci Pérez de Vargas (1596)* [Reproducción facsimilar del manuscrito original], edc. y transcripción de Raúl Porras Barrenechea, Lima, Ediciones del Instituto de Historia, 1951.

— *Historia General del Perú*, Córdoba, Viuda de Andrés Barrera, 1616. Publicado en línea: http://hdl.handle.net/2027/ucm.5324328345

— *Relación de la descendencia de Garci Pérez de Vargas (1596)*, manuscrito en línea: http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000049018&page=1

Gil, Juan: *El Inca Garcilaso de la Vega: herencia de un mundo mestizo*, Madrid, Cooperación Española, 2016.

Hernández, Max. *Memoria del bien perdido. Conflicto, identidad y nostalgia en el Inca Garcilaso de la Vega*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, [1991] 1993.

— y Saba, Fernando: «Garcilaso Inca de la Vega, historia de un patronímico», en César Arrospide de la Flor, Miguel de Althaus et al., *Perú: identidad nacional*, Lima, Centro de Estudios para el Desarrollo y la Participación, 1979, pp. 109-121.

La Torre y del Cerro, José de: [1935] *El Inca Garcilaso (Nueva documentación)*, Sevilla, Publicaciones del Instituto Hispano-Cubano de Historia de América (Fundación Rafael G. Abreu), 2012.

Laso de la Vega, Miguel. Marqués de Saltillo: «El Inca Garci Lasso y los Garci Lasso en la Historia», *Revista de Historia y Genealogía Española*, Segunda época, Año III, núm. 16, julio-agosto (1929), pp. 389-310.

Lohmann Villena, Guillermo: «La parentela española del Inca Garcilaso de la Vega», en Antonio Garrido Aranda (sel. e introd.), *El Inca Garcilaso entre Europa y América*, Córdoba, Caja Provincial de Ahorros de Córdoba, 1994, pp. 257-283.

— «La ascendencia española del Inca Garcilaso de la Vega. Precisiones genealógicas», *Hidalguía*, núms. 28/29 (1958), pp. 369-384 y pp. 681-700.

Mazzotti, José Antonio: *Encontrando un inca. Ensayos escogidos sobre el Inca Garcilaso de la Vega*, Salem-Lima-Nueva York, Axiara Editions y Academia Norteamericana de la Lengua Española (ANLE), 2016.

— «Garcilaso en el Inca Garcilaso: los alcances de un nombre», *Lexis*, 29.2 (2005), pp. 179-218.

Mesa Gancedo, Daniel: «Genealogía y género historiográfico en *La Florida* del Inca Garcilaso de la Vega», *Cartaphilus. Revista de Investigación y Crítica Estética,* núm.1 (2007), pp. 88-98. Publicación en línea: http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcm04m8

Miró Quesada S., Aurelio: «La tercera dimensión del Inca Garcilaso», en Antonio Garrido Aranda (sel. e introd.), *El Inca Garcilaso entre Europa y América*, Córdoba, Caja Provincial de Ahorros de Córdoba, 1994, pp. 237-256.

— *El Inca Garcilaso*, edc. corregida de la edición de 1948 y de 1971), Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1994.

Mora, Carmen de: «El Capitán Garcilaso de la Vega y Garci Pérez de Vargas. Dos vidas paralelas en las obras del Inca», en *Seminario de Escrituras Virreinales. El Inca Garcilaso de la Vega: 400 años después* (ciclo de conferencias del 16 de febrero al 16 de abril de 2016), Casa de América, 21-04-2016. Conferencia en linea: http://www.casamerica.es/literatura/el-capitan-garcilaso-de-la-vega-y-garci-perez-de-vargas

— «Algunas confluencias entre *La Florida del Inca* y los *Comentarios Reales*», *Edad de Oro*, XXIX (2010), pp. 239-253.

— «En torno a las ediciones de *La Florida del Inca*», en Raquel Chang-Rodríguez (edc., introd. y cronología), *Franqueando fronteras. Garcilaso de la Vega y* La Florida *del Inca*, Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2006, pp. 213-233.

Porras Barrenechea, Raúl: *El Inca Garcilaso en Montilla (1561-1614)*, Lima, Edición del Instituto de Historia. Editorial de San Marcos, 1955.

— *Inca Garcilaso de la Vega (1939-1616)*, Lima, [s.e.], 1946.

Roca, Pedro: *Catálogo de los manuscritos que pertenecieron a Don Pascual de Gayangos existentes hoy en la Biblioteca Nacional*, Madrid, Tip. De la Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, 1904. Publicación en línea: http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000092288&page=1

Rodríguez-Mansilla, Fernando: «La sombra del padre es alargada: la *Relación de la desecendencia de Garci Pérez de Varga*s del Inca Garcilaso», *A Quaterly Journal In Modern Literatures*, vol. 68, Iss.4 (2014), pp. 177-187. Publicación en línea: http://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/00397709.2014.969661

Solano, Francisco de: «Los nombres del Inca Garcilaso: definición e identidad», *Histórica*, vol. XV, núm. 1, julio de 1991, pp. 93-120.

Wey-Gómez, Nicolás: «¿Dónde está Garcilaso?: la oscilación del sujeto colonial en la formación de un discurso transcultural», *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Año XVII, núm. 34, Lima, 2º semestre de 1991, pp. 7-31.

Zevallos, Johnny, «Garcilaso Inca tambien español: genealogía e identidad peninsular en la *Relación de la descendencia de Garci Pérez de Vargas*», *El Hablador*, 10 (2005), publicación en línea: http://www.elhablador.com/central10.htm

LOS ANDES. LOS INCAS, LOS HISPANOS Y EL MANUSCRITO DE HUAROCHIRÍ

José Ignacio Úzquiza
Universidad de Extremadura

El mundo andino. Los Incas.

Cómo era el mundo andino prehispánico, su conjunto, su entramado, su mentalidad, la sensibilidad con la que daban sentido a su mundo, es algo que en gran medida se ha perdido. Quedan las Crónicas virreinales, indígenas, mestizas e hispánicas.

De acuerdo con la investigación (R. Porras Barrenechea, O. Espinoza, M. Rostorowski, F. Pease, T. Zuidema, C. Bravo, F. Hernández Astete y R. Cerrón, entre otros investigadores), apoyada en las diferentes crónicas de Indias virreinales, –las Crónicas hispánicas, salvo excepciones, solían estar condicionadas e interferidas por intereses, confusiones, prejuicios, rivalidades, justificaciones e invenciones; las Crónicas indígenas y mestizas, por su parte, solían ser más críticas y reivindicativas, como es natural; sin embargo, unas y otras "se respondían" entre sí–, habría distintos linajes y ramas Incas: uno, procedente de las cercanías del Cuzco, Pacarectambo, que fue el primero que se desplazó y ocupó el privilegiado valle del Cuzco propiamente dicho, y otro, procedente de más lejos, del Altiplano y del lago Titicaca, (poblaciones que hablaban la lengua Puquina y no la lengua Quechua), que llegaría al valle después, imponiéndose sobre el primero

y subordinándole, si bien manteniendo con él, durante largo tiempo (parece que hasta la llegada del Inca Pachacutí) un cierto paralelismo de poder, jerárquico pero organizado y relativamente armónico. Luego la relación entre una rama y otra sería más conflictiva. El primero de los pueblos –llamado Rurín Cuzco– se estableció, pues, en el valle y el segundo pueblo –llamado Hanan Cuzco– en las partes altas, constituyéndose así un dualismo, lo mismo geográfico-territorial que político-social. Había una línea divisoria geográfica entre ambos pueblos, que compartían a veces con dificultad, Hanan y Rurín. De hecho, durante un largo tiempo, el gobierno del Cuzco o, mejor, del Incanato Cuzqueño estaría a cargo de dos personas, una de Rurín y otra de Hanan. Tal dualismo político no sería una novedad en Los Andes; se sabe que otros pueblos andinos ya lo habían practicado, quizá lo requería así la propia geografía, con partes elevadas y partes bajas. En la propia región de Huarochirí podría existir, igualmente, algo parecido, según el Manuscrito, aunque la organización podría variar; también, en otras partes de América existió esta dualidad de gobierno, por ejemplo, entre los mayas quichés del altiplano guatemalteco, y en la misma época que los incas.

Por otro lado, la entronización de cada pareja de incas debería de estar precedida de una competición ritual, en la que uno (Hanan) tendría que salir vencedor del otro (Rurín), con cierta efusión de sangre, dentro de su concepto de dualidad.

En todo caso, ambos pueblos cuzqueños elaborarían sus mitos de origen, llegada y asentamiento, en parte como explicación, en parte como justificación. Algunos cronistas sostuvieron que los dos pueblos incas tuvieron un antepasado común, Manco Capac, lo que, aunque no fuera exactamente así, así llegó a ser tomado por las dos partes. De cualquier manera, los mitos de origen en principio separados, hablaban para los Rurin Cuzco de cuatro hermanos, los hermanos Ayar, que salieron de una gran cueva andina y llegaron al

valle del Cuzco y allí construyeron el primer asentamiento incaico y para los Hanan Cuzco hablaban de una pareja inicial, Manco Capac y Mama Ocllo, procedentes del Altiplano del lago Titicaca, la cual después, desplazándose hasta el Cuzco, dejaría caer la célebre barreta de oro y tomaría las partes altas subordinando al primer pueblo arribado, el Rurín Cuzco, asentado en las partes bajas, pareja inicial asociada a los metales, pero también a la agricultura (maíz) y el tejido. En la asociación entre estos dos pueblos de raíz incaica, cada uno tuvo sus derechos, ocupaciones y deberes repartidos, de modo que el de arriba tomaría a su cargo las cuestiones relativas a la expansión del dominio del Cuzco (luego el imperio) y el de abajo las cosas relativas a la administración, las artesanías culturales, textiles y la ritualidad, compartiendo, sin embargo, ambos otras funciones, como las vinculadas a la producción y distribución de alimentos, tanto de grano como de carne (agricultura y pastoreo e irrigación de los campos). Además, cada pueblo, como es lógico, tendría su propia simbología identitaria, por ejemplo, mientras el pueblo Hanan tendría al sol (poco habitual en otros pueblos andinos) y los cronistas hablan por extenso de cómo se le aparecía el sol al inca Yupanqui diciéndole que a él y a su gente les daría un destino glorioso, un imperio (algo no muy distinto a como en el altiplano mesoamericano de Guatemala se aparecería Tohil a los hombres de maíz quichés), pero, a cambio, ellos debían, Yupanqui y su pueblo, reconocer al sol como a su padre, venerarle y ofrecerle alimentos, animales y gente. Mientras que Hanan tendría, pues, como "patrón" al sol, Rurín, el otro pueblo inca, tendría a la luna, como contraparte "matrona". Juntos, pero separados, una dualidad, ahora, astronómica. Pero bien, origen, o mitos de origen, es traducción de "pacarina", una palabra quechua que alude en primera instancia a la concentración de un espacio-tiempo, femenino –la oscuridad– y masculino –el rayo luminoso– para alumbrar una creación o fundación. Según distintos cronistas, para

los incas la historia del mundo tenía cinco épocas. Por su parte, la dualidad podría entenderse como "Tinkuy" (según expresaba A. Kowii), o sea, un encuentro, alternancia, intermediación, también competencia e, incluso, choque entre partes, estados o comunidades distintas, de cuya fricción surge la renovación de la energía, de la vida y de las propias comunidades; aparte de esta división hubo otra división y jerarquización del Cuzco atendiendo a las diferentes dinastías y linajes y su distribución, distinguiendo tres capas dentro de la nobleza: la original del Collao, la propia realeza inca y todos sus parientes políticos. Finalmente, todos los monumentos sagrados del Cuzco y su comarca estarían enlazados entre sí por caminos o líneas que los unían llamados ceques, líneas rituales de peregrinación, ya que se consideraba toda la tierra cuzqueña como un espacio sagrado, y hasta el punto de llevar montones de esta tierra a otras ciudades.

Algunos investigadores sugieren, incluso, que, cuando los conquistadores Pizarro y Almagro llegan al Perú, los incas los interpretan también en términos de dualidad instituida, pese a que ya en esa época la dualidad proporcionada entre Hanan y Rurín se había roto, desencadenando una guerra civil entre ambos pueblos. Y si la expansión fue para los incas rápida, no fue nada fácil; el sometimiento de otros pueblos fue costoso; por ejemplo, los Chancas, los Chachapoyas, los Cañaris o los Huaylas, aunque a otros pueblos fuera menos difícil someterlos, caso de los Xauxas y Huancas. El mundo andino no eran solamente los incas sino todo un territorio tan poblado como complejo. Ahora, la conservación de toda esa vasta extensión territorial fue realmente difícil, pues las rebeliones fueron frecuentes aquí o allá, según sugiere el propio Manuscrito de Huarochirí también (los incas no convencían) y, aunque la mayor dificultad radicó en las luchas internas entre los propios incas, sobre todo después del fallecimiento repentino de Huayna Capac, la alianza de pueblos sometidos con los españoles (lo mismo que

había sucedido en México) puso de relieve la fragilidad de aquel sometimiento, de aquella incorporación tributaria de esos pueblos al imperio inca. Los incas, según Poma de Ayala, querían expandir el Cuzco de tal manera que "ayga otro Cusco en Quito y otro en Tumi y otro en Guanuco y otro en Hatuncolla y otro en los Charcas y la cavesa que fuesse el cuzco y que se ajuntassen de las provinsias con las cavesas al Consejo y fuese ley" (*Nueva Crónica y Buen Gobierno*, epígrafe 185-187, ed. Hª 16 Madrid, 1987, 3 vols). ¿Alguna confederación centralizada tal vez? De estas palabras también se desprende cómo legislaban. Tratarían de construir una línea no sólo política sino también geodésica, digamos, siguiendo puntos estratégicos y magnéticos de la tierra andina.

Con todo, estos incas, para su expansión, hicieron trazados de caminos (unos para la gente común, otros para los nobles y el ejército), postas de refresco, puentes colgantes sobre abismos, canales de irrigación, andenes de cultivo sistemáticos y luego, templos, fortalezas y palacios, que vertebraran un mundo geográfico tan accidentado como el mundo andino, de todo lo cual se aprovecharían después los españoles, aunque también desaprovecharon y destruyeron otras muchas construcciones. Hicieron igualmente los incas, colcas o depósitos de grano y almacenes en general de productos que, luego, redistribuirían, de lo que habló el temprano cronista Diego de Trujillo y, luego, el Inca Garcilaso. Inclusive construyeron laboratorios agrícolas para la domesticación y experimentación de semillas (también poco o nada aprovechado por los españoles), según las diferentes altitudes y climas: verdaderas cúpulas de observación agraria, bajo tierra, y, en fin, muchas de sus artes y artesanías estaban hechas o recubiertas de oro y piedras preciosas, según el cronista Agustín de Zárate. Finalmente, habría que tener en cuenta todas las pinturas rupestres del mundo andino no suficientemente exploradas ni estudiadas. El agua era el primer tesoro y a su propiciación, aprovechamiento

y distribución, iban sus ritos y técnicas. Ahora, la vertebración y transmisión o comunicación en su reino no estaba confiada al lenguaje escrito, que no tenían propiamente, sino a todo un sistema circulatorio, basado en movimiento de gentes, lenguaje oral, artesanías, particularmente textiles y, claro, la escultura, arquitectura, grabados o pinturas y, en fin, en las ritualidades, en las cuales cantos y danzas tenían una función primordial (los escritores Arguedas y Westphalen estudiaron estas cosas); particularmente importante eran los llamados "quipus", círculos o tablas de cordones con nudos, de distintos tipos de fibra, tamaño y colorido, que equivalían tanto a palabras como a números, con los que expresaban y registraban sus cosas; aun así, se echaba de menos, según Poma de Ayala, algo que luego verían a los españoles; la escritura, papel y tinta.

Finalmente, todo el espacio andino se convirtió en un espacio no sólo cultural y político, sino, también, mental, jerarquizado y emparentado de muy diversos modos, a veces no bien entendidos, que comenzó con el Inca Pachacuti, aquel que "invierte el mundo" conocido; sin embargo, otro Pachacutec les sobrevendría a ellos después con la irrupción de los europeos, que contribuyeron, en gran medida, a desplomar un imperio como el inca, tan rápidamente construido como dividido.

La *Relación Anónima sobre el modo de gobierno de los incas*, de 1583, decía que "desde la menor cosa hasta la mayor que en su rreyno avia, tenían hecho quipu y memoria dello y para todo ello el inca tenía sus contadores en todas las provincias". El quipu sería como una especie de cordón umbilical para la administración.

Es preciso señalar que entre los incas tuvieron una importancia capital (también para otros pueblos andinos no incas), las relaciones de parentesco, las cuales iban más allá de una simple cuestión familiar y local para constituir una verdadera institución política, articuladora de las formas del poder y de la administración; inclusive, una insti-

tución que comprendía no solo a los vivos, sino, igualmente, a los muertos, como veremos, con un coste muy elevado. Y el sistema de parentesco era jerarquizado, desigual, con una jerarquización muy reglamentada o ritualizada, lo que causaba mucha incertidumbre a los españoles virreinales, según se refleja en algunas crónicas. Un tema, aún abierto, es el de qué reglas y líneas seguía este sistema de parentesco institucionalizado. El cronista Agustín de Zárate, de la primera época colonial, señaló en la edición prínceps de su obra, *Historia del descubrimiento y conquista del Perú* (1555; hubo otra edición, modificada, presumiblemente por el autor, para adaptarse a la época uniformizadora, desde el punto de vista español, del virrey Toledo, en 1577, señalado por investigadores, como Hernández Astete) que "Estos Ingas comenzaron a poblar la ciudad del Cusco y desde allí fueron sojuzgando toda la tierra y la hicieron tributaria, sucediendo por línea derecha de hijos el imperio, como quiera que entre los naturales no sucedan los hijos, sino primero el hermano del muerto siguiente en edad, y después de aquel fallecido torna el señorío al hijo mayor de su hermano, así dende en adelante hereda el hermano deste; y después torna a su hijo, sin que jamás falte este género de sucesión" (op. cit, libro I, cap. 13, cap. Titulado "Del origen de los Reyes del Perú, que llaman Yngas" P.U.CP. Lima 1995, pág. 1-55-57).

Claro que el término hermano, y sobre todo, el de hermana era amplio: cuando se decía que el inca desposaba a una hermana, ésta no tenía por qué ser literalmente su hermana, sino otra persona próxima de la familia real, según han hecho constar algunos investigadores, aunque, bajo la forma que fuese, se consideraba la edad de gobierno, y también la capacidad del candidato, la cual estaba regulada (el cronista Hernando de Santillán habló de ello).

Y esto lleva a otra cuestión, ¿cómo eran y se repartían las líneas masculina y femenina en los asuntos de poder y de Estado? El Manuscrito de Huarochirí ilustra ampliamente sobre esto, dentro de

un ambiente andino no inca, por ejemplo, en las relaciones entre Pariacaca y Chaupiñamca, con sus líneas respectivas. Por otro lado, en los Andes Norte (Ecuador) y en los pueblos y cultura de la costa, la mujer desempeñaba cargos dirigentes, según lo testimonian las excavaciones arqueológicas y algunos documentos coloniales. Parece que el Inca asumió la línea femenina dentro de la masculina, lo que no quiere decir que no hubiera curacas o cacicas mujeres. El inca tenía distintas esposas y mujeres, una legítima, principal y oficial, la "hermana", en función, probablemente, del linaje, etnia y dinastía ("aunque esto no lo hacían cuando el inca y ella eran hermanos de una misma madre", lo que ilustra, sobre el carácter del sentido de "hermano", decía el cronista palentino, Diego Fernández, en su *Historia del Perú*, 1571), y otras esposas o mujeres, de linajes y esferas de poder distintas. La investigación ha estudiado, cómo el poder y la autoridad estaban repartidos jerárquicamente entre las distintas élites y linajes, por lo que el inca que accedía al trono, para obtener la entronización y, luego, mantenerla, tenía que tratar con esas élites, al tiempo que él mismo generar su propia élite y estirpe. El parentesco, al final, podría ser como una nebulosa envolvente, con diferentes capas y ritualidades; por cierto que existía todo un cortejo ritual de poder y jerarquía bastante impactante para el observador de fuera (el poeta José María Eguren, en un poema de *Sombras*, "incaica", soñó con ese cortejo y, por su parte, César Vallejo, con el trabajo de los campesinos andinos, en *Telúrica y Magnética* y otros poemas). El incanato creó, como decimos, una estructura muy jerarquizada, en términos de parentesco que, es posible, contribuyera a su rápida desmembración del imperio tras la invasión española y el apoyo que ésta recibió de pueblos indios sometidos por los incas; de hecho, algunos cronistas, a finales del s. XVI, ya apuntaron esto.

Decíamos que el parentesco se mantenía vigente, a efectos prácticos, entre los vivos y también entre vivos y muertos, con un valor no

sólo familiar sino político; efectivamente, la relación de parentesco y poder pervivía tras la muerte, con las momias y bultos convertidos en huacas sagradas, las cuales mantenían su influencia y disponían de todo un aparato económico-administrativo. En todo el mundo andino el culto a los muertos estaba profusamente desarrollado, pero entre los incas llegó este culto a convertirse en una especie de obsesión reguladora, no ya de las creencias, sino de la economía. El principio sagrado andino de la reciprocidad debía mantenerse tanto en la vida como en la muerte: los muertos (sus momias; el cuerpo era fundamental) salían en procesión, a veces se les juntaba en asamblea y los parientes vivos conversaban con los parientes muertos, consultándose y apoyándose mutuamente. En momias y bultos, pues, se convertía a los muertos más relevantes o queridos; de ello hablarían los primeros cronistas, Pedro Cieza y Juan Díaz de Betanzos. Decía Betanzos: *Caypacha tu coptin atarix unxi llapanchiacruna, cançarispa aichatin umamancuna canchic, desde que este mundo se acabó, desde que nos hemos de levantar, todas las gentes con vida y con esta carne, bien ansi como agora somos* (*Suma y narración de los incas*, cap. XX, Madrid, ed. Polifemo, 2004). El cuerpo, así pues, era fundamental en vida y en muerte; había que preservarlo; con el cuerpo, inclusive, se alcanzaría la propia inmortalidad, una creencia opuesta a la doctrina eclesiástica de los evangelizadores españoles, que perseguían a las momias como idolatrías y cosas del demonio, una persecución obsesionante para la iglesia, como se ve en los escritos y hechos de los extirpadores de idolatrías, pues a la iglesia lo que le interesaba era el alma, si bien hubo algún evangelizador en los primeros tiempos, como Domingo de Santo Tomás, más abierto, que habló del "goce de las almas en el cielo y el goce de los cuerpos también" (*Plática para los Indios*, 1560), y traducía la palabra quechua respetando el significado original, aunque también ofrecía la versión aproximada cristiana. Parece evidente que para el mundo americano indígena no

había discriminación entre cuerpo y alma, materia y espíritu en el ser humano, siéndoles además ajenos los conceptos de culpa o de resucitación que tenía la Iglesia. Pero es que en el cristianismo primitivo tampoco existía esta discriminación.

Y una inserción, una integración natural y viviente de lo humano con plantas, animales y paisajes, siendo todo junto uno, con la naturaleza toda, era una característica fundamental del mundo indígena americano, así como la creencia en tierras, soles y humanidades distintas y cíclicas, a lo largo de la historia del mundo: recordemos que los propios científicos hablan de que la tierra misma y la vida han experimentado mutaciones fundamentales a lo largo del tiempo, e, incluso, extinciones en masa. No hay que olvidar que las deidades indígenas tienen formas en parte animales, en parte vegetales, en parte humanas y en parte astrales, son aéreas y acuáticas, también terrestres y celestes, creadoras y destructoras. Según esto todo lo que existe vive y todo lo que vive en la Naturaleza es consciente y sagrado. El cronista Pedro Cieza ya dijo que "los incas tienen por Dios soberano al sol. Y adoraban a los árboles, piedras, sierras y otras cosas" (*El señorío de los incas*, Hª 16, Madrid, 1985, cap. 3), manteniendo con la naturaleza una relación de respeto y cariño en "ayni", ofrendándose humanos y naturaleza mutuamente, como señalaban los maestros indígenas Condori Mamani y Phuturi Suni. El chamanismo y curanderismo desarrollaron esta visión en la práctica de la medicina (puede verse el libro M. Harner, *La senda del chamán*, Ahimsa ed. Valencia, 2000).

Aún con todo, en las culturas indígenas del Nuevo Mundo parece subsistir un sentido de creencia impuesta, un sistema de creencias y dualidades al que persona y comunidad deben someterse ritualmente, acaso como una carga también. Aún así, el Tayta cuzqueño, Phuturi Suni decía que, sea como fuere, "en las estrellas del cielo surge el lenguaje de lo que somos, Hina Riki idioma llocqsin: cielupi

estrella", y que hay que buscar "una vida armoniosa […]. El hombre que vive armoniosamente siempre será aceptado, chayqa chayya allin kawsay" (*Tanteo puntun chaikuna valen, las cosas valen cuando están en su punto de equilibrio*, ed. Chirapaq, Lima, 2007, págs. 80-81). Y el equilibrio personal-comunitario se alcanzaría con: "Una sola cabeza, un solo corazón, una sola mano, hablando lo justo, haciendo lo justo para el buen vivir, Huc Umalla, huc sunqulla, huc makilla, kaqllata rimaspa, kaqllata ruwaspa, allinalla kuskalla, kawsakunapa".

Pero aquí podríamos también, en otro ámbito, evocar las palabras de un maestro de la India actual, Nissargadatta Maharaj, que señalaba que "no he encontrado nunca a nadie que considere al sol, a la luna y al universo como expresión suya; un sabio así, no lo he encontrado […]. Todos los seres son lo sagrado encarnado […]; usted es el conjunto de lo que se manifiesta en la naturaleza entera, y de lo inmanisfestado también. Todo es Consciencia" (*Antes de la consciencia*, ed. Sanz y Torres, Madrid, 2006, pág. 265 y *Yo no sabía*, misma ed., 2012, págs. 301 y 303). Y, si es así, toda verdadera física y biología, para ser tal, debe abordar y dar respuesta a la gran cuestión de la Consciencia.

Pero el culto a los ancestros en el mundo incaico de Los Andes llegaría a generar una estructura político-social, que iba más allá de lo meramente religioso o ritual, aunque también vinculado a esto, pues cada etnia o linaje inca tenía sus propios ancestros fundadores, convertidos en huacas, los cuales desde el comienzo habían asumido como derecho sagrado el asentamiento y aprovechamiento de un territorio, –no en propiedad privada, concepto éste que no existía–, lo cual dio lugar a una intrincada estructura, con su propia economía y administración: sirvientes y familiares del difunto administraban sus riquezas y tierras, al que había además que alimentar y cuidar.

La riqueza que tenían los muertos no pasaba a sus herederos, sino que permanecía con él, pues pensaban que continuaría viviendo en otra fase o dimensión; por tanto, que necesitaría sus bienes, una

especie de inmortalidad que, al decir de Agustín de Zárate o del Inca Garcilaso de la Vega, sería corporal y no espiritual o anímica (al contrario de la doctrina de los evangelizadores españoles). La mayor parte de los cronistas españoles tratarán este tema, el culto incaico a los antepasados, Pedro Sancho, Polo de Ondegardo, Cristóbal de Molina, Cieza de León y Díaz de Betanzos, entre otros, pero oigamos, por ejemplo, lo que decía Pedro Pizarro:

> "Era de ver la gente quen este Cuzco servía a los muertos, que cada día (en las fiestas, en particular) los sacavan (con sus riquezas) a la plaza, sentándolos en ringlera, cada uno según su antigüedad y allí comían y bebían los criados y criadas, y para los muertos hacíanles unas lumbres y delante de unos de una leña que tenían labrada y cortada muy igual y muy seca; encendida esta quemaba todo aquello que al muerto le habían puesto delante para que comiese de todo lo que ellos comían […] y sacavan también un bulto pequeño tapado, que decían que era el sol, llevándolo un indio que ellos tenían como sacerdote […] Al sol tenían puesto en mitad de la plaza y daban de comer al sol por la orden que daban a los muertos y de beber" (o sea, quemando los alimentos y derramando la bebida generalmente chicha de maíz). (*Relación del descubrimiento y conquista del Perú*, 1571, ed. PVCP, Lima, 1978).

Para los incas, el cadáver era "mallqui", una palabra quechua que significa efectivamente cadáver, pero también planta, semilla, árbol frutal y linaje humano que brota, permanece y se renueva; la momia está también asociada a otra palabra, "Camay", "Camasca", dar aliento, animar, dar sustento y protección. Otros pueblos andinos, por ejemplo, los Chachapoyas del norte, ponían momias envueltas en los acantilados, colgando.

En fin, con todo esto las mejores tierras del imperio o de buena parte de él estaban en manos de los difuntos, circunstancia gravosa

que luego motivaría (entre otras motivaciones) la crisis política que desembocaría en una guerra civil, previa a la irrupción de los españoles, al disputar el legado o la sucesión del repentinamente fallecido inca Huayna Capac, sus hijos principales, Huáscar y Atahuallpa, aunque las rivalidades entre los dos hermanos no eran sólo una cuestión familiar, sino sobre todo político-religiosa por un lado y territorial-militar por otro (la expansión del Imperio, quizá su repartición), lo que traía a primer plano la vieja división entre Hanan Cuzco y Rurin Cuzco, con sus visiones e intereses respectivos. Tras la muerte de su padre, Huáscar, que estaba en el Cuzco, mientras su hermano Atahuallpa permanecía con el padre conquistando pueblos en los Andes norte, promulga unas ordenanzas que atentan directamente contra el orden establecido, o sea el dominio de Hanan Cuzco sobre Rurin Cuzco. El cronista, Juan Díaz de Betanzos, lo comentó:

> "Y luego Huáscar mandó que nadie le tuviese por de Hanan Cuzco porque Atahuallpa era de Hanan Cuzco y de la línea del inca Yupangui (Pachacuti, que subordina directamente Rurin a Hanan), que él no quisiera ser de aquella línea, que si de ella venía, que él desde allí decía que no venía de ella, sino de Rurin Cuzco, porque los del pueblo de Huáscar donde él nació, era del apellido de Rurin Cuzco, y que él lo era asimismo. Y que de allí adelante le nombrasen de Rurin Cuzco, porque él pensaba matar a Atahuallpa y a todos los venidos de su linaje, que eran de Hanan Cuzco y hacer de nuevo linaje de Rurin Cuzco […] Pienso edificar un nuevo Cuzco" (*Suma y narración de los incas*, caps. II, XII y XVI, 2ª parte, ed. Polifemo, Madrid, 2004, págs. 247-248, particularmente).

Huáscar, entonces, pretendería llevar a cabo reformas importantes, entre ellas, la del culto a los antepasados que, tal y como venía estando estructurado, quedaría abolido, recuperándose así para el imperio las tierras de los muertos, como refería también el cronista Pedro Pizarro:

> "Huáscar había dicho que a los muertos los había de mandar enterrar a todos y quitalles todo lo que tenían, y que no debía de haber muertos sino vivos, porque tenían todo lo mejor de su reino" (op. cit, libro 13).

Ya se producía, entretanto, la arribada de los españoles a las tierras del Tahuantinsuyo incaico, durante la guerra civil indígena, y el choque entre españoles e incas[1]. Los primeros cronistas que hablan del choque de españoles e incas son la *Relación Sámano, La Crónica de Diego de Trujillo,* las referencias de *Rodrigo Lozano, Cristóbal de Mena, Hernán Mexía* y la carta de *Hernando Pizarro*, así como la crónica o la relación de *Miguel de Estete*; relatos éstos fragmentarios, compuestos en un estilo poco elaborado pero bastante fidedigno: tras la primera corta exploración de Bartolomé Ruiz, llegaron a

1 El incario se extendía, a través de calzadas y puentes, desde el sur de Colombia hasta Santiago de Chile (Aconcagua y los pasos del inca) Y también Argentina, donde todos los valles, calchaquíes, habitados por nuevos pueblos, que tenían que tributar al inca cuando este se impuso sobre ellos; el inca llegó hasta cerros de más de 4000 metros de altura, en la zona Argentina de Tucumán, donde se construyó una fortaleza y un santuario, aún por escavar, llamada pueblo viejo. En general, los españoles seguirían la práctica incaica de trasladar a los indios de los mejores sitios, para ocuparlos ellos, a través de mitas o deportaciones. Los españoles utilizaron este procedimiento básico para echar a las comunidades indias de los lugares más aptos, a veces destruyendo las sementeras, para que se fueran, declarando luego que, como las tierras estaban despobladas, ellos las ocupaban; la Corona, a través de distintas "ordenanzas", impedía echar a los indios, pero los colonos utilizaron mañas distintas para que estos indios se fueran.
Los cronistas del siglo XVI, Hernando de Torre Blanca y Gonzalo de Medina, entre otros, trataron, en concreto, sobre la colonización española del noroeste argentino y los célebres valles calchaquíes, con sus héroes indígenas, Calchaqui y Chelemin, y la investigadora Ana María Lorandi ha trabajado estas cuestiones, partiendo de los estudios clásicos de Roberto Levillier; hay que mencionar, con todo, que los propios pueblos indios del noroeste argentino, incluso antes del dominio inca, ya tenían problemas entre ellos, sobre todo por cuestiones de territorios más ricos o menos ricos, pero que fue, tras la irrupción de los españoles, cuando se coaligaron entre ellos para hacerles frente, en luchas largas, que duraron unos 150 años.

tierras costeñas del Perú Pizarro y Almagro, primero por separado, desde Panamá, nombrados allí capitanes por el gobernador Pedrarias Dávila, el que había ejecutado a Núñez de Balboa (y en la que intervino Francisco Pizarro); estos primerísimos cronistas hablarán de la geografía costeña inca y de los pueblos que allí habitaban, ya bastante desmembrados, pero, poco después, llegarán cronistas que llevarán a cabo crónicas más elaboradas, como *Francisco de Xerex* (que recoge la Relación de Miguel Estete), *Pedro Cieza de León, Juan Díaz de Betanzos y Agustín de Zárate,* sin olvidar a *Pedro Pizarro*; mencionar finalmente que la carta importante de Hernando Pizarro, delegado por Francisco para inspeccionar las tierras del sur, está recogida por el cronista *Fernández de Oviedo* (en cuanto a Bartolomé de las Casas, hay muchas dudas sobre si estuvo o no en el Perú).

Por otro lado, respecto al "mítico" encuentro entre Pizarro y Atahuallpa, tan presente en unas y otras crónicas, con diferentes versiones, escuchemos el comentario del cronista inca, *Tito Cusi Yupanqui*:

> "Atahuallpa rescibió a los españoles muy bien y dando de beber al uno de ellos con un vaso de oro (o aquilla) y de la bebida que nosotros usamos (la aqha o chicha) el español en rescibiéndolo de su mano lo derramó en tierra, de lo cual se enojó mucho mi tío (Atahuallpa) y después desto, aquellos españoles le mostraron al inca una carta o libro o no sé qué, diciendo que aquello era la quillca (tejido o grabado) de Dios y del Rey, e mi tío, como se sintió afrentado del derramar de la chicha, arrojólo por ahí diciendo "qué sé yo que dais ahí! Anda, vete (fuera)"". (*Instrucción del Inca,* Atlas, Madrid, 1988 pág. 128).

Habiendo, antes de esto, dicho el Inca a sus mensajeros que los españoles devolvieran todo lo que habían quitado o sustraído de sus tierras costeñas, dudando a su vez de que estos españoles fueran los seres celestes que esperaban que podrían llegar por ese tiempo; (Tito

Cusi escribió alrededor de quince cartas en Quechua, entre 1560 y 1570, a las autoridades españolas en Cuzco, que le amenazaban, reivindicando su legitimidad incaica y respondiendo de este tenor: "[…] si os tornáredes fuego –el español– fuego me tornaré; si os tornáredes viento, viento me tornaré […] pues sois mi agresor"). El cronista Díaz de Betanzos relata estas cosas cuidadosamente, recogiendo –ya que él sabía quechua– expresiones de esta lengua y la perspectiva indígena y también Cieza y otros. "Manauvan changa runan caicuña, esta (los españoles) es gente de la que no se puede tomar entendimiento", habría dicho Atahuallpa (op. cit. Cap. XXI) en otras expresiones. Entonces, el encuentro de Cajarmarca fue, en realidad, un desencuentro radical. Sin embargo, es posible también que la propia estructura del imperio incaico, en torno a la omnipotencia sacra del inca vivo y de su corte, e igualmente de los incas muertos, sus dualismos en tensión, su expansión conflictiva y su sistema de pensamiento cerrado o fijo, en fin, y sin duda, la guerra civil entre los dos Incas hermanos, con victoria de Atahuallpa y el envalentonamiento combativo de este y su numeroso ejército frente al poco numeroso de los españoles, contribuyera al hundimiento de su mundo. Sin embargo, los indígenas dicen hoy que si "anocheció en mitad del día" con el asesinato de Atahuallpa, ahora "comienza a amanecer en mitad de la noche y "hagamos de ello una alegría, una fiesta" (véase el libro *Intelectuales indígenas piensan sobre América Latina,* compilado por Cl. Zapata, Quito, 2007, págs. 85 y 118-119). También otro cronista, como Martín de Murúa, en su *Historia General del Perú*, del siglo XVI, habló del encuentro entre Pizarro y su gente y el "rey" inca Atahuallpa, en términos que, después, tuvieron que ser enmendados o corregidos, pero que decían así:

> "Como si el prisionero [Atahuallpa] fuera avido en buena guerra y la que se havía hecho contra él fuera justa y aprobada de suerte,

> que lícitamente le uvieran vencido provocados por él con injurias y malas obras obiera negado comidas o hecho agravios a los españoles o a trayción querídolos matar, pero la codicia insaciable como raíz e fuente y origen de todos los males los tenía ciegos [a los españoles] y añublado el entendimiento para que no entendiessen quan contra las reglas de justicia y equidad procedían, no ay que espantar que les pareciesse lícito y justo el llevar rescate a un Rey (el Inca) tan contra razón y verdad injustamente detenido y presso" (fol. 127 v, Facsímil, Los Ángeles, 2008).

Pero la censura o la autocensura, posteriormente, hizo que el autor tachara o sustituyera estas palabras ciertas por otras más presentables para los responsables de esos actos, o sea para Pizarro y sus acompañantes:

> "Aceptaron el rescate de Atahuallpa todos, con el marqués don Francisco Pizarro y sus hermanos […]; pues concertado el rescate prometido que [los españoles] le darían libertad [a Atahuallpa], traído lo que ofrecía, con buena o mala intención del marqués don Franciso Pizarro, Atahuallpa despachó a Quisquis, su general. El inca conosció el humor y codicia tan insaciable de los españoles y con este medio [el rescate] la quiso apagar y satisfacer si pudiesse".

De todas maneras, el mismo Rey Carlos V censuró lo que Pizarro y sus acompañantes hicieron con el líder inca Atahuallpa: les reprochaba "lo que en particular se hizo en nombre de la justicia". Los Pizarro luego encargarían a Tirso de Molina que escribiera una trilogía dramática que glorificara sus controvertidas gestas. Como Beatriz C. Peña Núñez ha estudiado, los distintos cronistas españoles, criollos o indígenas miden bien la narración de este oscuro suceso, para no irritar a sus autores y perder privilegios. Se trata de presentar a los españoles como héroes legítimos de su conquista, para lo cual mediatizaron o intervinieron los relatos de lo sucedido

en el caso de Atahuallpa, o en el caso de que, si no es por la ayuda de los propios pueblos indígenas aliados con los españoles contra los incas, los españoles hubieran fracasado por completo en su aventura, lo que trataron de disimular u ocultar. Pero la historia es la historiografía que cada quien y cada grupo cuentan luego (B. C. Peña, *Fray Diego de Ocaña*, Univ. Alicante, 2016).

Tras todo esto, el conocido cronista indio, *Poma de Ayala*, unos ochenta años después, en su obra *Nueva Crónica y Buen Gobierno* (1615) escrita y pintada, pintó un dibujo en el que seis fieras devoran a los indios, y son los corregidores, encomenderos, doctrineros o sacerdotes, escribanos y caciques ladinos, añadiendo debajo, "y no ay remedio". Es decir, un caos cultural para un mundo indígena, que, sin embargo, trata de recomponer.

Al final, los incas, casi sin entender cómo, vieron que su imperio se perdía. Y en otro dibujo, "Pontifical Mundo", Poma nos da también la imagen que él tenía de ese mundo andino colonial, así como su modo sutil de expresarlo: el dibujo tiene dos partes, cada parte con cinco figuras o casas y una en el centro, que en la parte de arriba es el Cuzo y en la de abajo Castilla, o sea, una inserción de Castilla en la estructura andina incaica (parte de arriba) y no al revés. Por su parte, el Inca Garcilaso, en el escudo que puso en sus "Comentarios Reales de los Incas" (Lisboa, 1609), había un paralelismo bifronte entre, a la izquierda, los emblemas nobiliarios de su familia paterna española y, a la derecha, las insignias de los incas de su madre, con un sol y un cuarto de luna arriba y abajo dos serpientes entrelazadas por la cola y enlazadas por la boca, como un puente, que deja colgando una borla, distintivo de los reyes incas; dando a entender que él pertenecía a las dos noblezas imperiales; pero con esto ¿querría dar una visión alternativa incaica a la serpiente bíblico-cristiana? Y, del mismo modo, ¿querría proponer un diálogo a través de ese puente de serpientes y, en general, de ese escudo bifronte, presentándose él

mismo como mediador privilegiado? (véase el artículo del profesor Boixo en este mismo volumen). Sea como fuere, Poma de Ayala, que era indio, planteó una autonomía indígena bajo la corona española, y, a su vez, Garcilaso, mestizo, planteó un ciclo mestizo en los Andes, no sólo de indios y colonizadores en exclusiva, intentando con sus obras equiparar la civilización cristiana-europea, en un plano de respeto y valoración, con la civilización inca, las cuales podían complementarse y enriquecerse recíprocamente (como los europeos lo hacían ya con los metales preciosos llegados del Perú), aunque su planteamiento llevaba críticas irónicas y reivindicaciones familiares, en la penumbra, expresadas a menudo en un estilo sinuoso, sutil e implícito; finalmente, ninguno de estos planteamientos serían atendidos, quedando Poma "dando bozes, clamando […] que los indios no nos acauemos" y Garcilaso, a pesar de sus apoyos y consideraciones, recluido, "desengañado y despedido". (Véase el artículo de la profesora Ortiz en este mismo volumen).

Pero después de las guerras civiles incas, vendrían las guerras civiles españolas, en el Perú. El cronista, Cieza de León, comentó:

> "No creí cuando comencé a escribir las cosas sucedidas en el Perú que fuera proceso tan largo, porque ciertamente yo rehuyera de mi trabajo excesivo […] y verdaderamente yo estoy cansado y fatigado del contínuo trabajo que he tomado por dar fin a esta gran escritura […], porque ya casi ha quitado el ser de mi persona, trabajar tanto en ella" (*La guerra de Quito*, BAE; Madrid, 1909, cap. 59, nota; con otras partes, citado por F. Hernández Astete, como lema introductorio de su libro, *Los incas y el poder de los ancestros,* PUCP, Lima, 2012, que nos ayuda mucho en el acercamiento al mundo incaico), [añadiendo el cronista, en el capítulo 61, que su deseo era] "contar la mayor maldad e fea hazaña que se ha hecho en estas Indias, desde que el nombre español en ellas fue conocido".

Palabras que no son muy diferentes a las que diría en México, de las cosas sucedidas esta vez entre aztecas y españoles, Bernal Díaz del Castillo. El propio Cieza, sobre cómo quedaban los pueblos indígenas, a finales del siglo XVI, diría: "y así se fueron teniendo en poco estas gentes [indígenas] con tanto grado, que hoy día los tenemos en tan poco como veis los que estáis acá" (*Crónica del Perú*, 1553, vol. I de Obras Completas); a su vez, el colaborador de Francisco de Vitoria, Miguel de Arcos, lo expresó con claridad, en 1545: "a los más de los que van [de España al Nuevo Mundo], los lleva hambre insaciable de oro; otros van huyendo de la pobreza y si para traer oro les parece que mueran todos los indios, an de morir si ellos pueden". (*Parecer mío sobre* […] *las guerras de conquista*), ya que no consideran a los nativos como personas enteras; por tanto, los sucesivos proyectos de colonización pacífica de Bartolomé de las Casas y de otros, sacando a los indios de las manos de los terratenientes y dejándolos en pueblos o ciudades coexistiendo con los españoles, proyectos de un paternalismo redentorista o salvífico, que se creía sinceramente portador de la verdad y de la verdadera convivencia y evangelización, en medio de ese ambiente especialmente hostil entre españoles e indígenas de aquella época, no podía resultar, allí donde se aplicara, sino trágico o ridículo. Cronistas posteriores, como Juan Ortiz de Cervantes, en su *Memorial* de 1619, criticarían el modo de colonización española virreinal, en el caso del Perú, señalando que de las dos Repúblicas de ese virreinato, la de los Españoles y la de los Indios, la de los Españoles acababa con la de los Indios, sometiendo a estos a toda clase de trabajos forzados (en minas, por ejemplo) y servidumbres: "Así está el Reyno de cayda, como la experiencia clara muestra, fuerça ha de ser guiar por otro camino el gobierno de aquel Reyno [del Perú]", concluye su *Memorial*, tras haber ofrecido posibles remedios para esa caída; o, en fin, en México, Bernardino de Sahagún, que decía, en el prólogo de su *Historia General de las Cosas*

de la Nueva España, que "los indios fueron atropellados [se entiende por los españoles] y destruidos ellos y todas sus cosas, que ninguna apariencia les quedó de lo que eran antes".

Y ya dentro del Virreinato, los indios serían confinados en pueblos y en doctrinas, luego reducciones religiosas –a partir de las Nuevas leyes de 1543– y gobernados por curacas o caciques indios, unos menos próximos, otros más próximos a las autoridades virreinales, pero casi siempre trabajando para tributar a los españoles y pleiteando –ya que la administración colonial así lo disponía– cada poco por abusos cometidos contra ellos. Mucho se debatiría, tras la colonización (¿la podemos llamar con este término anglosajón, colonización?) sobre el poder que debía otorgarse a los curacas y nobles indígenas y, en particular, a la nobleza cuzqueña, pero la llegada del virrey Toledo impondría un claro límite a la jurisdicción india, españolizando el virreinato y dejando atrás las ideas de Bartolomé de las Casas y de Domingo de Santo Tomás, que apostaban por profundizar la idea jurídica de defensa del indio, de Francisco de Vitoria: el virrey Toledo recortó el poder que los curacas tenían en los primeros años de la conquista y los subordinó completamente a la corona hispánica. Aun así, la nobleza inca viviría no en la ciudad sino en los pueblos y sería respetada, pues tal era la política de los Austrias.

Ya el *Libro Primero del Cabildo de la Ciudad del Cuzco*, de febrero de 1535, ponía de manifiesto el respeto y temor de las autoridades españolas, en los primeros años, a las revueltas indígenas y su voluntad de "pacificar" el Cuzco, protegiendo no sólo a los españoles ahí afincados, sino también cuidando de que los indios "encomendados" no fueran molestados ni tuvieran que litigar contra los españoles, y que éstos no abusasen de aquellos "tomándoles oro y plata, si no fueran cosas de mantenimiento, maíz u ovejas" y que no instigaran los indios para no obedecer a su curaca o cacique, sino más bien (los españoles) debían hacer "lo que el cacique (Tupa Inca, por ejemplo),

que es señor principal de toda la tierra, a quien sirven y obedescen, les mandase", insistiendo las autoridades españoles en que "la libertad que el dicho cacique Tupa Inca a tenido e tiene y el mando sobre los naturales no le sea quitado por ninguna vía", dejando sentado que "de la ciudad de Xauxa tengo especial (palabra ilegible) de los indios e del bien de esta ciudad" (que apoyó a los españoles en su lucha con los incas, al comienzo). Esta y otras ordenanzas de estos años fueron inspiradas por el propio Pizarro, ahora, como antes Cortés, en México, en plan de proveedor de los indios, en una línea de gobierno humanística y cristiano-apostólica, sin duda conveniente a los intereses españoles, y justificadora del imperio.

Más tarde, el 10 de abril de 1559, se emiten "Ordenanzas para los Andes sobre los mestizos y mulatos", en las que se dice que, a título de rescatar coca y otras cosas, van a los Andes muchos mestizos, los cuales hacen muchos agravios a los indios y llevan indias para ganar con ellas, de lo cual resultan grandes inconvenientes [...] Y los dichos mestizos se andan hechos unos vagamundos y hacen fianza a los dichos indios a excesivos precios de lo que vale lo que les dan [...], de modo que los señores justicia y regimiento ordenaron que ningún mestizo ni mulato pueda ir a los Andes sin licencia del corregidor ("Libro Primero del Cabildo de la ciudad del Cuzco", en H. Urteaga y C. Romero, *Fundación española del Cuzco y Ordenanzas para su gobierno*, Sanmartí, Lima, 1926).

De lo que se deduce la provisión paternalista de las autoridades virreinales respecto a los indígenas, lo que se confirmaría en Ordenanzas posteriores. Con todo, hay que recordar las polémicas surgidas en torno al modo de abordar la cuestión india y, en general, al reparto de influencias y de poder en el Nuevo Mundo; por ejemplo, la polémica inicial entre Bartolomé de las Casas y Gonzalo Fernández de Oviedo; Las Casas llegó a las Antillas en 1502, en calidad de colono con encomiendas de indios, pero, en su jurisdicción, sucedieron

cosas que terminaron en muertes de españoles, a las que él daría lugar o no pudiera evitar, convirtiéndose después en el conocido defensor de los nativos, revestido de funciones apostólicas respecto a ellos; aunque en sus últimos escritos (por ejemplo, el *Tratado de las doce dudas* de 1564) esta idea imperial evangelizadora de las Indias, Las Casas la condicionaría a un acuerdo libre entre la Corona española y dirigentes indígenas, con obligación de "restituirles" a estos por todas las usurpaciones y daños sufridos, terminando con las encomiendas, pues la Corona ella sola no tenía legitimidad bastante sobre las Indias. Las Casas llegó a tener una visión idealizadora de los indios, en gran medida. Por su parte, Oviedo censuraba a los indios "por sus muchos vicios tan feos", aunque luego cambió de opinión, censurando el abuso general de los españoles, en particular del gobernador con el que él mismo llegó a las islas de las Antillas, en 1514, Pedrarias Dávila; Oviedo se dedicaría sobre todo a actividades naturalistas y científicas en la geografía del Nuevo Mundo e, igualmente, actividades comerciales, de piedras preciosas y metales; ambos cronistas, Las Casas y Oviedo se criticaron y obstaculizaron mutuamente; finalmente, escribirían sus "Historias" de las Indias, desde perspectivas y actitudes diferentes y, en ocasiones, opuestas. Entre los cronistas andinos, hubo una cierta polémica también: el indio Poma de Ayala era partidario de las ideas de Las Casas, pero el mestizo Garcilaso no; éste era más moderado e integrador de los incas en el mundo cristiano y español.

Pero detrás de todo, lo que había era conflicto de expectativas, intereses, posiciones e informaciones, ya provinieran del ámbito eclesiástico, del nobiliario o de cualquier otro ámbito, sobre el modo y reparto de poder y riqueza en el Nuevo Mundo; unos y otros lucharían por imponer sus criterios ante las autoridades políticas, las cuales, a su vez, tenían sus propias perspectivas. Otra divergencia entre cronistas la representarían por ejemplo López de Gómara, que

escribe su "Historia" del Nuevo Mundo, en particular de México, sin haber estado allí, y Díaz del Castillo, que intervino directamente en los conflictos mexicanos. Por su lado, decimos, fueron los cronistas indígenas los que desarrollarían una divergencia más profunda, intercultural, al tiempo que los mestizos intentaban inserciones conciliatorias, bastante forzadas, entre mundos que habían chocado entre sí, como hemos señalado antes. Al cabo, sin embargo, todos los cronistas españoles coincidirían en ver el Nuevo Mundo, la futura América, como un "regalo" que la providencia divina había dado a la cristiandad y a España (luego a otros países) para aprovecharse, evangelizarla y dominarla. Su legitimidad sería más supuestamente divina que realmente humana.

La desaparición de la Casa de Austria en la Corona Española supuso la llegada de los Borbones franceses al trono. Éstos, con su mentalidad ilustrada y reformista, en el nuevo mundo incrementaron los impuestos y tributos para todos, lo que ocasionó protestas y rebeliones que aumentaron a causa de la creación de fuertes monopolios españoles. A esto se añade en particular las rebeliones de curacas mestizos o indios, como Tupac Amaru en Cuzco o los Katari en Bolivia, pues los Borbones perturbaban gravemente el sistema de curacazco indio que habían establecido los Austrias. Por su parte, estos Borbones, al querer imponer también a españoles, o mestizos próximos a ellos, como curacas o gobernadores indios, provocan una reducción seria de los privilegios de la nobleza incaica del Cuzco [protegidos anteriormente por los Austrias], cuyo estatus quedaría luego abolido por la independencia, a la que la nobleza de origen incaico no apoyó, llegándose, así, hasta nuestros días, en los que, pese a las vicisitudes, algunas ramas incaicas permanecen en Cuzco. En el mismo siglo XVIII hubo indígenas notables, como fray Calixto Tupac Inca o Vicente Mora Chimo que escribieron testimonios reivindicativos de la situación de sus comunidades en el

Perú. El primero escribió una *Representación verdadera y exclamación rendida…*, en 1749, sobre abusos e injusticias cometidas a sus comunidades, que se sentían "desterradas" y "huérfanas" en su propia "nación indiana", proponiendo, además, reformas importantes y necesarias del sistema virreinal; pero habla de "nación" indiana, lo que es muy interesante; fray Calixto, en compañía de un compañero, viajó a España clandestinamente, con su manuscrito y con papeles que acreditaban la legitimidad de su descendencia de reyes o nobles incas, para entrevistarse con las autoridades españolas, si no con el rey mismo, cosa que, sin embargo, no consiguió, teniendo que conformarse con poco, quedando luego su manuscrito registrado y olvidado; fray Calixto permanecería en España, recluido dentro de su Orden, como un sujeto díscolo. En el Apéndice de este artículo presentaremos algunas páginas notables de su Manuscrito, del que una copia se conserva en la Biblioteca Nacional de Chile, en Santiago, donde pude consultarle; puede verse en la red en https://umedia.lib.umn.edu/node565856. El segundo noble indígena que reivindicó fue Vicente Mora Chimo, quien escribió, un poco antes, a partir de 1732, varios Manifiestos acerca de la situación de las comunidades que él regía o conocía: *Manifiesto de los agravios, bexaciones y molestias que padecen los indios del Perú*; al parecer, compuso varios documentos con un destino infructuoso; aquí decía que los indios eran tratados "peor que si fueran esclavos"; hay segunda copia microfilmada también en la Biblioteca Nacional de Chile; la copia primera es propiedad de la Brown University norteamericana (véase Francisco de Loayza, *Fray Calixto Tupac Inca*, Lima, 1970; Luis García Bedoya, *La literatura peruana en la época de la estabilización colonial*, Lima, 2000, y Elena Altuna, *Retórica del desagravio: estudios de cultura colonial peruana*, Salta, 2009). Posteriormente, ya en el siglo XIX, hay que destacar otras memorias reivindicativas o testimoniales, por ejemplo, la que compuso, en la cárcel, el hermano del

rebelde Tupac Amasu II, Juan Bautista, tituladas *Cuarenta años de cautiverio*, de 1824; poco después, en 1829, el mestizo José Domingo Choquehuauca escribiría una *Biografía particular del indígena*, sobre las antiguas élites indias del Cuzco (veáse también S. O' Phelan, *Un siglo de rebeliones anticoloniales. Perú y Bolivia*, *1700-1783,* Lima, 1987 y R. Adorno, *The Polemics of Possession in Spanish American Narrative*, Univ. Yale, 2007).

Finalmente, el virreinato estableció una jerarquización general de la sociedad, con situaciones e identidades opuestas entre unos grupos y otros, lo cual llevaría a desajustes grandes entre lo político-económico y lo social-cultural, desajustes que llegarán hasta nuestros días, a pesar de la teoría político-religiosa virreinal de las Dos Repúblicas, la española y la indígena, como un solo "cuerpo diverso pero unido". Y pareciera como si las gentes vivieran en formas de espacio y tiempo muy distintas y aún dentro de lo que se considera un mismo estado o Nación. Y resulta irónico observar cómo, tras la independencia, los países económicamente fuertes tratarían a los gobiernos hispanoamericanos criollos, ya independientes: de la misma manera que estos gobiernos criollos trataban a los indios o afroamericanos; el intelectual peruano Manuel González Prada adivinó este oscuro parecido, en un artículo de 1905, titulado "Nuestros indios"; todavía un ilustrado español de finales del XVII y principios del XVIII, como el médico valenciano, Juan de Cabriada, en su *Carta filosófica médico-chymica*, escribió: "Que es vergonzoso y aún vergonzosa cosa que, como si fuéramos indios [el subrayado es mío], hayamos de ser los [propios] españoles los últimos en recibir las noticias y luces públicas que ya están esparcidas por Europa […]". Entonces, también los españoles habrían de ser los "indios" de Europa. Tal vez conviniera recordar las irónicas palabras de Cervantes, en la segunda parte de Don Quijote: "los gobiernos insulanos no son todos de buena data. Algunos hay torcidos; algunos pobres, algunos malencónicos, y finalmente el más erguido y bien dispuesto trae

consigo una pesada carga de pensamientos y de incomodidades, que pone sobre sus hombros el desdichado que le cupo en suerte. Harto mejor sería que los que profesamos esta maldita servidumbre nos retirásemos a nuestras casas" (capítulos 13 y 72), habiéndose referido, en otra ocasión, irónicamente también al "cortesísimo Cortés".

Desde hace años se viene revisando la cuestión de lo que fue y cómo fue, en realidad, la llamada "conquista" de América. Sobre los conquistadores se señala que no eran soldados profesionales, sino aventureros entrenados, sin sueldo ni obligación, "ni pagados ni forzados", dicen fuentes del virreinato de Lima, en fecha tan temprana como 1534 (Francisco de Xerez); la profesionalización de estos aventureros llegará en el s. XVII, a raíz de las guerras españolas en Europa. Los llamados "conquistadores" buscaban cargos que les dieran riqueza y poder en el territorio que dominaran, con indios como súbditos y luego, encomendados; todo esto motivó que hubiera muchas luchas, deslealtades, traiciones, etc.; entre unos españoles y otros, llegados al Nuevo Mundo, a fin de conseguir cargos oficiales reconocidos por la Corona, para lo que necesitaban "probanza de méritos o servicios". Otro aspecto de la "conquista", ya desvelado, es que los españoles tuvieron, tanto en Perú como en México, el apoyo inestimable de pueblos indios, ya fuere contra los incas o contra los aztecas, que los sometían, apoyo sin el cual los españoles habrían fracasado en su aventura novomundista; por otra parte, no sólo hubo "conquistadores" españoles, también los hubo africanos al servicio de los españoles. Y no sólo eran hombres, también hubo mujeres "conquistadoras", exploradoras, como Lucía Miranda, así que, como dijeran algunos historiadores, "el imperio inca [por ejemplo] en cierto modo fue conquistado por indios contra indios", involucrando a los españoles, que fueron los beneficiados al final, en sus luchas nativas (puede consultarse M. Restall, *Siete mitos de la conquista española*, Paidós, Barcelona, 2004). W. Espinoza Soriano mostró cómo

indios "huancas", enemigos de los incas, tales como Felipe Guacrapaucar, Francisco Cusichaca y Carlos Apo, habían luchado, entrado ya el s. XVI, junto a los españoles contra otros españoles rebeldes, como Gonzalo Pizarro y Hernández Girón, escribiendo, luego, unas *Memorias* o *Informaciones*, que ellos mismos trajeron a España, tras pasar por Lima, con testigos españoles, que apoyaban lo que sustentaban, aunque parece que destacaron más lo que les convenía que lo que no les convenía, que tendieron a ocultarlo; algunos de estos indios principales obtuvieron privilegios personales (véase O. Espinoza, *Los huancas*, Lima, 1971). Además, los descubrimientos arqueológicos más recientes muestran, efectivamente, por ejemplo, los de Puruchuco, cerca de Lima, cómo los indios Huaylas ayudaron a los españoles contra los incas, sin cuya ayuda, Pizarro y su gente hubieran sido expulsados o reducidos. Sin embargo, la historia oficial de la época borró u ocultó fuentes escritas, como dijimos, y así, en otras partes, hasta en el sur de Norteamérica, por ejemplo, los hopi contra los navajos[2]. Pizarro mismo fue un hombre contradictorio,

2 Para el mundo inca prehispánico ya hemos mencionado los estudios de distintos autores. Para el mundo indígena virreinal y actual, puede consultarse a autores como P. Duviols, T. Bouysse-Cassaigne, O. Harris, G. Ramos, J. L. Estenssoro, A. Cornejo, H. Urbano, S. McCormack, J. L. Glave, B. Lavallé, R. Choque Canqui, J. Apaza Ticona, S. O' Phelan, J. Lynch, Cl. Rosas, D. Arnold y J. de Dios Yapita, Th. Saignes, L. Millones, H. Tomoeda, Sh. Masuda, Th. Kato, A. Saito y T. Fuji, J. A. Mazzotti, M. Curatola, A. Raváez, D. Garrett, R. Elward, D. Amado, J. C. Vilcapoma, G. Espino, R. Astohuaman, M. Aguibiz, R. Adorno y R. Chang-Rodríguez, entre otros; mencionar, también, las Revistas Andina y Kipu y a sus diversos colaboradores; igualmente, a los diferentes talleres de literatura e historia oral andina.

Y, por lo que respecta a escritores en quechua-castellano (a veces, en inglés también), O. Colchado, D. Aguirre, E. Ninamango, A. Ninawoman, I. Condori, O. Gonzales, H. Carrillo, F. Roncalla, V. Tenorio, M. Villalón, W. Córdoba, E. Paz, C. Guardia, L. Flores, K. Waraka, los participantes en el Instituto Científico de Culturas Indígenas de Ecuador, A. Kowii, que, en un poema, decía que "cuando la Pachamama no era propiedad privada los frutos germinaban con un infinito goce, procuraban que cada grano encontrara la fuerza del universo", L. Macas, R. Rodas, en su *Dolores Caguango*, J. Wallparrimachi, A. Zamudio,

en el tiempo que le tocó vivir; era hijo natural de un coronel de los Reyes Católicos, que luchó en Granada y Nápoles y murió en campaña en el reino de Navarra. Francisco Pizarro era iletrado; exploró, luchó contra sus compañeros, ejecutó sin contemplaciones, se rodeó de princesas indias, y, como sabemos, contribuyó a la caída del imperio inca. Legisló en el Cuzco ya español, construyendo ciudades y murió, finalmente, asesinado por el hijo de un compañero, Almagro, al que él mismo asesinó, dando lugar a las guerras civiles españolas en los Andes (véase G. Lohmann, *F. Pizarro. Testimonio*, 1986 y Mª Carmen Martín Rubio, *F. Pizarro. El hombre desconocido*, 2014). Con todo, hubo también conquistadores lúcidos respecto a su presencia en el Nuevo Mundo, por ejemplo Gonzalo Jiménez de Quesada, que dijo: "porque al fin todo cuanto vamos pisando [en las Indias] es de los indios por derecho natural y divino y el dejarnos ellos entrar en estas tierras es gracia que los indios nos hacen y de justicia no nos deben nada" (véase L. Hanke, *La lucha española por la justicia en la conquista de América*, editorial Aguilar, 1967, página 257).

La historia oficial borró o deformó también los hechos de españoles rebeldes a los propios españoles "oficiales", ya fuere porque se enfrentaron a ellos, como el náufrago Gonzalo Guerrero, que se quedó a vivir entre indígenas mexicanos, guerreando contra los propios españoles o Hernando y Gonzalo Pizarro, Lope de Aguirre, Martín Cortés con sus seguidores, los Contreras, Hernández Girón y sus seguidores y otros, que hicieron guerras por su cuenta y para sí mismos y su grupo independiente, y que, sin embargo, eran más que los simples traidores que la oficialidad de la Corona dijo que eran: tenían una perspectiva distinta del modo de actuar español en las Indias;

---

la recopilación de Cantos Quechuas de E. L. R. Montoya y relatos editados por T. Rivera y E. Conislla, en Chirapaq, así como los testimonios recogidos por R. Valderrama y C. Escalante; del mismo modo, los estudios de J. Noriega, W. Rowe, M. Lienhardt y la reciente edición crítica del monumental *Pez de oro*, de Gamaliel Churata (Cátedra, 2012).

pedían "libertad" para dirigir ellos la vida colonial del Nuevo Mundo, con un gobierno propio novomundista (o, al menos, una autoridad propia) y no un gobierno español lejano, oponiéndose a la supuesta legitimidad que la Corona Española decía tener sobre las Indias; los llamados conquistadores y sus parientes querían preservar los muy extensos privilegios iniciales que recibieron de la conquista y que Las Nuevas Leyes, de 1542, no los redujeran ni la tierra ni los indios que tenían, en favor de la propia Corona Española; de cualquier manera, el ideario de los rebeldes pasaba también por disputas de poder y riqueza de ellos mismos (aunque entre ellos había diferencias, entre los encomenderos favorecidos y los no favorecidos que esperaban con la rebelión serlo). Pero, al final, los rebeldes serían sometidos por la oficialidad española monárquica y, como dice Gregorio Salinero, "la Corona ganaría la victoria de las armas [contra estos insurgentes], la batalla jurídica [que se estableció contra ellos] y la guerra de la memoria" (véase G. Salinero, *Hombres de mala corte*, Cátedra, 2017, pág. 542). Sobre este punto, recordemos, en particular, a algunos cronistas del siglo XVI, como Pedro Cieza de León y sus *Guerras civiles peruanas*, CSIC, Madrid, 1985, donde dice, en el capítulo 2 de la "Guerra de Quito", recogiendo las palabras del virrey Núñez Vela al gobernador Contreras, "pues no ha tantos años que Colón salió de España y hase ido la cobdicia en tanto metiendo en las voluntades de los de acá, que por adquirir dineros han hecho grandes males y casi destruido totalmente las provincias, y si agora estas Leyes Nuevas no vinieran, de aquí a diez años no hubiera otra cosa que en ellas ver los edificios arruinados [y] los collados y ríos de la tierra. Y pensar que los ministros del Rey hemos de guiarnos a los apetitos de acá, no lo creáis, y ninguno se desvergonzará que yo no le quite la cabeza de los hombros, en señal de su traición"; sin embargo, el resultado fue al revés; también véase a Pedro Gutiérrez de Santa Clara, y su *Historia de las guerras civiles del Perú*, BAE nº 166, 1963, o igualmente Diego

Fernández y su *Historia del Perú*, BAE Nº 165, 1963, quien dijo que el desentendimiento e incumplimiento de unos con otros era tal que las Indias le parecían "una torre de Babel", página 269, en la que la justicia "cuan amilanada, cuan escondida y disimulada ha estado en el Perú, en tiempo de sus disensiones y revueltas [...], la guerra de tal calidad ha sido que nunca, o pocas veces, se habrá visto que acabada una guerra no dexe raíz y simiente para otra, porque una de otra depende" (Proemio) entre otros). Y toda esta historia de luchas civiles españolas, en gran medida, quedaría oscurecida, olvidada o simplemente simplificada. Es esta una cuestión delicada, por lo que en este punto es necesario recordar que las Nuevas Leyes, de 1542, que fueron causa importante de estas luchas, fueron promulgadas tras los esfuerzos de la Escuela de Salamanca por poner límites a las violencias, riquezas , expansiones de los conquistadores y de su apropiación esclavista de los indios, y tras el abandono que la propia Corona Española había reconocido tener de las Indias, tal como lo manifestó el propio emperador Carlos V, en el preámbulo a dichas Leyes, las cuales fueron puestas en práctica de manera rígida y, tal vez, poco realista y sutil por los gobernadores españoles, habida cuenta que los intereses, ya arraigados, que tenían los conquistadores y sus círculos en el Nuevo Mundo, por lo que las rebeliones y las guerras civiles entre españoles se desataron en los virreinatos de México y Perú y, aunque los rebeldes serían vencidos, sus pretensiones al final triunfarían, ya que las Nuevas Leyes serían más tarde abolidas, si bien los indígenas ya no podrían ser considerados esclavos sino súbditos-siervos de la Corona, viviendo, en su mayoría, en poblados separados de las haciendas de los terratenientes; la Corona debió preferir esto a perder o a ver muy mermados, antes o después, los propios virreinatos y, consiguientemente, sus posesiones de Indias. Con todo, Miguel de Arcos ya había señalado, hacia la mitad del siglo XVI, de manera clara que "no toda la cosa que tiene buen suceso y buenos efectos es buena y lycita".

En fin, dentro de esta simplificación intencionada de la historia real, igualmente, quedarían en una especie de nebulosa o "borrosidad" algunas expediciones inconclusas u olvidadas, guiadas, a veces, por la ficción y, de manera particular, por la ambición y el protagonismo, como la llamada de los "Césares", al sur de Chile o la de las "ciudades blancas" centroamericanas mayas o las propias "blancas" también de las regiones australes, o, en fin, la de "El Dorado", con expediciones que serían más tarde novelizadas. Hubo, del mismo modo, expediciones fracasadas, como la Hernando de Soto en la Florida, que el Inca Garcilaso salvó del olvido, y, en cambio, otras fructíferas, mucho menos conocidas que las de los navegantes de la vuelta al Mundo o a las Antípodas, como, por ejemplo, la de Juan Fernández Ladrillero y la de Cortés Hojeda, en torno al estrecho de Magallanes, durante el siglo XVI, expediciones de hombres que, aún hoy día, con la tecnología de hoy, es muy difícil seguir o imitar; sin embargo, la Relación o [Diario] de estos viajes permanece en la recopilación que hizo Martín Fernández de Navarrete, en el s. XIX, así como en el Anuario Hidrográfico de la Marina de Chile (vol. 05 y 06), de 1879-1880 y en el Anuario Hidrográfico de Madrid, y, antes, en el Archivo de las Indias de Sevilla (al parecer, procedente del Archivo de Simancas), en el Legajo de *Cartas y Consultas*, en dos copias, que dicen, "corregido con el original", breves, una de 14 páginas y la otra de 16, tal vez un resumen de lo que fue el Diario de Viaje de Juan [de] Ladrillero.

Claro que, después de todo, siempre tenemos a disposición los viajes, *Naufragios* y *Comentarios*, de Cabeza de Vaca, de los comienzos del s. XVI, tan tempranos como, igualmente también, en muchos aspectos misteriosos.

Pero si mencionamos los silencios, olvidos, ocultamientos o, simplemente, destrucción de documentos de la historia oficial, hemos de referirnos a los propios comienzos de la colonización española del Nuevo

Mundo, y, evidentemente, al propio Cristóbal Colón, tan conocido como desconocido, y no sólo él sino toda la gestación del viaje llamado de "descubrimiento", término eufemístico y tendencioso, porque, no sólo el Nuevo Mundo estaba ya descubierto (por lo menos, desde hace 30.000 años, hay pueblos en ese continente), sino porque, incluso, los propios europeos ya habían estado en él, mucho antes de 1492; los vikingos, en el s. X, ya alcanzaron Canadá y, probablemente, el noreste de USA; después, otros europeos habían arribado, aunque hay muchas especulaciones sobre qué tipo de "otros europeos", durante los siglos XIII-XV: marinos y cartógrafos italianos, portugueses, escoceses, unos vinculados –se dice– a la poderosa Orden Templaria, que poseía importantes flotas y riquezas, otros quizá no.

En las *Capitulaciones de Santa Fe* de Granada, del mismo 1492, antes de la partida de Colón, se escribió, "lo que [el Almirante] ha descubierto en los mares océanos"; el mismo Bartolomé de las Casas, en su *Historia de las Indias*, dijo que el Almirante Colón "ya tenía certidumbre que habría de descubrir tierras e gentes en ellas, como si en ellas personalmente hubiera estado, de lo cual cierto yo no dudo"; o, en fin, en la Carta que los propios Reyes Católicos enviaron a Colón, después, en 1494, se señala que "todo ha sido cierto, como si lo hoviéredes visto antes que nos lo dijéredes"; así, no sería de extrañar que en el Epitafio del Papa Inocencio VIII se expresara que se había ido al Nuevo Mundo "a tomar posesión de esas tierras". Y Colón, que era un gran cosmógrafo, sabe todo esto, todos estos "predescubrimientos", antes de partir (¿volver?) en 1492. Él era portador de mapas reservados o secretos, en los que islas y tierras del Nuevo Mundo estaban ya dibujadas, mapas variados (vikingos, templarios, incluso árabes), tal vez, sustraídos de la Corte Portuguesa (él se había casado con una noble portuguesa), en parte procedentes de Italia. En fin, se ha señalado, también, que navegantes chinos organizados

circunvalaran, acaso, costas del Nuevo Mundo, tras dejar el océano índico, a comienzos del s. XV, por el explorador "Almirante" Zheng He y su numerosa flota. Las expediciones marítimas solían conservarse en secreto.

Sea como fuere, el viaje de Colón se trató como un alto secreto de Estado, por la rivalidad y competencia con otros países…, y muchos documentos serían ocultados, enmendados o, directamente, destruidos. Hay un dato: en el misterioso *Libro de las Profecías*, que Colón escribió con el padre Gorricio, de Sevilla, en 1501, cuyo original (uno de los originales) se encuentra en lo que era la Biblioteca Colombiana sevillana, hay una mano que escribe: "Mal hizo quien hurtó de aquí éstas hojas (unas 14) porque era lo mejor de las profecías deste libro"; libro, por otra parte, asombroso, que, indirectamente, presenta a Colón como un Mesías, o un Moisés de los tiempos modernos, que está en latín, con algunas pequeñas partes en italiano y castellano y que se encuentra lleno de anotaciones y enmiendas.

Así, en fin, toda la idea del "Descubrimiento" de América por Colón es si no falaz, o, cuando menos, bastante incompleta; más, después, hay que tener en cuenta cómo se desarrollaron las cosas y cómo fueron narradas "oficialmente".

Ahora, respecto a la propia independencia hispanoamericana y a los relatos de fundación de los nuevos Estados Criollos independientes, hay que señalar que, tanto la figura de Bolívar como la de San Martín, dos figuras paradigmáticas de esta independencia suramericana, están, desde hace tiempo, siendo revisadas, histórica y narrativamente; José Rafael Sañudo, en 1935, en sus *Notas biográficas*, de Bolívar, ya enfocó al libertador bajo una luz muy distinta de la magnificada historia oficial, pero su obra fue casi olvidada o postergada; recientemente, sin embargo, ha sido retomada y novelizada por Evelio Rosero, en su obra, *La carroza de Bolívar* (2014); García Márquez obvió estas *Notas* de Sañudo, en su *General en el la-*

berinto. También San Martín ha sido traído a una luz investigadora nueva, e, igualmente decimos, el mito de fundación de los países y constituciones independientes. Se intenta, por otro lado, esclarecer el papel de las mujeres, de los indígenas, y, de los afroamericanos en la Independencia, para situarlos en la dimensión que corresponde, revisando toda la cuestión de la cultura identitaria establecida.

De igual modo, las figuras de los caudillos (en la Argentina del Norte, por caso) están siendo reexaminadas bajo nueva luz (quizá fuera necesario conocer las tierras y modos de vida de provincias como La Rioja, Catamarca, Tucumán o Salta, frente a la lejana y urbana Buenos Aires, para entender). Por otra parte, un célebre hombre de letras, y político, peruano, M. González Prada escandalizó a su auditorio, cuando en 1888 y, aún después, habló de la "gran mentira del Estado Criollo" tras la Guerra del Pacífico, quizá por sus hondas exclusiones sociales y económicas y la desigualada vertebración nacional del Estado. ¿No será el Nuevo Mundo, tal y como ha llegado a ser, una partición [olvidos, exclusiones, pugnas de todo tipo…] poco repartida? Una credulidad con insuficiente o deficitaria credibilidad interior, social. Dignas son de recordar aquellas palabras que el maestro colombiano, Rafael Maya, pronunció en los funerales del escritor José Eustasio Rivera, autor de "La vorágine" (1924), en el Capitolio Nacional de Colombia, el 8 de enero de 1929: "Defendamos la obra de Rivera, porque constituye una preciosa parte de nuestro patrimonio moral y porque ella sola contiene más elementos de soberanía nacional que la ficción misma del Estado"; palabras que dicen que el verdadero arte nos libera de falsas creencias y ficciones, desmontando su credibilidad.

En fin, tomemos un ejemplo más reciente que el "descubrimiento" o la independencia, la Revolución Mexicana, de hace unos cien años; la historiografía oficial conservadora de la Revolución enmascaró circunstancias y hechos, que quedaron enmarañados, ocultados

u olvidados y que, desde finales del s. XX, comienzan a ser, al menos algunos de ellos especialmente, situados, en lo posible, en su realidad; es el caso del movimiento de Emiliano Zapata, en el sur de México, una historia oscurecida por una parte importante de los revolucionarios triunfantes, entre ellos Carranza y su *Constitución*: Venustiano Carranza trató por todos los medios (generalmente ilegítimos) de arrasar el movimiento zapatista, como ahora se sabe, tras la exhumación de documentos marginados y los estudios correspondientes, por ejemplo, los de Francisco Pineda, sobre el propio Zapata y la Exposición realizada por el Colegio de México (2016); el movimiento llamado zapatista era el más profundamente transformador de las condiciones sociales del campo en el sur de México. Hay que señalar a Felipe Ángeles, el cual, antes de ser ejecutado, escribió que su "delito era odiar las dictaduras", por ejemplo, la del propio Carranza. En todo, ya quedó clara la rivalidad entre los propios rebeldes, sus intereses de rebelión tan dispares y los escasos resultados transformadores de la Revolución, habida la mortandad generalizada a que dio lugar; por lo demás, escritores mexicanos de hoy se replantean la historia y la literatura mexicanas del siglo XX.

Para terminar esta breve digresión, en lo relativo a la evangelización del mundo indígena en el Nuevo Mundo, la labor evangelizadora estuvo marcada por las luchas de poder entre las propias órdenes religiosas y entre éstas y los terratenientes civiles, por las distintas corrientes de poder, también, en los arzobispados (más tolerantes o más intolerantes y extirpadoras de idolatrías, o sea, de las religiones y cultos indias), y, por los abusos materiales y personales sobre los indios; Poma de Ayala, en el virreinato del Perú, a comienzos del s. XVII, habló de ello; indios de Guatemala, en el s. XVIII, señalaron que el mensaje evangélico no les decía a ellos nada nuevo, pues ello estaba también en su cultura, pero que los clérigos lo pusieron peor, por los abusos e hipocresías con que se manejaban; indios del sur de

Norteamérica, también en el s. XVIII, se expresaron en términos parecidos a los frailes Domínguez y Vélez de Escalante; por lo demás, la actitud defensora de los indios que algunos notables eclesiásticos y seglares de la Escuela de Salamanca tuvieron, como Las Casas, Montesinos, De Soto, Cano, A. de Veracruz, Carvajal y otros, en la línea de Vitoria y de Arcos, es importante pero ambivalente, por cuanto, sí, critican el comportamiento de los españoles respecto a los indígenas, incluso la legitimidad de la propia conquista, pero en un plan paternalista y redentorista eclesiástico que, en el fondo, sostiene la idea imperial de España sobre las Indias, aunque trataban de mejorar la relación con los indígenas, como señalaba Carlos C. Jáuregui, en su edición de "Las Cortes de la muerte", de Michael de Carvajal, 1557 (UNAM, México, 2002); la escena 19 de esta obra está dedicada a los indios americanos, desfilando ante la Muerte, y es la primera vez que aparecen los indios en el teatro americano (recientemente, el cine italiano, Sorrentino, ha filmado *El joven Papa*, una serie cruda sobre el mundo eclesiástico).

La historia es, frecuentemente, la conceptualización historiográfica que, desde las instituciones, directa o indirectamente, se realiza, según las perspectivas y posiciones de cada investigador (sobre este punto, puede consultarse el libro del latinoamericano, Michael R. Trouillot, *Silencing the Past: Power and the Production of History*, Boston: Beacon, 1998)[3]. Sin embargo, hay historiadores que inten-

3 A finales del s. XVIII se empieza a elaborar una reflexión crítica sobre el concepto (europeo) de Historia, que se ampliará en el s. XIX; en la famosa *Comedia Humana*, de H. de Balzac, compuesta entre 1829 y 1848, se encuentra la novela, *Las Ilusiones Perdidas*; en esta novela, un personaje hispánico, Carlos Herrera, le dice al personaje principal de la obra, Lucien Chardon, estas significativas palabras: "Hay dos tipos de Historia: la Historia oficial, mentirosa, que nos enseñan […], y la Historia secreta, donde se hallan [ocultan] las verdaderas causas de los acontecimientos, una Historia vergonzosa" (ed. Gredos, Madrid, 2008). Y esa historia vergonzosa tiene que ver con las múltiples y complicadas maneras de la violencia, del poder y de la sangre; el escritor

tan desvelar las visiones de esa "historia secreta", de la que hablara el escritor Balzac, desde horizontes más amplios, despojados y críticos: y no sólo historiadores, muchas veces los escritores o narradores mismos. El problema, en parte, naturalmente, es insoluble: no podemos (tampoco se trata de eso) vivenciar hoy, tal como fue, el tiempo pasado, en todo su entramado de condiciones internas y externas, el

---

norteamericano, Cormack McCarthy, refiriéndose al encuentro y luchas entre europeos y nativos americanos, habló de *Meridiano de Sangre*, título de una de sus novelas (original de 1985, Penguin Random House, en castellano, de 1998) (se sabe que a indios norteamericanos les dieron los europeos regalos envenenados con enfermedades mortales para que se infectaran y murieran); este mismo autor escribió, posteriormente, la célebre *La carretera* (Random House, 2006-2007), donde se leen estas palabras que un padre dice a su hijo: "Cuando sueñes con un mundo que nunca existió o con un mundo que no existirá, y estés contento […], entonces te habrás rendido. ¿Lo entiendes?" Sería conveniente evocar también las palabras del escritor ruso Shalamov, cuya vida transcurrió entre campos de trabajos forzados y hospitales: "recordar antes el mal que el bien [...] y ser fieles a los hechos, es la fuerza de la literatura del futuro" (*Relatos de Kolima*, varios volúmenes, Barcelona, 2011) En este punto, hemos de mencionar las autobiografías escritas por algunos importantes representantes de pueblos indios norteamericanos del siglo XIX y XX, como la de "Red Cloud" (Nube Roja), autobiografía escrita por él mismo, en los primeros años del siglo XX y publicada por Montana Historical Society Press, en 1997, en edición de E. Paul; existen ahora también biografías sobre otros importantes líderes indígenas, como "Crazy Horse" (Caballo Loco) o "Sitting Bull" (Toro Sentado); véase, en general, "American Indian Autobiographies", por D. Brumble (Univ. Berkeley, 1988) y otro estudios, como los de H. Down Wong.

Las historias o noticias "secretas" sobre América y otros continentes (Oceanía, por ejemplo) tuvieron cierta difusión, a principios del s. XIX, por caso, J. Juan y A. de Ulloa y sus *Noticias secretas de América*; en realidad, es, desde el s. XVIII, cuando, fruto de la actitud investigadora y crítica, propiciada por la Ilustración, se realizan expediciones y estudios, donde se conjugan viaje, ciencia, filosofía, política y sociedad, bajo un cierto ideal de nuevos conocimientos y enfoques, en principio para las élites, pero después, extendido a la sociedad, dentro de los programas de educación (son muy conocidas las grandes figuras europeas del viaje y de la investigación, pero en Hispanoamérica hay que recordar a Espejo y a Mutis, por ejemplo); este enfoque revisador y desvelador se ha hecho frecuente en nuestra época (recordemos los estudios sobre la historia de España del s. XX; también, este libro reciente, *Eso no estaba en mi libro de Historia de España*, de F. C. García del Junco o *Las historias nunca contadas*).

percibir de ese tiempo con sus propios subsuelos sociales y mentales; sólo quedan los hechos, los documentos y el intelecto reconstructor e interpretador, o sea, el propio proyecto historiográfico narrativo.

La cultura, en general, intenta describir, limitar, explicarse el mundo y dar cohesión a cada pueblo, un mundo, básicamente desbordante e inexplicable; para ello, los constructores de cada cultura tratan de favorecerse y controlar mediante valores y creencias. Al final, nuestra propia historia humana debiera ser revisada por completo, desde sus inicios, pero lo perdido, lo olvidado, lo destruido, lo ocultado y lo tergiversado es tanto que no se sabe si habría cómo poder desbrozar tamaña espesura; tal vez el Tiempo no ame la Historia.

Para concluir, los establecimientos españoles en América no fueron propiamente colonias, sino provincias y reinos (virreinatos); de ahí que, en las Cortes de Cádiz, de 1812, se hablara de España como de un pluriestado transmarítimo y confederal, el cual, sin embargo, no resultó. Antes de poner fin a esta parte, hemos de decir en general que, con la institución de Crónicas, Cosmografías, e Informaciones, la Corona pretendía tener entera noticia de lo que en Indias sucedía, en palabras del primer cronista oficial Ovando, habida cuenta de que no se quería un Consejo de Indias en el Nuevo Mundo, sino sólo el español centralizado en Sevilla, pero esta supuesta "entera noticia" era muy subjetiva, interesada y parcial, según los intereses de quien o quienes la dieron; en un memorial que, en 1566, el español Luis Sánchez envió al rey consta esta expresión: "las Indias no se entienden […] y no se sabe a quién creer"; por lo demás, el concepto de "entera noticia" sería parodiado por la literatura española de la época, desde La Celestina al Lazarillo de Tormes, obras ambas que cuestionan de manera radical los valores instituidos en la España de la época. (Véase A. Brandecke, Imperio e información. Función del saber en el dominio colonial español, editorial Iberoamericana, Madrid, 2012).

El Manuscrito de Huarochirí y el mundo Andino[4]

El Manuscrito andino de Huarochirí y el Popol Vuh maya mesoamericano son los libros indígenas más completos de toda América, añadiendo, quizá, la leyenda amazónica de Yurupary, si bien ésta fue redactada en lengua amazónica a finales del siglo XIX, en la amazonía colombiano-brasilera. Y se trata de libros que, en modo alguno, responden a Escrituras reveladas con decálogos y demás, propias de la Biblia mediterránea. La fecha de composición del Manuscrito se encuentra entre 1606 y 1608, de autores o autor desconocido, aunque se ha señalado a Cristóbal de Choquecasa o un tal Thomas como el redactor final, entre un conjunto de informantes y escribanos. Su lengua es la lengua quechua, con términos provenientes de otras lenguas de la rama aru y algunos términos castellanos, escrita en un momento en que no existía propiamente el libro indígena en lengua quechua. El Manuscrito, a su vez, lleva incorporado unos capítulos en castellano (siete y el comienzo de un octavo), obra del padre Francisco de Ávila, inductor del Manuscrito. Además, este documento no es sólo, como decimos, el primer libro indígena en quechua (aparte, vocabularios, diccionarios, pláticas o sermones, etc.) sino el primero en quechua no cuzqueño, o sea, no escrito desde el

4 Esta parte del artículo es expresión y revisión actualizada de estudios anteriores. Véase, *Dioses y Hombres de Huarochirí*, ed. De L. Millones y H. Tomoeda, Un. Ruiz de Montoya, Lima, 2007, en la versión bilingüe también de José María Arguedas. Del mismo modo, *Ritos y Tradiciones de Huarochirí*, ed. Bilingüe quechua normalizado-castellano, de G. Taylor, IFEA, IEP, Lima, 2008 y finalmente *The Huarochirí Manuscript*, versión quechua-inglesa de F. Salomon y G. Urioste, Univ. De Texas, 1991. Igualmente, *El Manuscrito de Huarochirí: Libro sagrado de los Andes Peruanos*, en la versión bilingüe de José María Arguedas, quechua-castellana, con facsímil del original y CD incorporado, ed. Estudio al cuidado de José Ignacio Úzquiza, ed. Siglo XXI (Biblioteca Nueva y Universidad de Extremadura), Madrid, 2011. En este punto, hacemos un homenaje al doctor Gerald Taylor, que consagró lo mejor de su trabajo y actividad investigadora al estudio y traducción de este relato de Huarochirí.

Cuzco. Se trata, por otro lado, de un libro eminentemente colonial –igual que el Popol Vuh, aunque éste fuera redactado antes y por miembros de la aristocracia indígena maya-quiché, es decir, se trata de un texto indígena y cristiano al mismo tiempo. En el cap. 4 del libro, se dice, expresamente, "nosotros (indios) cristianos", por lo que los autores establecen una distinción respetuosa entre indios conversos y no conversos al cristianismo. Y señalamos que el promotor del Manuscrito fue el padre Ávila, el cual llegó a ser el primer extirpador oficial de idolatrías indígenas.

Ya vimos en el estudio de nuestra edición cómo la iglesia peruana virreinal tuvo distintas caras y hubo dentro de ella distintas corrientes de doctrina y poder. De todas maneras, la iglesia, frente a las religiones indias, actuó en general (salvo algunos momentos y algunos evangelizadores) igual que venía haciendo con respecto a las religiones paganas, introduciendo en ellas un germen de descomposición y desestructuración, "como un caballo de Troya se introdujo, asaltando las religiones paganas, vaciándolas, desde dentro" (R. Girard y P. Antonello, *Verdad o fe débil*, ed. Paidós, Barcelona, 2011).

El cronista del s. XVI, *Bartolomé Álvarez*, ya dijo que "es necesario que el bien que se dé a los indios, se les dé por fuerza […], pues toda su vida es sin orden ni concierto […] Y no conviene sino llevarles con mucho açote y garrote, para que se pongan en perfecto orden, ya que si no en balde baptizamos" (*De las costumbres y conversión de los indios*. Memorial a Felipe II, 1588, ed. Polifemo, Madrid, 1998, págs. 326 y 393). De hecho, la iglesia persiguió muchos cultos andinos, pero hubo de aceptar algunos de ellos; por ejemplo, combatió las huacas o momias y consiguió que los muertos fueran enterrados, pero tuvo que aceptar que a los difuntos se les hicieran ofrendas y ritualidades, como no se hacían entre los católicos; persiguió a las deidades indias pero aceptó que a los santos se les tratara como a las divinidades nativas.

En América, tanto la Iglesia como los cultos indígenas se movieron entre la hostilidad, el fracaso y la transigencia mutua; por lo demás, la Iglesia, sabemos, en la difusión e implantación de su doctrina, utilizó técnicas de todo tipo, unas más sutiles (la voz, el teatro, las pinturas y dibujos, fáciles de fijar en la memoria auditiva y visual) y otras mucho más duras; incluso combinó ambas.

Con la imagen del demonio aplicada a los cultos indígenas, algún cronista relató cómo, en una ocasión, se quemó un santuario indio y los evangelizadores decían que de él salió el diablo, gritando y aullando espantosamente y sacudiendo las montañas que parecía que todo se derrumbara, pero, decían que fue así como el cristianismo salió victorioso y la idolatría acorralada y en situación desesperada (en P. Duviols, *La lucha contra las religiones autóctonas en el Perú colonial*, Lima, 1971).

El cristianismo institucionalizado en la iglesia pasaría de atender a las víctimas de donde partía (crucifixión de Xto.) a generar ella misma víctimas de toda índole; una vez que tomó para sí el poder de la creación del mundo y el mismo poder de Dios, como representación o delegación, ellos son todo y todos son (o debieran ser) como propiedad suya.

Y, por otro lado, respecto al relato del Manuscrito, llama la atención la actitud narrativa de los autores, en el sentido de que adoptan una posición objetivadora y casi impersonal, al recoger voces y opiniones de unos y otros y al manifestar abiertamente lo que saben y lo que no saben, lo cual hace también del Manuscrito un documento que busca su legitimación, y refleja, al propio tiempo, una realidad indígena que se está, progresivamente, descomponiendo o desestructurando por la propia cultura y administración virreinales.

Ancha ñaupa pachaca hue huacañiscan yañañanca Tutañamca sutioc carcan cay huacacunacta que panqui hue huatacac huallallo cavincho […] pariacaca.

Así comienza el capítulo I, donde se alude a los tiempos oscuros de una edad dirigida por la pareja Yanañamca Tutañamca, de la que no se dice prácticamente nada, y, a continuación, otra edad, dirigida por Huallallo Carhuincho. Y aún otra, en fin, por Pariacaca, lo que responde a distintos pueblos, asentamientos y migraciones en épocas distintas, en los Andes de Huarochirí: Carhuincho, en su tiempo, dividía las familias, devorando a uno de los hijos que podían tener (acaso por regulación de la natalidad), pero luego llega otro personaje, héroe o huaca, como los anteriores, llamado Pariacaca que se enfrenta a Carhuincho hasta vencerle, expulsándole de las regiones de Huarochirí, e instaurando unas nuevas costumbres, ritualidades y leyes. Ahora bien, respecto a los tiempos oscuros, poco conocidos, representados en el Manuscrito, como decimos, por Yanañamca y Tutañamca, distintos cronistas indígenas y españoles hablan de ello, Pachacuti Yamqui, Poma de Ayala o Díaz de Betanzos, tiempos de exploración y guerras buscando tierras y asentamientos en los que "ni los unos ni los otros estaban jamás seguros, sin alcanzar quietud" (Pachacuti); por su parte, el Manuscrito, dice que "la gente (en esa época) vivía odiándose, luchando entre ellos, sólo reconocían como curacas o caciques a los ricos y poderosos" (cap. 5). Poma de Ayala habla de cinco generaciones de indios en el mundo andino, desde la primera en que "la gente no savía hazer nada […], venían en cuevas y peñascos […] y andaban como perdidos y ayrados la tierra nunca conocida", hasta la quinta, en que llegan los incas y luego, los viracochas españoles, pasando por los otros en que hay viviendas, "mandamientos y ley". Por entonces, arribó a los Andes, en la versión incaica recogida por los cronistas, un tal señor Tunapa, que andaba como un mendigo y enseñaba a los naturales, afectuosamente, artes y técnicas, sacándoles de su ignorancia y de sus errores, lo que no gustó a algunos de los pueblos o comunidades que le persiguieron, logrando, sin embargo, él escapar (Pachacuti lo relata desde su versión cuzqueña;

otra versión, la Aymara, del lago Titicaca, señala que, en realidad, según la investigación, habría dos eras geológicas y comunitarias: una, más antigua, Taypi, época de reunión y concertación de fuerzas, por opuestas que parezcan, y otra, posterior, Purumpacha o Puruma, de dispersión por tierras despobladas, una época oscura y caótica, en procesos cíclicos tal vez; Tunapa podría tener su origen en la primera, pero participa en la segunda).Quizá Pariacaca, también huaca mendigo, pudiera recordar a este Tunapa, que, por cierto, ha sido evocado por poetas quechua-castellanos, como Odi Gonzáles, en su libro *Tunapa, el libro de las sirenas* (ed. Santo Oficio, Lima, 2002), pues Tunapa sería también seducido, según versiones, por las mujeres-peces del lago Titicaca de los orígenes, de esos orígenes en los que el gran Titi Viracocha (¿señor relacionado con las sangre de los sacrificios al sol, junto a las aguas del lago Titicaca?, según R. Cerrón), surgiendo del lago Titicaca, formará a las primeras gentes y pueblos (gente gigante), los cuales luego él, "por cierto deservicio" que le hicieron, transformó en piedra, si bien, posteriormente, hizo de las mismas piedras otra humanidad, que, luego, se expandiría (Díaz de Betanzos). La idea de que humanos antiguos o gigantes fueran convertidos en piedra, viene del neolítico, en diferentes culturas del mundo.

Con todo, el Manuscrito relata con detalle en el cap. 2, la historia de dos personajes o huacas, Cuniraya (su nombre quizás aluda a algo caliente y solar) y Cauillaca (este nombre puede a su vez aludir a la primera siembra), una historia que, acaso, pudiera constituir como el marco general introductorio en el que se sustenta el tejido de este documento, por las resonancias directas e indirectas que tendrá después, con Pariacaca y Chaupiñamca: "antes que él existiera no había nada en este mundo, dicen: Y fue él el que hizo las montañas, los árboles, los ríos, los animales de todas las clases y las chacras para que el hombre pudiera vivir. Por esta razón dicen de Cuniraya: "Fue

el padre de Pariacaca" (cap. 15); esta historia de encuentro no correspondido entre Cuniraya y Cauillaca quizá señale la demarcación entre el mundo de la costa y del océano (Cauillaca y su hijo) y el de los Andes propiamente (Cuniraya), con su geografía, población, nevados, etc., mundos autónomos pero interrelacionados, (T. Zuidema y R. Tapia), lo que puede evidenciarse, igualmente, en la presencia de Huatyacuri ("pobre que se alimenta de papas asadas"), hijo de Pariacaca, escuchando a escondidas y como en un sueño despierto o en una vigilia somnolienta la conversación milenaria de los Zorros del Perú antiguo, el de la costa y el de la sierra, y además en la misma región, la pampa de Anchicocha, a modo de centro mítico de cumbres o reuniones, decidiendo luego intervenir en los sucesos que ha escuchado, escondido, con consecuencias muy importantes y cambio de ciclo: sanó al señor del mundo de arriba, que supo por los Zorros que estaba enfermo y nadie podía curarle y fue recompensado por ello; este episodio ejerció mucho influencia en algunos escritores, por ejemplo, en J. M. Arguedas, como sabemos, en su obra póstuma, *El zorro de arriba y el zorro de abajo* (1971), donde recoge y actualiza este relato mítico. En algunas tradiciones culturales (orientales, sobre todo), el zorro salvaje es portador de verdades y tiene la capacidad de aparecer, desaparecer, cambiar de aspecto [como un fantasma o un espíritu] y adivinar.

El Manuscrito, a continuación, entra en la historia fundamental de las luchas entre Pariacaca (estas "deidades andinas", en su aspecto de mendigos, recordarían a personajes sagrados de la India) y Carhuincho, venciendo, finalmente, la huaca Pariacaca e instaurando una nueva civilización, un nuevo ciclo, en esta parte de los Andes; Hualla (Huallallu Carhuincho) significa cordillera y "Llallay", triunfar, pero "Kárway" es marchitarse; por su lado, Pariacaca es "Pari", colorado (óxido férrico tal vez) y "kaka" es roca, pero también linaje humano de línea masculina, teniendo otros significados, como

cuenco o calabaza, donde se recoge y se da, ala de ave y pasaje o pasadizo; la cordillera y su nevado reciben el nombre de Pariacaca; finalmente, Huarochirí, etimológicamente, tiene que ver con andenes de cultivo. Pariacaca y sus hermanos habían tenido un nacimiento prodigioso: nacieron de cinco huevos, bajo la forma de aves que se convierten en humanos, en lo alto de un cerro; así como seres voladores ¿celestiales?

El nuevo régimen instituido por Pariacaca, en las regiones de Huarochirí, se sustenta en el término "yuriy": "Todos somos un solo hijo" (traduce Arguedas) o "Todos somos de un mismo nacimiento" (traducen Taylor y Salomón-Urioste) con un mensaje de renovación civilizadora, respecto a la época de Carhuincho, con un orden distinto y unas costumbres y ritualidades comunes para todos los pueblos pariacacas (checas, conchas y otros), que abolirán los sacrificios humanos y la antropofagia reciente de la época de Carhuincho, según el Manuscrito, realzarán el culto a los antepasados, y por tanto, las ceremonias funerarias y favorecerán las relaciones de parentesco entre pueblos pariacacas y no pariacacas (yungas), cunado fuese posible; en fin, toda una ritualidad, cuidadosamente reglamentada, para afirmar y renovar la memoria viviente de lo que se fundó.

Posteriormente, Pariacaca buscará alianzas con la huaca femenina "Chaupiñamca" (yunga), en condiciones de independencia y equivalencia de influencias, y se trata de una huaca femenina, cuyas festividades son descritas minuciosamente, en sus cantos, danzas y sexualidad. Ahora bien, y ¿Huallallo Carhuincho? En el Manuscrito aparece como huaca en lucha, en fuga y en circunstancia de inferioridad con respecto a Pariacaca, la huaca de las tormentas y rayos que evoca, igualmente, a otra huaca andina, por ejemplo, al Soctacur de markahuasi. Quizá Carhuincho es la víctima propiciadora de la nueva huaca y del nuevo cielo emergente, representado por el propio Pariacaca. Pero en la región de Huancayo y Jauja, en el valle del

Mantaro, Carhuincho es venerado como una huaca principal; así era entre los xauxas y los wankas –allí pudimos comprobarlo– y todavía hoy su nombre sigue vivo, en apellidos de gente, animales (perros) y plantas.

Y Pariacaca, ya vencedor, se expandirá con sus hijos por las regiones de Huarochirí; en particular con su hijo Tutayquire (gran señor herida de la noche), conquistando pueblos yuncas no pariacacas e imponiendo el culto Pariacaca; este Tutayquire, en su expansión territorial, un día, es interceptado por una muchacha que, desnuda, le ofrece de beber y comer, a fin de que descanse de sus conquistas, deteniéndole y embriagándole. En este punto es interesante el papel que juega la sexualidad, en particular, la femenina; se ve en las fiestas de Chaupiñamca y Chuquisuso, antes, deteniendo al propio Pariacaca, en su lucha contra Carhuincho y, luego, se verá, de otro modo, en la relación de Collquirí con Capyama. Y es esta sexualidad del Manuscrito, que aparece en relación con la irrigación y riego de los campos, para cultivo y pastoreo, que aparece como freno a la expansión territorial, como alianzas político-parentales, o, como, sencillamente, placer comunitario y personal; al final, la posesión y control del agua generaría un tejido no solo político sino también económico y social, con comunidades más privilegiadas y dominantes y comunidades menos privilegiadas y dependientes.

Concentrémonos ahora en las relaciones del Manuscrito con los incas, en los Andes, y con Pachacamac, en la costa.

Huarochirí y los incas

El Manuscrito habla de los encuentros en la cumbre entre Cuniraya (¿padre de Pariacaca?) y el inca, Huayna Capac, para ponerse de acuerdo sobre la demarcación de territorios, de influencia y rayas o fronteras de sus regiones respectivas, lo que se expresa a través del símbolo de

un cofre y una muchacha contenida dentro de él. Cuniraya le habría dicho al inca, "Vamos al lago Titicaca (lugar de los orígenes) y ahí te haré saber lo que soy" en versión de Arguedas; "ahí voy a iniciarte en mi culto", en versión de Taylor. Luego, el inca desaparece con la muchacha misteriosa del cofre y, añade el Manuscrito, después murió el inca y entonces, "ya uno, ya otro (de sus hijos), yo antes que nadie, diciendo, pretendieron presentarse como poderosos jefes. Y cuando esto ocurría aparecieron en Cajamarca los huiracochas (españoles)", traduce Arguedas; Taylor, por su parte, traduce "cuando este Huayna Capac murió, unos y otros, al proclamar la prioridad de sus derechos, lucharon para apoderarse de su Señorío. Así estaban las cosas cuando los huiracochas aparecieron en Cajamarca" (cap. 14).

Posteriormente, en el cap. 17, Pariacaca convocará con carácter asambleario institucional, desde lo alto de un nevado (mensajes desde lo alto de una montaña se encuentran en muchas culturas), donde una vez descansó en medio de sus luchas con Caruincho, a todas las gentes del Tahuantinsuyo andino preincaico, "antes de que hubieran nacido los incas, en tiempos muy antiguos […] y ordenó que instruyeran a la gente acerca de cómo debían rendirle culto"; después el inca, tras su aparición, al escuchar las cosas de Pariacaca, se hizo "seguidor" o "sacerdote", y le veneró, escogiendo a treinta "sacerdotes" o huacasas para que atendieran y ofrendaran a Pariacaca. Pero sucedió que una vez, sacrificándole una llama a Pariacaca, un "sacerdote" llamado Llamas Quita Payasca Pariasca se fijó en el corazón y el hígado del animal y dijo: "¡Ah, Atac!" No está bien el mundo, hermanos. No pasará mucho tiempo y nuestro padre Pariacaca se convertirá en silencio, en salvaje" (Arguedas); "será abandonado" (Taylor), pero los demás "sacerdotes" no le prestarán atención, increpándole además de no saber lo que dice; sin embargo, al poco llegan los viracochas españoles a Cajamarca. Más tarde, en la época del inca Tupac Yupanqui, algunos pueblos sometidos a los incas se rebelan y, entonces, el inca manda llamar a consultas

a todos los huacas o señores, a los que servía, reverenciaba o daba culto, "¿para qué sirvo a tantas huacas, ofreciéndoles oro y plata, con mis trajes y alimentos, con todo cuanto tengo? ¡Mah! Los haré llamar, que me ayuden contra mis enemigos", dijo, y los llamó: Las huacas acudieron, a excepción de Pariacaca, que no asistió personalmente, pero envió en su lugar a su hijo Macahuisa. El inca les habló y les pidió ayuda, sin embargo, ninguno de los huacas respondía, por lo que, entonces, el inca, enojado, les amenazó: "Si alguien se niega arderán todos inmediatamente". Pachacamac, por su parte, se disculpó, pero fue Macahuisa el único de todas las huacas que aceptó lo que el inca decía y se prestó a ayudarle, y mientras hablaba Macahuisa "su boca soplaba las palabras como si pesaran, y de su boca salía humo en vez de aliento" (Arguedas) o "mientras Macahuisa hablaba, una bocanada de llacsa llacsa (polvo o saliva mezclada, de un color verde metálico) salía de su boca como si fuera humo" (Taylor). Macahuisa parte y, descargando lluvias torrenciales y rayos sobre los rebeldes, los vence. Tras esto, el inca reverenció aún más a Pariacaca, diciéndole a su hijo Macahuisa que le pidiera lo que quisiera, que se lo concedería al momento, pero Macahuisa respondió: "no deseo nada para mí; sólo que seas nuestro huacasa, como lo son nuestros hijos del Yauyo" (lugar de procedencia del padre), a lo que el inca accedió; todavía el inca le ofrecería más cosas: alimentos, que rechazó, prefiriendo comer de su propia comida, y ñustas o vírgenes, que tampoco aceptó; todo, tal vez, para mantener su independencia y la de sus pueblos con respecto al inca (cap. 23). Los incas, que eran conquistadores, cuando conquistaban pueblos andinos ofrecían a sus jefes cuantiosos regalos, pero no de manera gratuita, sino obligada. Así los pueblos tenían –por obligación natural– que corresponder con tributos, y en general, servidumbre. Sin embargo, hubo muchas rebeliones.

Otro punto de contacto entre Pariacaca y el inca es el ritual de la Capachucha, sacrificio, especialmente de niños y mujeres, como

alimento a la tierra o Pachamama, en cerros, nevados y volcanes, por ejemplo, para propiciar a los apus o dioses y pedirles protección; un ritual incaico de afirmación, celebración, propiciación, alianza familiar o legitimación, por ejemplo, de territorios ocupados y fronteras conquistadas. Este rito era una ofrenda, entre otras ofrendas de piedras preciosas, etc.; ofrendas que quedaban consignadas en sus quipos (estas cuerdas, con cordones y nudos, de distinta forma, fibra y color, con la que los incas registraban y verificaban; cap. 22). Finalmente, según investigaciones recientes, las lenguas principales que se hablaban en los andes, antes y a la llegada de los españoles, eran el quechua, originario de los andes centrales y sus costas (Uari, Chavin), el aimara, originario de las costas desérticas de Lima a Paracas, con alguna profundización en sierras vecinas y el puquina, la lengua más antigua tal vez del altiplano, en torno al lago Titicaca y Tiwanacu hasta Potosí, con incidencias en Colca (Arequipa) y Charcas (Bolivia); era la lengua de los Collas; finalmente, los cronistas Garcilaso, Betanzos, Cobo y Murúa, hablaron de que los incas tenían una lengua común general para el pueblo y otra lengua especial "divina" para las élites; esta lengua especial sería el puquina, que poco a poco se iría reduciendo y a cuya habla no tenía acceso la gente común (véase R. Cerrón Palomino, *Las lenguas de los incas: el puquina, el aimara y el quechua*, Frankfurt, 2013).

Pachacamac, con su santuario oracular, neblinoso y húmedo, cerca de Lima, era ciudad ceremonial, la cual llegó a ser muy importante, dotada de muchos sacerdotes, que creaban una atmósfera de admiración y terror entre los creyentes; a su santuario tributaban otros santuarios, más o menos, próximos, dependientes de él, y distintas gentes; ciudad, en fin, de gran influencia, poder y riquezas, convertida en centro importante de peregrinación y culto, donde se practicaban sacrificios de mujeres y niños, particularmente; fue un templo solar y lunar, resplandeciente y pintado, con su huaca Pachacamac,

el dios de los terremotos; el inca Garcilaso dijo que él era el hacedor de los hombres y del mundo, en sus distintos movimientos; un templo que llamó la atención de los primeros cronistas, que hablaron de él (entre ellos, Miguel de Estete y Pedro Cieza de León). Fue, en fin, una huaca y un templo muy respetados por los incas.

Y el Manuscrito de Huarochirí se refiere a Pachacamac y a su relación con los incas y con los propios Huarochiríanos. Veámoslo.

En el cap. 22, se señala que los autores no saben a ciencia cierta si los incas "rendían mucha reverencia y culto a Pachacamac", sólo que, cuando los incas estaban en los Andes, decían que adoraban al sol y cuando estaban en la costa, que adoraban a Pachacamac (entendemos, en nombre del inca), y adorar en el sentido de a aquel o a aquello que "transmite el aliento o la fuerza vital" (Taylor). Los límites del mundo para ellos eran, por arriba, el lago Titicaca y el Sol, y por abajo, Pachacamac y el Mar. El ritual incaico en la Capachucha, que ya vimos, estaba particularmente referido a Pachacamac, a quien se veneraba por ser el dios que mueve el mundo, con sus terremotos: "Si rotaba todo su cuerpo, al instante acabaría el universo".

Pero es en los caps. 20 y 21 del Manuscrito donde se narra, por parte de un narrador distanciado, algo extraordinario en muchos sentidos. Un hijo de Pachacamac, de nombre Llocllayhuancupa, que significa "avalancha inesperada o envuelta" (es de destacar también la importancia que en la Mesoamérica maya tenía lo envuelto o lo que se envuelve, pues representaba poder y fertilidad renovadora; Pachacamac, por su parte significaba aquel o aquello que es "fuerza, sustento, sostén y aliento vital del mundo"), entonces, pues, Llocllayhuancupa, se presenta, una vez, escondido y por sorpresa en las regiones de Huarochirí, bajo tierra, apareciéndose a una mujer de esas comunidades cuando labraba la tierra; desenterrándole, creyendo que sería una huaca, la mujer le recoge y se lo muestra a sus familiares. Interrogan a la huaca y ésta responde que ha subido a estas tierras por orden de su padre,

Pachacamac, para "proteger al pueblo checa de Huarochirí"; entonces, fue aceptado y servido. Pero con el paso del tiempo los comuneros comienzan a descuidar el servicio a Llocllayhuancupa, por lo que la huaca se va y desaparece, abandonando a las comunidades, que se quedan afligidas. Más tarde, acordándose de los favores de la huaca, unos curacas o caciques bajan al Santuario de Pachacamac, con muchas ofrendas y regalos, para que permita que su hijo regrese de nuevo a Huarochirí, a lo que Pachacamac acepta, y "con renovado fervor", le sirven y ofrendan otra vez a Llocllayhuancupa, que protege a las gentes de hambres y enfermedades. Pero luego, llegarán a estas regiones evangelizadores y extirpadores españoles de idolatrías, entre ellos el padre Ávila, y, con sus predicaciones, algunos curacas empiezan a vacilar. Y sucede que un hombre llamado Cristóbal de Choquecasa, hijo de un curaca que se había convertido al cristianismo, entre muchas dudas y vicisitudes, va a llegar, incluso, a entablar una lucha dialéctica con la huaca, en su propio Santuario, que ya estaba siendo abandonado; nótese la inversión de funciones del dios, antes "waka", que debe ser adorada, "yupaycha", y luego diablo católico, "supay", que debe ser temido, "mancha-", fruto de la conversión de don Christóbal posterior. Choquecasa se había convertido al cristianismo y se había vuelto un colaborador del P. Ávila. Y esta lucha el Manuscrito la describe pormenorizadamente. Tras unos escarceos iniciales, llenos de simbolismo, Choquecasa y Llocllayhuancupa (avalancha, con funciones de destrucción y regeneración) llegan al enfrentamiento directo, en un diálogo estremecedor. Choquecasa desafía al hijo de Pachacamac, en estos términos: "Digo Jesucristo es hijo de Dios. Él es el verdadero Dios y cumpliré su mandato por siempre. Pero si estoy equivocado contesta y dime, ese no es Dios, yo soy el Hacedor de las cosas, y entonces volveré a temerte (venerarte, creerte)". Pero la huaca no responde y calla, y Choquecasa vuelve a la carga: "Mira, ¿no es verdad que eres el Demonio? ¿Podrás tú vencer a aquel que dije que es el

Padre verdadero, Jesucristo? ¿Puedo creer en ti?", desafiándole a que le hable y se lo demuestre, pero "en ese momento se lanzó un llaullaya" a Choquecasa (llaullaya es una palabra no identificada; el cronista José de Acosta lo asociaba a cosas que tenía la waka-diablo, como piedras o metales o raíces extrañas, a modo de protección), y añade el narrador estas enigmáticas palabras: "Entonces Choquecasa no supo si vino de parte del diablo o de parte de Dios (ese objeto), porque, escudándose con él, llegó hasta una esquina, protegiéndose. Entró en la casa y despertó", pues el suceso había ocurrido "caymantam mana muscoy yupai captinpas" ("aunque no haya modo de narrar un sueño") (Arguedas), "aunque un sueño no sea válido" (Taylor y Salomón-Urioste), entre la vigilia y el sueño, o sea, parece que la realidad se visualiza como sueño y el sueño como realidad, y, en las culturas indígenas, no existe frontera rígida entre una y otro: son espacios o dimensiones distintas de una misma realidad; recordaremos cómo en capítulos anteriores, entre la duermevela, también Huatyacuri presencia el encuentro entre los dos zorros de la antigüedad peruana (el propio inca Garcilaso habló, en sus *Comentarios reales*, de que "no sabré certificarte si tuve una visión o un sueño, despierto o dormido"). Pero las palabras del narrador de si el misterio "Llaullaya" vino de Dios o del diablo son bastante ambiguas o enigmáticas: aunque Choquecasa se siente vencedor de la huaca (por fuera, quizá para los católicos) su victoria, para el narrador o los narradores, está lejos de ser clara (por dentro, quizá para los indígenas), con lo que la misma expresión adquiere varios y contrapuestos significados, que cada oyente o lector debe adivinar y escoger, y todo fruto de la usurpación, imposición y mestizaje del lenguaje, tras la llamada conquista; antes de ella el mundo andino se servía de dualidades de sentido alternantes pero no contradictorias como después de la conquista. Y otra cosa: asistimos con estas vicisitudes interiores de Choquecasa a un escenario inédito, el de la lucha y las incertidumbres de una persona individual, es decir, a la

interioridad conflictiva de una persona, y no ya de una comunidad propiamente dicha, lo que abre paso a la introspección o interiorización que desarrollará la novela moderna. Y aquí también se plantea un escenario donde las huacas-deidades indígenas se demonizan; parece que los evangelizadores tenían la fijación de la figura y concepto del demonio (y entre ellos, el propio Francisco de Ávila), lo que nos trae a la memoria al Mefistófeles del *Fausto*, de Goethe[5] (puede consultarse el libro de S. Dedenbach-Salazar, *Entrelazando dos mundos*, ed. Abya Yala, Quito, 2013). Un precedente narrativo novelístico podrían constituirlo los *Naufragios*, de cabeza de Vaca, y, posteriormente, a finales ya del s. XVII, la *Carta-Respuesta*, de Juana Inés de la Cruz.

Y, para terminar, recordaremos la convocatoria que hace el Inca a todas las huacas amigas, a las que ofrendaba, para que le ayudaran a sofocar unas rebeliones surgidas en el Incanato. Reúne el inca a las huacas y les pide ayuda, pero ellas, vimos, no contestan. Por su parte, Pachacamac le responde, "Inca casi sol (porque Pachacamac era también huaca del sol y de la luna además, lo que le hace igual o superior al inca) yo, por ser quien soy, no hablé; a ti y al mundo entero puedo sacudiros (con los terremotos); no sólo, sí, puedo aniquilar a esos pueblos enemigos de que hablas, tengo poder para acabar con el mundo entero y contigo: por esa razón me quedé callado".

Sabemos que será el hijo de Pariacaca, Macahuisa, el que ayude al inca y venza a los rebeldes, con lo que será todavía más reconocido, venerado y ofrendado por él.

---

5 Decía Goethe: "aquí todo es ni más ni menos que una mascarada", por dramática que sea, pues el llamado "mal llega a ser parte del bien" y le es rentable, o ¿será también al revés? Ya el propio Goethe señalaba, en una carta a Eckermann, que "este Fausto me trae loco" (véase, *Fausto*, ed. Cátedra, Madrid, 2009, 13 ed.). Entonces, ¿por qué no salir de estos valores conceptuales de bien y mal, que poco aclaran y de poco sirven, y explorar nuevos horizontes humanísticos?
Y Kafka, en sus *Aforismos*, decía: "una de las formas de seducción del Mal más efectivas es la de la incitación a la lucha", la del deber de luchar (ed. Valdemar, Madrid, 2004, pág. 15).

Terminaremos evocando las ritualidades, fiestas y danzas, en parte guerreras, aunque guerra y fertilidad muchas veces están vinculadas, de los pueblos checas y conchas pariacacas. Por ejemplo, unas comunidades acostumbraban a recortar la cara de enemigos vencidos y después hacer carátulas o máscaras de ellas y ponérselas para adquirir los vencedores las fuerzas de los vencidos, ofrendando después a estos enemigos que morirían (quizá, los jefes). Otras comunidades colocaban dos figuras, una de hombre y otra de mujer, en lo alto, cubriendo su cabeza con ichu o paja larga, a modo de cabellera y disparándolas después a éstas figuras flechas, hasta que alguien tiraba al suelo la cabellera, que se vertería quizá como lluvia, simiente, semen, etc. Se trata de propiciar la fertilidad y descendencia de tierras y familias, poniendo de relieve el antiguo culto a la cabeza.

Por último, lo que queda de los pueblos checas y conchas, hoy parcialidades de Huarochirí, del pasado, son unas ruinas, las de Llacsatambo y Conchasica, en lo alto de unos collados o cerros medianos, sobre el valle, pero llama la atención –allí lo pudimos observar– la especie de pequeñas puertas en Llacsatambo en particular, conservadas. Aberturas rectangulares, en las que todavía se ofrenda, las cuales, tal vez dieran entrada, en los rituales, a otras dimensiones de la consciencia.

De todas las maneras, una cosa habrá que tener en cuenta: como las fuentes que se tienen, en general, o son de segunda y tercera mano o están mezcladas, el conocimiento fidedigno de lo que fue el mundo andino prehispánico está limitado y su visión velada. La mentalidad de los pueblos indios prehispánicos, que la colonización luego perseguiría, y que sólo quiso entender de modo superficial y práctico, ya hoy queda muy atrás; sin embargo, su semilla, entreverada, sigue completamente viva; en general, los mitos no sólo son un modo de percibir fenómenos, personajes y hechos significantes, sino que ellos mismo generan y moldean percepciones, hechos, justificaciones o injustificaciones, convirtiéndose, al cabo, en historia.

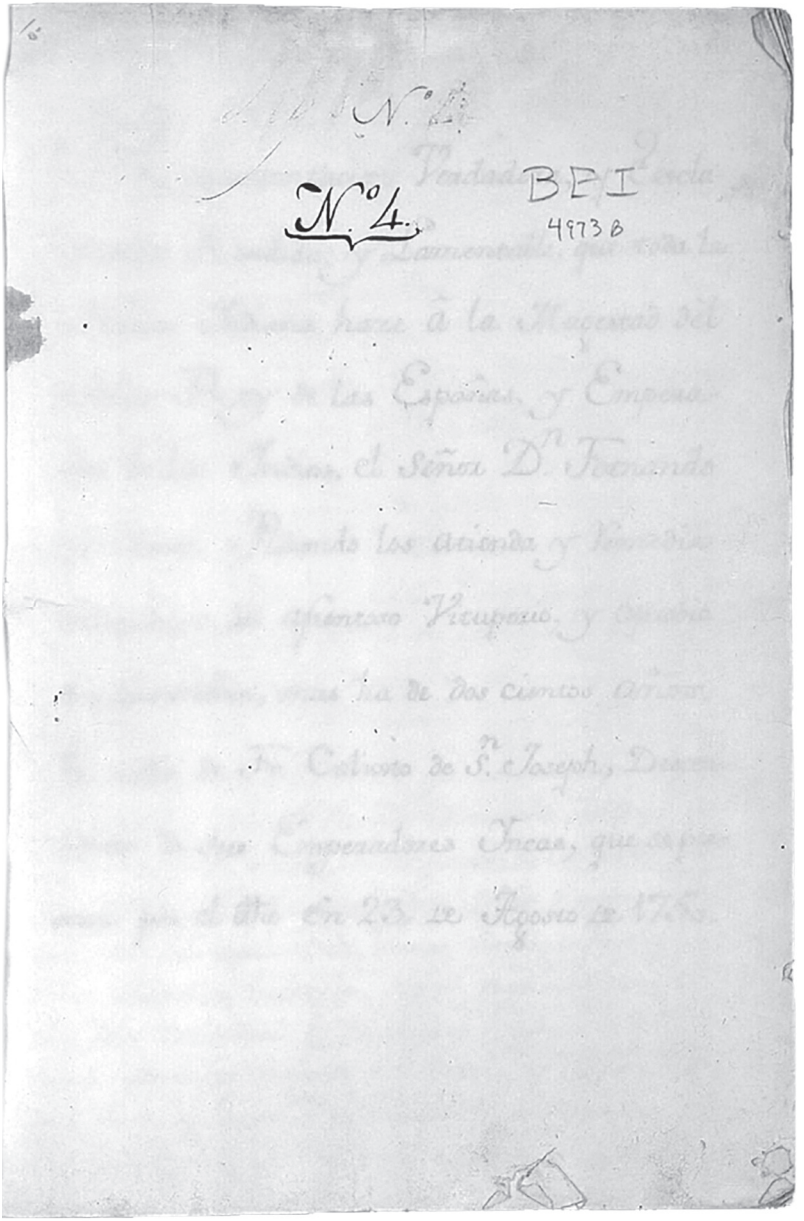
Durante el siglo XVIII las regiones de Huarochirí registraron diversas insurrecciones dirigidas por enviados, se decía, del mismo Tupac Amaru e influidas por los escritores reivindicativos de indios notables, como el ya mencionado fray Calixto. Tupac Inca, llegándose incluso quizá a arrogarse una cierta representatividad del incanato cuzqueño (véase *Entre la retórica y la insurgencia: ideas y movimientos sociales en los andes durante el siglo XVIII*, coordinado por Charles Walker, Cuzco, 1995).

En fin, los autores del manuscrito de Huarochirí quizá pretendieran transmitir, aunque fuese fragmentariamente, la idea de un Huarochirí anterior a los incas, mediador (recordaremos a Huatyacuri y a Cuniraya-Pariacaca) entre los Andes y la Costa, sanador y próspero, reconocido por todos, antes de la llegada de los españoles, proponiéndose acaso, inclusive, ellos mismos, los Huarochiríanos como mediadores también o con capacidad de mediación entre ellos y los españoles, a efectos de ser reconocidos, respetados y también privilegiados por éstos, considerándose algo más que sólo idolatras, pero es una interpretación.

El Manuscrito es, finalmente, un texto muy bello, igual que el Popol Vuh maya mesoamericano, pero un texto traspasado de roturas, accidentes, imposiciones, quebrantos e injusticias. Y si la belleza es fuente de misterio y alegría, también lo es de proporción, sustento y justicia; ésta siempre tan falta en el mundo en que vivimos, de civilizaciones engendradoras de barbaries y absurdos distintos. Pero, como dijo un maestro, "en la casa de la Tierra, ningún ser vivo, ningún ser humano es un desahuciado".*

---

* A continuación, exponemos una selección de páginas de la *Representación Verdadera y Exclamación Rendida*..., de Calixto Tupac Inca, que dijimos anteriormente, del siglo XVIII; las páginas seleccionadas son estas: 1ª, 2ª, 3ª y 4ª, saltando luego, hasta la página 56 y de aquí al final; total 17 páginas. Véase el conjunto en la red: https://umedia.lib.umn.edu/node/565856.


N.° 4.
BEI
4973 B

Representacion Verdadera, y Exclamacion Rendida, y Lamentable, que toda la Nacion Indiana haze ã la Magestad dèl Señor Rey de las Españas, y Emperadores de las Indias, el Señor D.n Fernando el Seexto. Pidiendo los atienda y Remedie Sacandolos dèl afrentoso Vituperio, y Oprobio En que Estàn, mas ha de dos cientos años. Por medio de Fr. Calixto de S.n Joseph, Descendiente de sus Emperadores Incas, que se presentò por el dho En 23. de Agosto de 1750.

✝

Señor

Recordare Domine quid acciderit nobis, intuere, et respice Oprobium nostrum Jeremias Cap.º 5.º

O Señor, ô Monarcha Catholico, ô Rey de las Españas Christiano, ô Emperador de las Indias, Piadoso, muy Catholico, y muy Christiano! ô Señor! acordaos yà de lo que nos ha sucedido en mas de dos Siglos de Oprobios; atended y Ver nuestra afrenta: nuestra herencia (lloraba Jeremias con todo su Pueblo) y Vuestro Pueblo Christiano Indiano os clama llorando, y os dice su lamento assi.

Hereditas nostra versa est ad alienos, Domus nostra ad extraneos.

Vuestra herencia, Señor, que como â hijo mayor de la Catholica Iglesia, Mayor Monarcha, Mayor Catholico os cupo en suerte, se ha pasado â los extraños, Vuestra Casa â los Extrangeros; Señor nosotros los Indios en este nuebo Orbe somos Vuestros Vasallos, y assi somos vuestra herencia, somos vuestra Casa, en que el Padre Universal ôs constituyò heredero de este Patrimonio Maximo mejorado en terzio y quinto; Esta pues Casa, y herencia vuestra, està en poder de Estrangeros, y de Extraños; por que los Españoles (que de nosotros

viven segregados, separados, y distinguidos) solo son los que ocupan todos los puestos, Dignidades, Judicaturas, assi Eclesiasticas, como Seculares, assi Clericales, como Religiosas, y se han contrañado de nosotros, teniendonos por estraños, siendo naturales y vuestros; y assi se vè Señor; que vuestra herencia està en los Contraños, por que està en poder de los que, respecto de Nosotros, son contraños, y Estrangeros, por que ellos lo han querido assi, y se han contrañado; y si vos Señor, sois nuestra mayor, y mejor herencia, y os han tornado agena, y estraño para con vuestros Indios, y solo pareceis en lo que se vè practicado, que acuydais de los Españoles, no en lo que mandais contra Nosotros, pues no hay otra cosa en los Archivos que Leyes y Cedulas con que nos han favorecido tan immensa y copiosamente Vuestros Glorioso Progenitores Monarchas y Señores de las Indias desde el Maximo Emperador Dn Carlos Quinto hasta el Grande y Santo Dn Phelipe Quinto de Gloriosa memoria Vuestro Padre; si por lo que se esperimenta practicado, todo en contra de lo que està mandado: Por eso pues Lloramos y gemimos.

Pupilli facti sumus absque Patre.

Estamos Pupilos, y Huerfanos sin Padre: Señor

no es assi? si sois vos señor nuestro Padre, donde està la honrra para vuestros hijos, y tales hijos obedientes, Vnidos, mansos y humildes? no parece que tenemos Padre tàl, pues tàl nos mal tratan los Christianos Españoles, siendo los Indios Christianos: los Christianos, dice el Apostol S. Pedro son vna Generacion Real, y Sacerdotal, como pues vuestros hijos y Vasallos, los Indios Christianos, estàn desterrados de la honrra Regia, y Sacerdotal, en la Yglesia, y Religiones, y en las Dignidades Seculares! Señor nuestro Padre sois; por eso, como Padre nuestro, cuidasteis que se nos diese el pan de la Doctrina, en las Ciencias, y letras; para lo qual dispusieron y mandaron los Señores nuestros Reyes de España, que fuesemos admitidos en los Colegios, y Aulas Literarias; pero estamos en ayunas de este pan, por que nuestro Padre el Rey no sabe si se nos Reparte: Nuestro Padre sois Señor, y Serà Razon que vuestros hijos perezcan de hambre, como sino tubieran Padre?

! Matres nostræ quasi viduæ.

Nuestras Madres estan como Viudas: Siendo vos Señor nuestro Padre, precisamente Nuestras Madres Serán las Yglesias, Cathedrales, Parroquiales, Regulares, y Monacales, de las Indias, à vos Señor Encomendadas,

y estas señor estan como Viudas; Viudas no estan por que Esposos tienen, Obispos tienen, Parrochos tienen, Prelados tienen, Curas tienen, Dignidades tienen, Abades tienen; empero estan como viudas, por que à nosotros no nos tienen; pues deviendo de nosotros Escogerse los dignos y benemeritos, como lo tiene mandado la Santa Madre Iglesia Catholica Romana en sus Leyes, y Concilios, y vos Señor tambien en vuestros Progenitores Gloriosos, en tantas Cedulas y Leyes; estan como viudas estas nuestras, y vuestras Iglesias de la America, por que no tienen vn Indio Natural suyo, que sea Pastor, Parrocho, Dignidad, Prelado; como Viudas estan por que, poseyendolas por lo general hombres Españoles, que de nosotros se han estrañado, no nos ven como Pastores, sino como Arrendadores; como entran à ellas por la combeniencia y logro temporal, estan como Viudas nuestras Madres, y los hijos sin el Pan Espiritual de la enseñanza! ay señor; ay Rey, ay Padre nuestro en que Nacion ha acontecido tal.

Aquam nostram Pecunia vivimus ligna nostra pretio compavabimus.

Bebemos nuestra Agua con el dinero, compramos nuestra Leña con el precio, por que en las Yndias Señor, los Yndios Vuestros Vasallos, y Vuestros hijos bebemos nuestras Lagrimas, que es nuestra agua continua, comprandola con la paga; pues pagamos, por que nos maltratan, y para que lloren nos hagan: Compramos ō los Leños en que nos Crucifiquen, ō la Leña con que nos quemen, y consuman, pagamos nuestra Agua, pues pagamos ā los Curas y Pastores de nuestras Yglesias, y de nuestras Almas, por que nos administren las Aguas puras de la Gracia, y llebandose copiosisimas cantidades de nuestro Sudor, Lagrimas, y trabajos; estamos ā secas, y sedientos del Saver, entre los cienos y Lodazales inmundos de la ignorancia.

Cervicibus nostris minabamur labris non dabatur requies.

O Señor, Ved en la miseria en que estamos, pues continuamente tenemos las Cerbuzes rendidas, atadas al Yugo de la Obediencia y trabajo, y siempre estando assi, estamos amenazados y temiendo, por que siempre hay nuebo trabajo, y trabajos para Vuestros Yndios, y assi ā los Cansados, y trabajados naturales, Jamas se les dà descanso, por que mientras mas se mudan los Magistrados, Juezes Seculares, y Eclesiasticos

Execucion de la Voluntad del Rey, Esta no se
hace en lebantar al caydo Indio, sanar al Enfer-
mo Indio, Salvar al perdido Indio, si Esta depor-
medio el daño leve, y temporal del Español, cu-
ya conbeniencia prepondera mas, que la vida, fa-
ma, honra, y Salvacion del Indio. Por Eso señor
ôs pedimos.

Innova dies nostros, sicut â principio.
Renovad señor, nuestros dias, como en el prin-
cipio, mandad, que se Vbuelvan, y Vnueltan todas
las Leyes, y Ordenanzas, que desde el principio de
la Conquista hizieron Vuestros Progenitores Glorio-
sos los señores Reyes de España, y Emperado-
res de las Indias, si se hallan, que mas no con-
vienen, Vformense, y hagansse Otras segun el
tiempo presente, Mandando se practiquen como
En el principio se mandò; Criando Nuebos Jue-
zes assi Eclesiasticos, Regulares, como Seculares
Españoles, Mestizos, è Indios Nobles, â nuestra
Eleccion, è Informe, que sean Executores de
Vuestra Real Voluntad, y como tales privi-
legiados, Exemptos para esta Superintenden-
cia tan importante â Vuestra Corona, y Real

Servicio, quienes lo hagan publicar ẽn todo el Reyno, y en las Ciudades, Villas, y Lugares de èl, à voz de pregonero, y en Vandos publicos, y Carteles, que hagan notoria Vuestra Voluntad Real, en la Justicia, que nos hazeis, por que de no sèr assi, se quedaràn todos Vuestros Reales Ordenes despreciados, y Olvidados, como lo han sido hasta el presente todos los que son ẽn favor de Vuestros Muy Leales Vasallos los Indios, por que en estos Reynos, no se observan mas Leyes de los Reyes, que las que son Ordenadas à humillarnos, abatirnos, y molestarnos, que aunque en la Real Intencion no hay Ley encontra de nosotros, los que no nos quieren vien las Saven Interpretar todas para nuestro mal, y ninguna para Nuestro Vien. Ved señor, que somos Christianos, y Vuestros Vasallos, Hijos de Dios, y de la S.ta Madre Iglesia Catholica Romana, y que ella, ôs ha encomendado la Iglesia Americana, y constituydo su Padre, y Patron. Hazed señor, que se execute en ella, lo que en el principio de la Iglesia se mandò, y practicò, que fue: el que el

Miserable infelicidad, En que Estan Ellos mismos Constituydos; por que sin Dios, Justicia, Ley, ni Razon, afrentan, y mal tratan, tan larga Cruel, Sanguienta, y tiranamente, En sus propias Tierras à los Indios, sus hospedezes, y benefactores, y en su Patria à los Mestizos, sus Parientes, y descendientes de vnos y otros; y como tambien Dios Recto, y Justo Juez los Castigarà aqui; fuera de la pena, que En la otra Vida precisamente les Espera por delito tan atroz, y Crimen tan inhumano, que es la injuria tan grabe, y tan general de toda vna Nacion, tan limpia, tan Noble, tan dilatada, tan Numerosa, tan humilde, tan desinteresada, antiguada por mas de dos cientos años, y Cerca de trescientos, desde el año de 1492, En que el Inclito Almirante D.n Christoval Colon, descubrio la Isla Española hasta los presentes de 1743, En que van dos cientos y Cinquenta y Siete años de afrentas, injurias, Oprobios, y destrucciones de Indios, y que no tiene Comparacion con Captiverio alguno,

que han padecido las Gentes subyugadas por otras Naciones. 90

Pues si se cuentan las Captividades, que padecio el Pueblo de Dios, ô Hebreo, en varios tiempos, y Reynos, son flores, y descanso, sus mayores fatigas, y afanes, si se quieren Cotejar con las Vexaciones, que han padecido, y estan padeciendo estos Miserables Indios. La de Egypto no es Simil, por que vienen los Judios que entraron con el Patriarcha Jacob, llevado de su hijo Joseph, Virrey de Egypto, solo sesenta y seis en numero fueron Recividos, y prosperados con grande acepcion, y se multiplicaron en Millones, como se vee, que fueron quando salieron de Egypto, y si los Egipcios los molestaron, fue ya al Cabo de tres Siglos, en que harian crecido à tanto numero, y quando no havia Noticia de Joseph? Eran los Egipcios Idolatras, y Catholicos los Judios; pero aca los Españoles son Christianos, como lo son los Indios. Si fueron Captivados por, Nabuco Donosor, por Necao, Alexandro, Antiocho, y los Romanos, hubo la disparidad de ser unos Infieles, y fieles otros, y con todo eso los Judios se governaron por sus

se Vinieron con facilidad al Yugo de Christo, y
con fidelidad se Sujetaron al Dominio del Rey
Catholico de España, y en humildad, sirvieron
y sirven à los Españoles, enriqueziendolos con
abundancia de Thesoros, con que se han ennoble-
cido, siendo los Indios los Envilecidos.

Los Vasallos son el cimiento del Reyno;
estando firme el cimiento lo está el Edificio, se
asegura el Reyno, y gozará de paz, y Sociego, por
eso se ha procurado perseuadir en este papel, el
asegurar los Vasallos cimentandolos en la firmeza
de la paz, la qual sin duda se perpetuará muy
fuerte si se destruye la discordia, que se Entablò
desde el principio entre los Españoles è Indios.
Estos, viven sin Sociego por la continua persecu-
cion, y mal trato, que de los Españoles reciben.
Los Españoles estan entre si mismos, sin paz, y
en continua Zozobra, por que conocen, y parece
que su Conciencia Acusadora les dicta, aun quan-
do estan mas seguros, por que conocen, que quan-
to con el Indio hazen, es, sin Razon, por eso

no hay mobimiento del Indio, que no les dè cuyda-
do, aun estando mas descuydado el Indio, y sin ja-
mas pensar lo que el Español le acomula: El
mismo Español con su Tiranía para con el Indio
se pone el Espantajo, que le amedrenta; podráse
decir al Español, lo que S. Pablo dice: Vis non
timere? fac bonum: quieres no temer? Obra bien,
por éso se proponen estos eficazes Remedios, q. son
Lo primero, que se cumplan con los Indios
Christianos, las Leyes, y Canones, de la Santa
Madre Yglesia Catholica Romana. Segundo, que
se practiquen las Cedulas, y Leyes de los Señores
Reyes Catholicos de España, Expedidas para
alibiarlos, Libertarlos, y honrrarlos. Tercero, que
se deroguen las Leyes, que en otros tiempos pa-
recieron combenientes, pero ya no lo son; por
que si Nuevo Conquistado el Reyno, fue bien
visto, que los Indios no pasaven à España, por
las Razones, que motibaron esta prohibicion,
ya oy no militan, antes si se conoce, que de
la practica de ellas tan à la Letra, se les

origina â los Indios todo el mal, por que
no siendo los proprios dolientes los que refie-
ren su mal, como haràn relacion de los males
del Indio Llagado, los mismos que lo hirieron, y
lastimaron. Lo quarto, que los dejen poseèr
libremente sus bienes, tratar, y comerciar con
ellos, como el Español maneja los suyos: y
assi tambien sean ellos los que administren
los bienes, haziendas, y casas de sus Hospita-
les, Cofradias, y Comunidades, pues hay entre
ellos sujetos de quenta, y razon, honrradèz, y
credito; y se quiten â los Españoles, y en es-
pecial â los Mulatos, el sèr Arrendadores de los
Bienes de los Hospitales, Caxas de Cenzos,
Tributos, y demàs bienes de la Comunidad de los
Indios, â quienes estàn deviendo cantidades cre-
cidas, que estàn perdidas, y discipadas. Quinto,
que los dejen pacificamente tratar, y contratar,
sin alterarlos con la nueba pencion de Alcava-
las, pues estan tan apencionados de tantos ser-
vicios personales, y gastos, para el bien de las
Ciudades los Indios Ciudadanos, asi en servicio
de S. M. como de los demas Ministros Españoles;

pues solo en la Ciudad de Lima Corte del Perù, hay
mas de Veynte Capitanes, y Compañias de Indios,
que sirven sin Salario, en quanto se les manda, de
Faginas, Edificios, y limpia de Arroyos; En suma
Ellos son los que llevan el peso, de quanto hay
que hazer en la Ciudad, y assi en todas las demàs
Ciudades Villas y Pueblos: Empero solo son Capita
nes, y Soldados para el Servicio, y no para la hona-
ra, aceptacion, confianza, è igualdad, à los Españo-
les, de quienes absolutamente estàn segregados, y
distinguidos, militando solo como peones, y Es-
clavos, no como Soldados honrrados. Sexto, que
les abran las Escuelas como Su Magestad man-
da, en todas las Ciudades Villas, y Lugares, pa-
ra que aprendan à Leer, Escrivir, y contar
libremente. Septimo, que se les dè lugar, y
posesion, en los Colegios Reales, y Seminarios,
para que estudien las Ciencias. Octavo, que se-
an admitidos segun su Merito, legitimidad, Su-
ficiencia, y Virtud, à las Religiones, y Beneficios
Eclesiasticos, y à las Mugeres Indias, y Mestizas,

que fuezen Idoneas, se pongan en posseçion
del belo negro, y blanco, de Religiosas Monjas
Profesas, assi en los Monasterios de Monjas,
que para Ellas se fundaron, como en todos los
demas, y en los que en adelante se fundaren,
ô Erigieren. Noveno, que habilitados los Indios
En adelante, y al presente, los que hay sufici-
entes (pues hay algunos) sean provistos para las
Dignidades Eclesiasticas, y Seculares, y se les con-
fieran los Obispados, y Cannonigias, el sèr Califica-
dores, Consultores, y Ministros del Santo Tribu-
nal, y la de Capellan en las Audiencias, y en
Especial el Protector Fiscal, y dos Procuradores
Sean Indios, que profesan à su Nacion. Dezi-
simo, que se quiten las Mitas, y Servicio personal
de solo el Indio, pues habiendo en el Reyno, tan-
ta Gente libre, y ociosa, como muchos que se di-
cen sèr Españoles, pero mal Nacidos, y ociosos,
Negros libres, Mulatos, y Zambos, de que se com-
pone tanta parte del Reyno, no ès razon, que
Solo el Indio sea forzado à sèr Mitayo, y por
Esto solo el, tenido por baso Esclavo, y de

Condicion Servil, y los demàs siendo tan Pleveyos, y de condicion tan baxa, sean Reputados por de mejor Calidad que los Indios, y deviendo sèr tenidos los Negros Libres, Mulatos, Zambos, y demàs Gente feròz, y Voluntaria, la teñida solo ès, la Gente India, siendo tan Mansa, y humilde, tan debil, è indefenza, serà quizas por que la conocen tener Razon. Onze, que siendo los Corregidores Españoles, los que mas daño han hecho, y hazen en el Reyno, En Especial â los Indios con sus Exorvitantes Extorciones, y continuos agrabios, con que por cerca de dos cientos años, los tienen Hostilizados, consumidos, y peores que Esclavos, sean quitados absolutamente, y se pongan Juezes, ô Corregidores Indios, para los Indios, quienes los goviernen, y como Vasallos estèn de Su Magestad sujetos, solo al Rey, y â los Virreyes, en lo temporal, y â los obispos en lo Espiritual: y assi como quando los Reyes de España, han dominado en Napoles, Sicilia, Milan, Flandes, y Portugal, solo los Virreyes, y Governadores, han sido Españoles,

y los demàs Oficios Subalternos, Jamàs se quitaron à los Naturales, deve hazerse lo mismo con los Indios, à quienes en nombre de su Mag.d y con subordinacion à los Virreyes, los governen los mismos Indios, que sean sus Corregidores, los Enterarán tanto, y mejor, que los Españoles, quienes lo primero que cobran èl, lo que les deven de sus Repartimientos, y lo ultimo son los Tributos, los quales los pagan los Indios, y los Corregidores, tratan, y contratan con Ellos, y como los Tributos los distribuyen en pagas Sinodos, y pensiones à los Curas Doctrineros, y otros Ramos, lo que hazen èl, detenèn estas pagas, pagan à los pobres Curas la mitad, componendose con Ellos, con grandes Usuras, y Agravios, à las Yglesias, y Curas, y cobrando de los Indios por Entero el Tributo, lo pasan por dicta de su Repartimiento, y quedan los Indios Governadores adeudados, y debiendo à los Corregidores, quienes dicen, que son de Tributos las dictas, y no son Sino de lo que Repartieron: todo lo qual cesara siendo Corregidores los Indios, y no

Entrando à los Oficios cargados de quarenta, ô cinquenta mil pesos de deuda, de lo que les costò el Corregimiento, ni de Cien mil pesos, ô mas, que vàn à Repartir; darán para Su Magestad, los tributos muy puntuales, y ademàs podrà Su Magestad cogèr parte de las Rentas, que dà à los Corregidores Españoles; pues siendolo los Indios en sus propias tierras, y como mas Moderados, y menos Vanos en sus gastos, no les serán tan costosos à Su Magestad, quien con esto abrirà el Camino para que se puedan Salvar los Corregidores, y para que todos los Indios Gentiles, se combiertan, y salgan de la Idolatria, en que los tiene, el horror, y Miedo, que tienen à los Corregidores, con esto, se salvarán todos, se augmentarà el Reyno, y los Vasallos, y todos assi Españoles, como Indios tendrán paz, Governando Españoles, à los Españoles, Indios, à Indios, pues se vee, que en mas de dos cientos años, que hà, que los Españoles los mandan, y governan, no han hecho mas que perderlos,

destruirlos, auyentarlos, y acabarlos: cessa-
ràn los Repartimientos, y se darà fin de algun
modo â los agravios, dandose mucho modo al go-
vierno, pues es politica, assi antigua, como mo-
derna, que han practicado Sabiamente los Sobe-
ranos, que â los Naturales nunca se les quite
la honrra, ni vitupere, de tal suerte, que se con-
suman, y se exasperen con la afrenta. Y final-
mente, que su Magestad, crie, y funde, y Erija,
por âhora, un tribunal distinto, innivido, è inde-
pendiente de los Virreyes, y Audiencias, que
se componga de Sujetos desapassionados, del afecto
Español, (que ès la parte adversa) pero afectos
â la parte mas vil, y flaca, que son los Indios,
quienes le propongan â su Magestad los sujetos,
que sean Executores de Esta Justificada, y
Real Voluntad suya, y demas Leyes, En fa-
vor de Estos miserables Naturales; pues mien-
tras han sido las Leyes mas consultadas, y Vistas,
muchas vezes, y todas para el vien de los In-
dios; se les hà combertido en daño, como lo dice
El Señor Rey Dn. Phelipe Quinto de Eterna
memoria, En su Real Cedula, del año de

1709, En cuyo detrimento se combierte de Ordinario todo lo que ã su beneficio se discurre, y Ordena, siendo la Razon el que los Conductores, y Executores, son los mismos, que son Interesados en el abatimiento, y Captiverio delos Indios. Jamas se hà consultado Rbocar las Leyes, que mas les dañan, y perjudican, y Estas son, las que prohiven el Transito del Indio ã Espaã, y la practica de los Mitayos, y Mitas, que son los males gravissimos, que sucedieron ã las Encomiendas, y Repartimientos de Indios; pues todo èS Uno, y son Equibalentes. Tambien se ha observado, que Jamàs en el Real Consejo (parece) se hà pensado Eficazmente, la Execucion practica de los Privilegios, y fueros de los Indios, pues en mas de doscientos años, Viendose, que èS in vtil, el Mandar ã los Virreyes, Governadores, y Jueces, que las cumplan, se Repite vn mismo Rmedio, que se hà conocido Vano, è incapaz, para Conseguir el bien de los Naturales.

De todo lo qual se infiere, fuera

bien Visto se Consultase, y Executase la Ereccion de otro Tribunal nuebo, Exempto, inhivido, y absoluto, que inmediatamente Estubiese sujeto ã su Magestad, que se compusiese de uno, dos, ô mas Obispos, y otras Personas Nobles, que hay en el Reyno, Eclesiasticos, Seculares, y Religiosos, muy temerosos de Dios, y muy Servidores de S. M. En Consunto de los Indios, Nobles, y Mestizos Cavalleros de la Nacion Española, è Indias, q. solo Existiese, lo que se tardase en ponerlos En possecion de sèr Religiosos, y Monjas, y sèr Recividos en los Colegios Reales, Seminarios, y Universidades de todo el Reyno, dandoles ã los Indios todos los testimonios, è Instrumentos, que fuesen necesarios, y que ellos pidiesen, para con ellos, personalmente pasar ã los Reynos de España, y puestos ã los Pies de S. M. darle las gracias devidas por esta Justificada providencia, En que los pone su Real, y Liberal Mano poderosa; y que constase ã S. M. Juridica, Verdadera, y Verdaderamente, sèr Obedecido, por el Informe, y

Confesion de sus Vasallos los Indios, el estar desagrabiados, y bastante satisfechos de la honrra, que les haze.

Con esto, se aseguró el Reyno, y Conquistó de nuebo, y se verá fundado con piedras muy preciosas, y muy solidas, unidas entresi, ordenadas, y dispuestas unas con otras, trabados assi los Vasallos, en el mutuo amor, y concordia, que acompañada del Amor de Dios, se fundará la paz eterna de los Reynos de España, pues en ella consiste la felizidad del Reynar, solida, y Coronada, con la practica de las Leyes.

Dejando pues otras innumerables razones, que se podian alegar, para persuadir (no á la Magest. del Rey Catholico de España, y Emperador de las Indias, quien ha sido en esto dos cientos años, no solo Rey, sino dulcissima Madre, Amantissimo Padre, y poderoso defensor de sus muy Leales Vasallos los Indios) pero ineficazmente, por lo que ya está largamente lamentado; sino á todos los que encontra de Dios, y su Rey, y en daño de su conciencia impiden á los Indios, y á toda esta Inocentissima Nacion, tantos bienes Espirituales,

y temporales, desandolos de perseguir, y vnien-
dose con celo Catholico, intento de salir del abis-
mo En que han vivido, por cerca de tres Siglos
de trabajos afrentosos, dandoles la mano para
que descuellen en el teatro publico, y politico,
como hombres Nacionales, Hijos de Dios, y de la
Santa Yglesia Catholica Romana, Vasallos del
muy Catholico, muy poderoso, e Invicto Monar-
cha Español, En cuyas manos como En las de
su Rey, Padre, y Señor, se ponen, y de quien
Esperan sèr oydos, y creen sèr Remediados, y
de quien solo apelan ã Dios todo poderoso, y
su Vnigenito Hijo Jesuchristo que èz: Princips
Regum terræ, Rex Regum, Dominus Do-
minantium.

UTOPÍA Y DESENGAÑO EN LOS TEXTOS DEL INCA GARCILASO DE LA VEGA

José Carlos González Boixo
Universidad de León

Preámbulo

En enero de 1586 escribía el Inca Garcilaso la primera de las dedicatorias[1] que habrían de figurar en su traducción de los *Diálogos de amor* (1590), la célebre obra de León Hebreo. Dirigida a Felipe II, trataba de justificar su atrevimiento con cuatro razones:

La primera, apenas tres líneas, la propia excelencia del libro; la segunda, por ser la inicial obra que un indio escribía en castellano y se editaba:

> Son estas las primicias que primero se ofrecen a V. R. M. de lo que en este género de tributo se os debe por vuestros vasallos los naturales del Nuevo Mundo, en especial por los del Pirú y más en particular por los de la gran ciudad del Cuzco, cabeza de aquellos reinos y provincias, donde yo nací (Garcilaso de la Vega (1996), p. 101)[2].

1 Garcilaso reitera en una segunda dedicatoria al rey, fechada el 7 de noviembre de 1589, los temas de la primera, a pesar de que señala que "no lo repetiré ahora" (Garcilaso de la Vega (1960), p. 13). Lo más interesante es su insistencia en referirse a las obras que está escribiendo: *La Florida*, "quedo ocupado en sacar en limpio (…) Concluida esta relación entenderé en dar otra de las costumbres, ritos y ceremonias (…) de los incas" (*ibid.*)).

2 Siempre que es posible (dado que se trata de una obra antológica) se cita por la edición de 1996, más asequible que la edición de 1960.

La tercera razón se basaba en los méritos propios que, como hombre de armas y letras, podía justificar en servicio a la Corona:

> pues en mi juventud gasté en la milicia parte de mi vida en servicio de V.S.M., y en la rebelión del Reino de Granada (…) os serví con nombre de vuestro capitán (…) era justo y necesario que lo que en edad más madura se trabajaba y adquiría en el ejercicio de la lección y traducción, no se dividiera del primer intento, para que el sacrificio que de todo el discurso de mi vida a V.R.M. ofrezco sea entero, así del tiempo como de lo que en él se ha hecho con la espada y con la pluma (Garcilaso de la Vega (1996), p. 102).

Por último, como cuarta razón, esgrimía la nobleza de su genealogía, tanto por ser descendiente de los incas, como por el nobiliario origen paterno. En realidad, si excluimos la primera razón, las bondades del texto de León Hebreo, las otras tres no dejan de tener el mismo motivo: una demostración de los méritos que le asisten. Este tipo de dedicatorias, como bien sabemos, se rigen por esquemas muy similares y son frecuentes las dirigidas a los reyes (por ejemplo, Fernández de Oviedo o Pigafetta también lo hacen en sus respectivas crónicas). Se trata de aprovechar la ocasión de la publicación de un libro (hecho relevante en la época) para obtener favores. Desde esa perspectiva, la dedicatoria de Garcilaso podría considerarse irrelevante, si no fuera porque tiene un carácter reivindicativo inusual y porque el tipo de argumentación se reiterará en los prólogos y dedicatorias de sus otros libros y aparecerá con insistencia en el propio texto de sus obras posteriores.

Los estudiosos garcilasistas se han preguntado con frecuencia por las razones que llevaron a Garcilaso a escribir la traducción de los *Diálogos de amor* y *La Florida*, asunto que debe abordarse desde la perspectiva de su autoría de los *Comentarios reales*. Podría pensarse que el tono autobiográfico de esta obra –la recuperación del pasado incaico gracias a los testimo-

nios de los que es depositario y la reconstrucción de las guerras civiles del Perú en las que se vio inmerso– sería la razón de su escritura y, en cambio, la carencia de una vinculación personal abriría los interrogantes sobre las motivaciones de las otras dos obras. Parece que los críticos estiman insuficientes las justificaciones de Garcilaso, hecho graciable además. En todo caso, él había sido muy claro y había dicho que los *Diálogos* los había traducido por la "discreción, ingenio y sabiduría" (Garcilaso de la Vega (1996), p. 101) de la obra y que *La Florida* era una jornada que merecía otro trato, ya que "hasta ahora está sepultada en las tinieblas del olvido" (p. 104) y "para que se esfuerce España a la ganar y poblar" (Garcilaso de la Vega (1988), p. 99). Sin embargo, no deja de llamar la atención que estas razones que afectan al contenido del propio texto se expongan en unas líneas, mientras que Garcilaso añade varias páginas esgrimiendo motivos de índole personal por los que solicita o exige, según los casos, un trato especial en cuanto persona merecedora de determinadas mercedes y consideraciones que se le han negado hasta ahora.

No resulta nada nuevo en la crítica la observación de ese descontento o insatisfacción de Garcilaso ante esas mercedes que no ha recibido y la ostentación que en todo momento hace de su doble origen noble, vía materna y paterna. Forma parte de su peripecia biográfica y, en los textos que escribe, aprovecha la menor ocasión para recordarlo con notable resquemor. Creo que, más allá de lo biográfico, la escritura de *La Florida* y los *Comentarios*, se sustenta en una última razón profunda que justificaría la elección de los temas, su estructura y desarrollo: en esencia, su reivindicación personal le lleva a ofrecer una visión de la realidad en la que se contrapone un pensamiento utópico propio del Renacimiento con una visión desengañada de la vida, actitud característica del Barroco. No se trata de un proceso evolutivo desde la perspectiva cronológica, sino de un planteamiento que ya está consolidado en el momento en que decide ser escritor y que se superpone a la elección de los temas de sus obras, que no hay motivo para dudar fueron los que el propio Garcilaso señaló.

La decisión de ser escritor

Las razones concretas que le llevan a escribir cada uno de sus libros las conocemos, porque él mismo se encargó de señalarlas. Pero el motivo por el que en un momento dado se decidiese a escribir es difícil de precisar y, probablemente, el propio Garcilaso, como cualquier escritor, no tendría una respuesta precisa. Tal vez una vocación, el ánimo que su círculo de amistades pudiera darle, una forma de combatir ese ocio en el que se encuentra (tal como señala) y, sin duda, motivaciones más pragmáticas, como la proyección social que se podría derivar del éxito de las obras. El hecho objetivo es que Garcilaso es un escritor tardío que publica su primera obra, los *Diálogos*, cuando tiene 51 años. Aunque fijemos sus comienzos como escritor en algunos años antes (en 1586 ya ha terminado la traducción), no cabe duda de que la decisión de escribir la toma cuando lleva más dos décadas viviendo en Montilla bajo el amparo de su tío Alonso de Vargas (como heredero a partir de 1570, fecha en la que su tío fallece), sin que la decisión de participar entre 1570 y 1571 en la guerra de Granada contra los moriscos le haya supuesto conseguir algún beneficio significativo, más allá del honor de ser nombrado capitán. En este contexto biográfico, todo parece indicar que Garcilaso ha puesto algunas renovadas esperanzas en que la publicación de los *Diálogos* le otorgue un mérito que le permita ocupar ese lugar cortesano que él cree merecer por su doble origen nobiliario. La historia es conocida; me refiero al rechazo de las prebendas que solicitó en Madrid a finales de 1561, poco después de haber llegado a España desde el Perú, ante el Real Consejo de Indias. Tal como anotó en un ejemplar de la *Historia* de López de Gómara, conservado en su biblioteca, "Esta mentira me ha quitado el comer quizá por mejor" (Chang-Rodríguez (2006), p. 21). Se refería a la acusación contra su padre por haber ayudado a escapar al rebelde Gonzalo Pizarro en la batalla de

Huarina, hecho que varios cronistas habían recogido. Aquella supuesta actuación paterna le cerró todas las puertas de acceso a ese mundo cortesano al que por origen creía tener derecho y fue una herida que nunca cicatrizó. Tuvo que resignarse a un cierto ostracismo, devastado anímicamente por el convencimiento de la falsedad de la acusación. Tal vez, como un reconocimiento a la honra de su padre, cambió el nombre con el que hasta entonces se le conocía, Gómez Suárez de Figueroa, por el de su padre, el capitán Sebastián Garcilaso de la Vega y Vargas[3], al que siempre defendió.

Más allá de las afinidades ideológicas que Garcilaso comparte con León Hebreo –la posición neoplatónica que busca la armonía como concepción de la realidad– su decisión de traducir y editar los *Diálogos* debió estar motivada por sus deseos de ascensión social y, en todo caso, para que se tuviese presente la injusticia que con él la Corona y la sociedad nobiliaria estaban cometiendo. Solo así se entiende ese memorial de agravios en que convierte su dedicatoria de 1586 a Felipe II que, más allá del exagerado halago al monarca, no parecía fácil que le proporcionase algún resultado práctico. Con actitud que parece provocativa le recuerda al rey ese origen inca del que se siente tan orgulloso, "haberme cabido en suerte ser de la familia y sangre de los Incas" (Garcilaso de la Vega (1996), p. 102) y señala una identidad colectiva diferenciada de la española y cuyo referente homologable es la propia familia real española: "porque se vea que tenemos en más ser ahora vuestros vasallos que lo que entonces fuimos dominando a otros" (*ibid.*). Establecida esa identidad nobiliaria de la realeza incaica que le sitúa en un plano social paralelo al de los nobles ligados por lazos de sangre con el monarca español, sus orígenes

3 Los cambios de nombres son frecuentes en los usos sociales de la época, por lo que las razones pudieron ser múltiples, tal como la crítica garcilasista ha aventurado. Puede verse al respecto Chang-Rodríguez (2006), pp. 21-22.

españoles resultan inferiores, a pesar de ser tan meritorios. En este punto el Inca Garcilaso muestra una gran inteligencia: él sabía que en España su ascendencia india no le iba a favorecer, aunque fuese descendiente de los incas, pero, lejos de ocultarla, la convierte en su rasgo de identidad. Si alguien pensaba en menospreciarle por ser mestizo se iba a encontrar con la sorpresa de que casualmente en ese origen indígena se encontraba el mayor de sus méritos nobiliarios. Por otra parte, Garcilaso sabe perfectamente que si ha de obtener algún beneficio este vendrá de su parte española; de ahí que en esta dedicatoria al rey le recuerde los méritos de su padre e insista en su fidelidad a la Corona, "habiendo servido a vuestra real corona (…) en la guerra contra los tiranos que en diversos tiempos se levantaron" (p. 103) e, igualmente, le mencione los servicios durante treinta y ocho años de su tío Alonso Vargas y de su otro tío, Juan de Vargas, muerto en la batalla de Huarina.

La segunda dedicatoria de los *Diálogos* no es menos interesante. Escrita a mediados de septiembre de 1586 (la dedicada al rey la escribe en enero), está dirigida a don Maximiliano de Austria[4], abad de Alcalá la Real y persona del círculo cercano al monarca. "Bien descuidado vivía yo de pensar que V. S. tuviese noticia de mí" (Garcilaso de la Vega (1996), p. 105), comienza Garcilaso, aludiendo a que algunos amigos le han informado del interés mostrado por el abad en la traducción del Inca. La ocasión era buena y no la desaprovechó

4 También se editan en los preliminares dos cartas, una dirigida a don Maximiliano de Austria, fechada en Montilla, el 12 de marzo de 1587, en la que anuncia el envío del tercer borrador, que "salió tan mal limpio como los pasados" (Garcilaso de la Vega (1960), p. 5). Se refiere, además, a *La Florida* "que está ya escrita más que la cuarta parte de ella" (*ibid*) y vuelve a insistir en la motivación de que no queden en el olvido tales hazañas. La otra carta, fechada el 19 de junio de 1587, es la contestación de don Maximiliano, anunciando la recepción de la traducción, señalando, después de los elogios esperables, que "me quedo con el libro hasta fines de septiembre, por gozar de él despacio" (p. 6).

Garcilaso para ofrecer sus servicios y buscar la protección de noble tan bien situado –"suplicó a V. S. no se desdeñe de aceptar debajo de su protección y amparo a mí" (*ibid.*)–, hacerle ver su disponibilidad (en un sutil juego lingüístico encarece su situación de ociosidad, cuando lo que en verdad está denunciando es su precaria situación como hacendado) y, por último, en un nuevo requiebro cortesano, encomendarle que sea él quien tenga a bien entregar la traducción al monarca.

Resulta claro que Garcilaso sigue los usos y costumbres en este tipo de dedicatorias para solicitar favores, pero lo interesante es observar la diferencia que, en este sentido, tiene con la dedicatoria a Felipe II. Ante el rey se reivindica como noble y los favores de los que se cree merecedor derivan de esa condición social. Ahora, en cambio, no se hace ninguna mención a esa cuestión y el mérito por el que debería ser favorecido deriva del valor de su traducción que amigos y el propio don Maximiliano han ensalzado. En definitiva, si la publicación del libro busca convertirse en un mérito de alcance social, resultaría que ya antes de ser publicado dicho mérito se ha conseguido, gracias a esos lectores privilegiados e influyentes. La decisión de ser escritor ya está tomada cuando finaliza su traducción de León Hebreo. La extensa explicación que en esta segunda dedicatoria da sobre el porqué realizó la traducción creo que hay que tomarla al pie de la letra: del solaz privado de ir traduciendo algunas partes en ese ocio obligado en el que está en Montilla, pasará al trabajo riguroso cuando sus amigos lectores le convencen del mérito de su traducción. No sabemos si su decisión de escribir *La Florida* y los *Comentarios* fue anterior a la traducción, pero sí tenemos constancia en las dos dedicatorias de que en ese año de 1586 ya se encontraba trabajando en ambas obras. Garcilaso sabe que ni sus méritos familiares ni su participación en la guerra de Granada le van a servir para mejorar socialmente. La escritura se convirtió, así, en su última esperanza.

El hecho cierto de que Garcilaso intentase con sus obras medrar socialmente no supuso ningún tipo de interferencia en el aspecto creativo. El largo proceso de gestación podría considerarse contrario a cualquier urgencia práctica, aunque también es cierto que las dilaciones en los permisos para imprimir alargaban en ocasiones durante años el proceso. Eso parece que le pasó al Inca. A pesar de que los *Diálogos* estaban finalizados en 1586, no llegan a publicarse hasta 1590. Aún más largo fue el caso de *La Florida*: en 1596 ya estaba terminada[5] y, en 1599, gestiona los derechos de impresión; sin embargo, la obra no se publicaría hasta el año 1605. Pero aún no teniendo en cuenta los largos periodos de demora derivados de las trabas administrativas y de los propios trámites con las imprentas, lo cierto es que Garcilaso fue un escritor muy meticuloso y que, consciente de su papel de historiador, antepuso a cualquier otro criterio la "verdad histórica". Si esta finalidad resulta clara, aunque solo sea por la insistencia con que Garcilaso emplea este argumento, no es ocioso preguntarse, sin embargo, por los motivos para la elección de los temas de sus obras históricas, tanto por la relación con su concepción e interpretación de la realidad en la que vive, como por la posible existencia de motivos más pragmáticos. Este último aspecto, centrado en la consecución de algún beneficio social, puede apreciarse en la publicación de *La Florida*, aunque en 1605 y a sus sesenta y seis años, tal vez, resultaba una meta inalcanzable. En todo caso lo intenta, y de manera muy explícita, en la dedicatoria del libro al duque de Braganza, aprovechando que el libro se edita en Lisboa:

> Suplico a Vuestra Excelencia que con la afabilidad y aplauso que vuestra real sangre os obliga se digne de admitir y recibir este pequeño

5 *Vid.* Chang-Rodríguez (2013), p. 58.

> servicio, y el ánimo que siempre he tenido y tengo de verme puesto en el número de los súbditos y criados de la real casa de Vuestra Excelencia. Que haciéndome esta merced como la espero, quedaré con muchas ventajas gratificado de mi afición, y, con la misma merced, podré pagar y satisfacer la obligación que a los naturales de ese cristianísimo reino tengo, porque mediante el don y favor de vuestra Excelencia seré uno de ellos (Garcilaso de la Vega (1988), p. 97).

Es posible que debamos interpretar la petición en su sentido literal, pero, a no ser que tuviera algún tipo de relación personal con el duque, parece un tanto desproporcionada. Tal vez sea un juego retórico más. Porque lo cierto es que en su "Proemio al lector" deja bien claro su desánimo en lo que toca a sus aspiraciones sociales:

> que ni pretendo ni espero por este largo afán mercedes temporales; que muchos días ha desconfié de las pretensiones y despedí las esperanzas por la contradicción de mi fortuna. Aunque, mirándolo desapasionadamente, debo agradecerle muy mucho el haberme tratado mal, porque, si de sus bienes y favores hubiera partido largamente conmigo, quizá yo hubiera echado por otros caminos y senderos que me hubieran llevado a peores despeñaderos o me hubieran anegado en ese gran mar de sus olas y tempestades, como casi siempre suele anegar a los que más ha favorecido y levantado en grandezas de este mundo; y con sus disfavores y persecuciones me ha forzado a que, habiéndolas yo experimentado, le huyese y me escondiese en el puerto y abrigo de los desengañados, que son los rincones de la soledad y pobreza, donde, consolado y satisfecho con la escasez de mi poca hacienda, paso una vida, gracias al Rey de los Reyes y Señor de los Señores, quieta y pacífica, más envidiada de ricos, que envidiosa de ellos (pp. 102-103).

Resulta difícil tomarse al pie de la letra estas afirmaciones en las que, tal vez irónicamente, agradece al rey su menesterosa situación y se felicita de esos disfavores de la fortuna que le han obligado a refugiarse en

el puerto de los desengañados. Sobre todo si tenemos en cuenta que pensaba incluir como introducción a *La Florida* su *Relación de la descendencia del famoso Garci Pérez de Vargas*, texto escrito en 1596 y en el que, una vez más, reivindicaba su doble origen nobiliario y sus propios méritos[6]. No sabemos las razones por las que la *Relación* fue sustituida por la dedicatoria al duque de Braganza, pero pueden tener que ver con los años transcurridos y las mejores posibilidades de ascenso social que hacia 1605 podía haber depositado en el noble portugués. Por otra parte, la novedad de la *Relación* con respecto a la dedicatoria al rey Felipe II en los *Diálogos* solo es relativa. Es cierto que tiene una mayor extensión y que remonta los méritos de la familia paterna al fundador, cuyo servicio al rey Fernando III iniciaría, nada menos que desde el siglo XIII, una continuada lista de servicios a la Corona que terminan en él mismo. Pero, en esencia, la *Relación* insiste nuevamente y de manera destacada en los méritos de su padre (méritos que no solo iguala sino que considera superiores a los del fundador de la familia), la importancia del enlace con la realeza inca (aunque es consciente de que, incluso por parte de su familia española, se menosprecia esa ascendencia) y el hecho de que se le han negado las prebendas a las que cree tener derecho. Si la *Relación* tiene un hilo conductor, este es el de destacar la fidelidad a la Corona, hasta el punto de que omite a su admirado tío Gómez Suárez de Figueroa, partidario del rebelde Hernández Girón en las guerras civiles del Perú, e, igualmente, no menciona la actuación de su padre en la batalla de Huarina, acusación que siempre consideró falsa y causa de todos sus males, algo que advierte Chang-Rodríguez ((2013), p. 69) y cuyas consecuencias pueden derivarse de su siguiente comentario:

6 Un amplio estudio de la *Relación* puede verse en Chang-Rodríguez (2013), pp. 55-80). Garcilaso no la publicó y se conserva el manuscrito, editado por primera vez en 1929. Raúl Porras Barrenechea la volvió a editar en 1951, en edición facsímil y su transcripción (Lima, Instituto de Historia, "Prólogo": V-XI). Se trata de 15 folios con una extensión similar al "Proemio al lector" de *La Florida.*

> Paradójicamente, caracteriza sus meses de lucha contra los moriscos de "pocos e inútiles" y su dedicación a las letras como "los más inútiles [servicios]" (*R* 44). No obstante, cuando en la *Relación* el luminar cuzqueño liga los anteriores comentarios a la valoración de la conducta de Garci Pérez de Vargas o del capitán Garcilaso, también encarece sus propias acciones (combatir contra los moriscos rebeldes, redactar sus crónicas) ya que por medio de ellas cumple con emular a sus ancestros en el servicio al rey. Aprovecha esta coyuntura para característicamente subrayar las arbitrariedades de los poderosos: quienes merecen recompensa y reconocimiento "no alcanzan ninguna", mientras otros sin méritos "por el oculto favor de sus estrellas, más que por la liberalidad o prodigalidad del príncipe, las recibe a montones (*R* 45).[7]

No puede mostrar de manera más directa Garcilaso el desánimo que le invade y su desencanto ante una situación que no ha variado desde que a comienzos de 1562 el Consejo de Indias le negara los privilegios a los que se cree merecedor. Los años iban pasando y tampoco su actuación en la guerra de Granada en 1570 le había ayudado; sin duda, ya en 1586 era demasiado tarde y en la dedicatoria al rey (en los *Diálogos*) se mostraba reivindicativo y denunciaba la injusticia que con él se cometía. Diez años más tarde escribe esta *Relación* en la que el contraste entre los méritos aportados y el nulo premio recibido le llevan al desánimo. Tal vez por eso, por su convencimiento de que nada cambiará desde la Corona, decide no editar esa *Relación* y acudir al duque de Braganza, en lo que parece un último intento de conseguir algún reconocimiento.

Después de más de diez años de trabajo *La Florida* ha llegado a su punto final de redacción y todavía tendrá que esperar algunos más para verla impresa. No existen razones para pensar que ese desánimo que en lo personal culmina en su *Relación* de 1596 tenga

7 Las referencias aluden a la edición de Porras Barrenechea (1951).

que ver directamente con lo expuesto en *La Florida*. Sin embargo, el relato de las desgracias de Hernando de Soto, el recuerdo de las expediciones previas fracasadas y el abandono de la "entrada" como resultado final, muestran una concepción de la realidad muy cercana al conocido "desengaño" del Barroco y, desde luego, se podrían trazar equivalencias sobre el destino aciago de dos héroes, Hernando de Soto y su propio padre, ambos merecedores de ser recordados y, sin embargo, condenados al olvido. De hecho, el motivo principal que Garcilaso aduce para escribir sobre esta jornada tiene que ver con su deseo de que se conozca y queden en letra impresa tan sacrificadas acciones, tal como señala en el "Proemio al lector":

> Conversando mucho tiempo y en diversos lugares con un caballero, grande amigo mío, que se halló en esta jornada, y oyéndole muchas y muy grandes hazañas que en ella hicieron así españoles como indios, me pareció cosa indigna y de mucha lástima que obras tan heroicas que en el mundo han pasado quedasen en perpetuo olvido (Garcilaso de la Vega (1988), p. 98).

Debería tomarse al pie de la letra –y no como fórmula retórica– esta declaración de intenciones, ante el riesgo cierto de que el conocimiento de aquellos acontecimientos ya lejanos en el tiempo se perdiese por falta de informantes fiables. Su encuentro con Gonzalo Silvestre le debió parecer providencial y una ocasión única de contribuir como historiador a la memoria del Nuevo Mundo. No menor resultaba, además, su llamada de atención a la Corona para que no abandonase la conquista de unas tierras que hasta el momento en que escribe se habían mostrado tan esquivas. Aunque su historia se limita a la expedición de Hernando de Soto (1539-1543), la conquista de La Florida[8] distaba mucho de estar

8 Bajo esta denominación se entendía un territorio mucho más amplio que el así denominado en la actualidad, que abarcaba amplias zonas del sur de los Estados Unidos.

concluida cuando Garcilaso finaliza su obra[9], por lo que su invocación a la Corona para que no abandone la empresa seguía vigente:

> Para que de hoy más –borrado el mal nombre que aquella tierra tiene de estéril y cenagosa, lo cual es a la costa de la mar– se esfuerce España a la ganar y poblar, aun que sin lo principal, que es el aumento de nuestra Santa Fe Católica, no sea más de para hacer colonias donde envíe a habitar sus hijos, como hacían los antiguos romanos, cuando no cabían en su patria, porque es tierra fértil y abundante de todo lo necesario para la vida humana ("Proemio", p. 99).

No parece que esta doble finalidad responda a la expresión de un tópico, convencionalmente reiterado en los siglos XVI y XVII. Que hubiera interés en conquistar nuevos territorios era algo tan obvio que no hay motivo para cuestionarse esa finalidad. Sin embargo, una concepción más laicista de la vida impulsada por el racionalismo de la Ilustración invita al hombre contemporáneo a dudar de la veracidad de esa motivación religiosa. Aun con la reserva que implica cualquier generalización en este sentido, ha de tenerse en cuenta que la religión marcaba el quehacer diario de cualquier persona en los siglos XVI y XVII y que, por lo tanto, la cristianización de los indígenas era un objetivo no solo de los frailes sino compartido también por los seglares. De hecho, puede llamar la atención que un conquistador como Hernán Cortés, educado en Salamanca, haya dejado en sus *Cartas* testimonios tan precisos de las motivaciones religiosas en sus conquistas, actitud que puede comprobarse es común en el resto de conquistadores. En este sentido, no me parece que haya motivos para dudar

9 Su conocimiento de la situación era escaso ya que, en la breve alusión que hace a las expediciones posteriores a la de Soto, las últimas que menciona son las de Ayllón de 1562 y la inmediatamente posterior de Pedro Menéndez Avilés ("Después acá han ido otros, y entre ellos el adelantado Pedro Meléndez Valdés [*sic*], de los cuales dejo de escribir por no tener entera noticia de sus hechos", cap. IV, p. 113).

del sentimiento religioso que de manera reiterada y enfática mostró siempre Garcilaso.

La Florida y los *Comentarios* constituyen un único proyecto para el Inca en el que intervienen tres factores: el valor de su testimonio y el del resto de fuentes de información que emplea, la grandeza del hecho histórico y la reivindicación personal. Estos aspectos, muy visibles en los *Comentarios*, son igualmente determinantes en *La Florida*[10].

El primero de los tres factores es fundamental en su concepción de la misión del historiador. Siendo la "veracidad" una de las notas distintivas de los cronistas de Indias, el valor del testimonio se convierte en la piedra de toque de su fiabilidad. La insistencia en ese "yo" presencial con el que Bernal Díaz del Castillo da fe de la verdadera historia de la conquista de México, la reitera Garcilaso en los *Comentarios*, escarbando en la memoria de sus veinte primeros años en el Perú, "lo que a mi madre y a sus tíos y parientes ancianos y a toda la demás gente común de la patria les oí y lo que yo de aquellas antigüedades alcancé a ver", dirá en *La Florida* (libro VI, cap. XXI, p. 584). En el caso de *La Florida*, acude a las fuentes de información de las que pudo disponer: el testimonio de Gonzalo Silvestre, soldado de la expedición de Hernando de Soto, y los escritos poco organizados, que en un momento dado consigue, de Carmona y Cotes. En los *Comentarios*, con frecuencia, hará referencia e incluso citará con extensión, las crónicas de Acosta, Zárate o de Cieza de León, que ya habían tratado las cuestiones peruanas. Siguiendo la norma habitual, dejará constancia del carácter histórico de su texto, bien porque el testimonio es personal, bien por

10 Tengamos en cuenta que las dos obras se gestan de manera paralela y que ya se anuncian cuando publica su traducción de León Hebreo. Al finalizar *La Florida* señala, en alusión a la primera parte de los *Comentarios*, "De todo lo cual está ya la mayor parte puesta en el telar" (libro VI, cap. XXI, p. 584), hecho significativo por cuanto esta escritura simultánea no solo afecta a una cuestión temporal, sino que pone en evidencia la utilización de las mismas técnicas narrativas.

la fiabilidad de los testigos o acudiendo al testimonio de otros cronistas, con los que compara sus informaciones. Por eso no resulta extraño su rechazo de los libros de caballerías, porque lo que menos desea un historiador de Indias es que sus crónicas puedan parece "fantásticas", algo que la lejana y exótica tierra de Indias propiciaba[11]. De hecho, Garcilaso señala en el "Proemio al lector" de *La Florida*, después de indicar sus fuentes de información, que "esto baste para que se crea que no escribimos ficciones" (Garcilaso de la Vega (1988), p. 102), pues, siendo la finalidad de su libro concienciar de la necesidad de civilizar dichas tierras, no procedía que se "engañase con fábulas y ficciones a los que en tal empresa quisieren emplear sus haciendas y vidas" (*ibid.*).

Así, pues, no debe olvidarse esa finalidad "histórica" en obras que le exigieron muchos años de trabajo, en las que se otorga un valor principal a la fiabilidad del propio testimonio, hecho fundamental en los *Comentarios*, pero que, igualmente, se pone de manifiesto en la minuciosidad del relato de *La Florida*, pues solo gracias a la dedicación de Garcilaso, a esos veinte años que han transcurrido persiguiendo el testimonio de Gonzalo Silvestre, ha podido salvarse del olvido la gran hazaña de Hernando de Soto. Y esta es, sin duda, una de las motivaciones principales para escribir *La Florida*, lo que podríamos considerar como el segundo factor, la grandeza del hecho histórico, porque aunque para nosotros, con la perspectiva histórica, situemos los descubrimientos de La Florida como acontecimientos menores, para Garcilaso se trataba de una conquista fundamental, a pesar de los intentos fracasados:

11 La apreciación de los cronistas de Indias como escritores que tienden a "fabular" parece tan natural al lector a partir del siglo XIX, como la consideración de que conquistadores y expedicionarios se guiaban por metas míticas. Esa visión errónea quedó plasmada en el conocido libro de Irving Leonard, *Los libros del conquistador*, de manera que parecería que en muchas ocasiones los cronistas de Indias se dejaban llevar de su imaginación, a imitación de las novelas de caballerías.

> pudiera ser que se hubiera dado principio a un imperio que fuera posible competir hoy con la Nueva España y con el Perú, porque la grandeza de la tierra y fertilidad de ella, y en la disposición que tiene para plantar y criar, no es inferior a ninguna de las otras, antes se cree que les hace ventaja, pues en riqueza ya vimos la cantidad increíble de perlas y aljófar que en sola una provincia o en un templo se hallaron, con las martas y otros ricos aforros que pertenecen solamente para reyes y grandes príncipes, sin las demás grandezas que largamente hemos referido (libro VI, cap. XXI, p. 582).

En realidad, no son tantas esas riquezas a las que hace mención, fuera de las encontradas en el templo de Cofachiqui (libro III), pero la imagen final que transmite sí coincide con la perspectiva de un mundo maravilloso que solo espera ser descubierto, tal como desde Colón transmitieron la mayoría de los conquistadores. Hay en Garcilaso un planteamiento utópico, común en sus dos obras, que no nace de una negación de la realidad, sino que se afirma como alternativa a esa realidad. Utópico es Colón, pero lo es negando la realidad cuando no es acorde con sus expectativas; utópico es Pedro Mártir de Anglería, sin que exista contradicción con una realidad muchas veces terrible. En ese mismo sentido es utópico el Inca Garcilaso de la Vega, para quien la utopía existe como parte de la realidad, un mundo que tiende a la perfección, un mundo feliz que se contrapone constantemente a otro mundo infeliz y marcado por la infortuna. Estas ideas, tan visibles en los *Comentarios*, también sirven de fundamento a *La Florida*. Al terminar la obra, el capítulo XIX del libro VI muestra la complacencia del virrey de México al escuchar las aventuras de los recién llegados después de tantos años de penalidades y crece en él el deseo de la conquista de una tierra tan prometedora como se le ha descrito, algo de lo que desistirá ante la dispersión de los supervivientes que no parecen muy dispuestos a repetir una expedición que tan mal ha terminado.

Es en este punto en el que Garcilaso se deja llevar de la obsesión en la que se ha convertido para él la Florida como utopía, pues aunque es muy preciso en el relato de los acontecimientos, sin omitir el cúmulo de desgracias ocurridas, su interpretación de la realidad no parece muy objetiva. Mal casa su afirmación del lamento de los expedicionarios por su decisión de abandonar la jornada después de la muerte de Hernando de Soto –"Cosa que ellos después lloraron todos los días de su vida, como se suele llorar lo que sin prudencia ni consejo se determina y ejecuta" (Segunda parte del libro V, cap. I, p. 486)– con la imposibilidad que el virrey Mendoza encuentra para retener en México a los trescientos supervivientes y organizar una nueva expedición, pues según relata el Inca, la mayoría se fueron al Perú y otros regresaron a España, "eligiendo por mejor venir pobres a ella que no quedar en las Indias por el odio que les habían cobrado" (libro VI, cap. XX, p. 579). Su invocación final al rey para que no abandone la conquista de la Florida se corresponde con la perspectiva utópica de una tierra inmensa, cuyos límites desconoce (en su inicial descripción señala que "Al septentrión, aunque quieren decir que Hernando de Soto entró mil leguas la tierra adentro como adelante tocaremos, no se sabe dónde vaya a parar, si confine con la mar o con otras tierras", libro I, cap. II, p. 107), perspectiva que es indisociable del reconocimiento debido a tantos como han dado su vida por su conquista.

La obra de Garcilaso, lo mismo que ocurrirá en las dos partes de los *Comentarios*, quiere rescatar del olvido los hechos memorables acontecidos, elevando a la categoría de héroes a quienes se han sacrificado sin obtener beneficio. Por una parte, el conjunto de su obra sigue las pautas de la fama renacentista, pero también hay una confluencia con el desengaño del Barroco, aspecto en el que lo autobiográfico es destacable. Siendo *La Florida* una especie de canto épico al modo de *La Araucana* de Ercilla, se desea perpetuar la fama de los héroes, condenados al olvido si no fuera por el esfuerzo de Garcilaso al escribir sus historias.

A diferencia del héroe renacentista, cuyos triunfos cantan poetas e historiadores, estos nuevos héroes son "héroes del fracaso", cuyas desafortunadas vidas le sirven a un autor que escribe en el último tercio del siglo XVI de expresión de un sentimiento barroco de la vida, en buena medida fruto de su propio desengaño. Significativamente, *La Florida* termina con un capítulo (libro VI, cap. XXII) recordatorio de los más de mil cuatrocientos soldados fallecidos en la frustrada conquista del territorio y, también, de las decenas de religiosos asesinados por los indígenas, en su intento cristianizador. Tan trágico telón de fondo podría también interpretarse, al modo renacentista, como la estela que ha de recordar a las generaciones futuras a los héroes, pero el tono fúnebre, tan caro al Barroco, domina la obra, adquiriendo su máxima expresión en el doble entierro del héroe por excelencia, Hernando de Soto, desenterrado de forma oculta ante el temor de que los indios profanen su cadáver y vuelto a sepultar, siempre con sigilo, en las caudalosas aguas del que Garcilaso denomina Río Grande ("Estas fueron las obsequias tristes y lamentables (…) indignas de un varón tan heroico" Primera parte del libro V, cap. VIII, p. 482). El lamento domina el final de la obra, pero, también, resurge el esplendor de la hazaña. Menos de trescientos expedicionarios salvaron su vida en una jornada que había comenzado con unos mil, pero para Garcilaso ese fracaso, que cree se hubiera evitado si Hernando de Soto no hubiera fallecido, no debe empañar la imagen heroica de la expedición:

> Esta tragedia, digna de ser llorada por la pérdida de tantos y tan excesivos trabajos de la nación española sin provecho y aumento de su patria, fue el proceso y fin del descubrimiento de la Florida (…) para ninguna otra conquista de cuantas hasta hoy en el nuevo mundo se han hecho, se ha juntado tan hermosa y lucida banda de gente, ni tan bien armada y arreada, ni tantos caballos como para esta se juntaron. Todo lo cual se consumió y perdió sin fruto alguno (libro VI, cap. XXI, p. 582).

Como en la imagen de un Jano bifronte, Garcilaso nos presenta las dos caras de la conquista: la tragedia de los derrotados y la utopía cierta que se conseguirá con nuevos sacrificios. ¿Hasta qué punto su decisión de escribir tal historia tuvo una motivación personal? No creo que pueda darse una respuesta objetiva, pero tampoco me parece desacertado tener en cuenta sus constantes alusiones autobiográficas en las dedicatorias y prólogos de sus libros. De hecho, en ese mismo capítulo XXI vuelve a insistir en la misma reivindicación mantenida desde su traducción de los *Diálogos*. Incluso esa alusión autobiográfica puede parecer fuera de lugar, lo que le da más intensidad a su queja. Después de insistir en la veracidad de lo relatado, señala:

> Y esto baste para que se dé el crédito que se debe a quien, sin pretensión de interés ni esperanza de gratificación de reyes ni grandes señores ni de otra persona alguna más que el haber dicho la verdad, tomó el trabajo de escribir esta historia vagando de tierra en tierra con falta de salud y sobra de incomodidades solo por dar con ella relación de lo que hay descubierto en aquel gran reino para que se aumente y extienda nuestra santa Fe Católica y la corona de España, que son mi primera y segunda intención (p. 584).

No hay razones para dudar de esas dos motivaciones, pero, además, hay en su discurso esas alusiones de tipo autobiográfico que parecen coincidir con el tono trágico de la historia narrada. No tendría sentido afirmar que Garcilaso escribe *La Florida* como una forma de ejemplificar su propia mala suerte en la desgracia de la expedición de Hernando de Soto, pero sí es viable pensar que se sintió identificado con aquel héroe que, teniendo una gran hacienda y siendo merecedor de tantos honores por su servicio a la Corona, terminó sus días sepultado en el río Misisipi.

La primera parte de los *Comentarios reales*, la más celebrada de las obras del Inca, se publicó en 1609[12]. Sin duda, es su obra más autobiográfica, pues su implicación en el relato es constante, bien como testigo directo o como depositario de las informaciones que sus parientes incas le proporcionan y que suponen la base fundamental de la historia. Sin embargo, ese carácter reivindicativo que aparecía en las dedicatorias y proemios de sus obras anteriores desaparece, como si fuera consciente de la inutilidad de su insistencia y aceptase, con la dignidad del que sabe que no se le reconocerán sus méritos, que nada va a cambiar. La dedicatoria a la princesa doña Catalina de Portugal, duquesa de Braganza, parece formar un díptico con la de *La Florida*, dirigida al hijo de la princesa. Aunque ninguno de los dos llegó a reinar en Portugal, sí lo haría uno de los nietos de Catalina, ratificando que la familia Braganza encarnaba a la familia real portuguesa. Aunque la retórica habitual en este tipo de textos debe hacernos precavidos, sí parece que en la dedicatoria a Teodosio hay una petición concreta de servicio. Ahora, en la dedicatoria a Catalina, los desmedidos elogios finalizan con un ofrecimiento de servicio más retórico que real: "Confieso que mi atrevimiento es grande y el servicio en todo pequeño, si no es en la voluntad; la cual juntamente ofrezco, prontísima para servir, si mereciese servir a Vuestra Alteza" (Garcilaso de la Vega (1976), p. 3).

Tampoco en el "Proemio al lector" hay ninguna reivindicación personal, pero sí algo definitivo que marca el tono de la obra: Garcilaso

12 Hay que tener en cuenta que, debido a la tardanza de cinco años en los tramites editoriales de *La Florida*, envía las dos obras a la vez a Lisboa para su aprobación en el año 1604, obtenida en noviembre de ese año por ambas, aunque en el caso de los *Comentarios*, dificultades de impresión retrasaron su salida otros cinco años (*vid.* Miró Quesada (1976), p. XXIX-XXX).

se erige en comentarista de lo que otros historiadores han escrito sobre los incas, en el sentido de que su testimonio es más fiable, y en su condición de descendiente de los propios incas ("forzado del amor natural de la patria", p. 5). Cuando Garcilaso finaliza esta obra tiene unos sesenta y cinco años y sus reivindicaciones parecen orientarse más a una satisfacción personal de carácter moral que en busca de beneficios materiales o sociales. El Inca Garcilaso dejó un testimonio fundamental de la cultura inca, mucho más detallado que el que otros historiadores ya habían realizado, a los que cita y con los que suele coincidir. Más allá del valor informativo, Garcilaso aportó una interpretación de tono utópico, previsiblemente originada por sus circunstancias personales. La constante necesidad de reafirmar su doble linaje le lleva a mitificar su pasado indígena, convertido en símbolo de su propia situación personal: la memoria de un pasado glorioso, arrasado por una civilización superior, dualidad en la que él se ve sumido como miembro de ambas comunidades. Probablemente, si Garcilaso hubiese obtenido de la Corona española el reconocimiento al que creía tener derecho, su visión sobre los incas hubiera sido diferente, pues se habría sentido integrado en la sociedad española. Al no ser así, se produce en su ánimo una doble orfandad: por una parte, desplazado del Perú, donde no hubiera tenido fácil acomodo (es significativo que en 1563, fracasadas sus gestiones ante la Corona, solicite y obtenga permiso para regresar al Perú, pero que desista de volver), debió ser consciente de su situación de expatriado, tanto en el aspecto físico (la seguridad, cada vez más firme, de que no habría de volver a pisar la tierra donde nació y vivió su juventud), como en el sentido anímico (el lamento ante la desaparición de la cultura inca); por otro lado, sus reivindicaciones ponen de manifiesto que, más allá del acomodaticio bienestar que encontró en su familia paterna, se sintió relegado en la sociedad española.

Lejanos ya en el tiempo sus años peruanos, el recuerdo de su pasado inca se tiñe de nostalgia y su intento de reconstruir la historia

de aquel reino, desde sus orígenes míticos, es una forma de superar su orfandad, garantizando su pertenencia a su noble origen inca, lo que en términos morales, le distingue y le honra frente a los propios miembros de su familia paterna. Su asimilación mestiza ha hecho de Garcilaso una figura representativa de la confluencia de culturas y un ejemplo significativo de la sociedad de su época, pero, más allá de ese mestizaje cultural siempre conflictivo, en él se dan unas circunstancias personales que permean sus textos. No es extraño, pues, que la interpretación del pasado incaico se sitúe en el ámbito de la utopía. En este contexto de afirmación personal no debe dejarse pasar por alto el escudo de armas que diseñó y que estampó en la edición de la primera parte de los *Comentarios*. Se trata de un escudo dividido verticalmente en dos partes: al lado izquierdo figuran las armas de las diversas familias nobiliarias paternas y en el derecho se simboliza su descendencia inca. Resulta claro que Garcilaso quiere mostrar una vez más su orgullo por pertenecer a ambas ramas familiares, pero nos interesa destacar su invención de la parte inca. Ahí aparecen el sol y la luna, en alusión a la religión, y dos serpientes entrelazadas que sostienen un *llautu* del que pende una borla. En la descripción que hace Garcilaso de las insignias reales menciona que "Traían los Incas en la cabeza, por tocado, una trenza que llaman *llautu*" (libro I, cap. XXII, p. 50) y que "De las insignias que el Inca Manco Cápac traía en la cabeza reservó una sola para sí y para los Reyes sus descendientes, la cual era una borla colorada, a manera de rapacejo, que se tendía por la frente de una sien a la otra" (libro I, cap. XXXIII, p. 52). Esa apropiación por parte de Garcilaso no deja de ser llamativa, en atención a su exclusividad real, aunque también pone de manifiesto que, destruido el imperio inca, carecía de representatividad en el plano de la realidad.

Desde que en 1586 tenemos noticia de sus proyectos de escribir *La Florida* y los *Comentarios* su vida intelectual giró en torno a estas

magnas obras sobre las Indias. Fueron treinta años de dedicación, un proyecto vital que cobra todo su sentido desde una perspectiva biográfica. Garcilaso se reivindica en su mestizaje, adoptando un punto de vista racionalista que le permite juzgar la historia que escribe desde la posición de un árbitro imparcial, que no tiene reparos para criticar o alabar en la misma medida a indios y españoles. Su implicación personal en el relato mediante la utilización de una primera persona narrativa nos hace tener siempre presente la figura del historiador que escribe en Montilla o en Córdoba, que corrobora sus fuentes de información, las coteja con lo dicho por otros historiadores y añade, cuando es preciso, su propio testimonio. Esta posición privilegiada, la del erudito que escribe en su edad madura desde su hacienda andaluza, es la que le otorga un singular punto de vista por el que supera su habitual conflicto genealógico. La utopía incaica no nacerá de una reivindicación racial sino fruto de la nostalgia de un tiempo pasado, los años de la infancia y juventud de Garcilaso.

La utopía y el concepto de lo maravilloso

La concepción de las Indias como un espacio "maravilloso" propiciaba el nacimiento de utopías, algo que se hizo evidente desde los primeros exploradores y cronistas: los textos colombinos muestran la ficcionalización de la realidad y Pedro Mártir hace renacer en las Indias la Arcadia de los clásicos. Una serie de objetivos que resultaron míticos –la búsqueda de lugares llenos de riquezas que podemos ejemplarizar en el "Dorado"– se convirtieron en utopías, fruto de la combinación de las informaciones indígenas (leyendas, informaciones falsas o mal interpretadas) y de la identificación, por parte de los expedicionarios, con leyendas europeas asimilables. Junto con estas

utopías que podríamos considerar "civiles", también se desarrollaron las religiosas, desde visiones globales, como la del milenarismo, a intentos particulares: la buena voluntad de los frailes de "enseñar" a los indígenas (una concepción parecida a la que Garcilaso atribuye a los incas) no tuvo, en general, un final feliz –como le ocurrió a fray Bartolomé de las Casas en Guatemala– pero en algunas ocasiones podría considerarse que se logró la meta, tal como sucedió en el siglo XVI con los "hospitales-pueblos" del obispo Quiroga y, de manera extraordinaria, a lo largo del siglo XVII con las misiones jesuíticas en Paraguay. Este ambiente utópico resultaba, pues, propicio para la interpretación del Perú, al que Garcilaso considera "la mejor y más principal parte" (libro I, cap. I, p. 9) del Nuevo Mundo.

Ligados, pues, íntimamente los conceptos de lo maravilloso y lo utópico, podría decirse que Garcilaso no actuó de manera muy diferente en esta cuestión a la habitual en el resto de los cronistas de Indias y, como por otra parte era lo esperable, no dejó pasar la ocasión de referirse a las maravillas derivadas de las costumbres indígenas, a sus leyendas, y a lo más llamativo, sus edificaciones. Las grandes construcciones preincaicas de Tiahuanacu (libro III, cap. I), la descripción del templo del Sol en el Cuzco (libro III, caps. XX-XXIV) o las casas reales descritas en le libro VI (caps. I-IV) son algunos ejemplos de esas riquezas, a veces conseguidas por los españoles, que crearon la imagen mítica de las Indias. Menciona Garcilaso que:

> La mayor parte de estas riquezas hundieron los indios luego que vieron que los españoles deseosos de oro y plata, y de tal manera la escondieron, que nunca más ha aparecido ni se espera que parezca, si no es que se hallen acaso, porque se entiende que los indios que hoy viven no saben los sitios do quedaron aquellos tesoros" (libro VI, cap. II, t. II, p. 11).

No faltan, en este sentido, las críticas de Garcilaso a los españoles, por su incapacidad para apreciar la civilización incaica en su conjunto y por la destrucción de las ciudades incas y de sus edificios mejores. Así, después de mostrar su admiración por los sistemas de riego expandidos por todo el Perú, a través de acequias que atravesaban "sierras altísimas", con canales excavados en las rocas, comenta:

> Los españoles, como extranjeros, no han hecho caso de semejantes grandezas, ni para sustentarlas ni para estimarlas, ni aun para haber hecho mención de ellas en sus historias; antes parece que a sabiendas, o con sobra de descuido, que es lo más cierto, han permitido que se pierdan todas (libro V, cap. XXIV, p. 264).

Esta ausencia de sensibilidad con las culturas indígenas fue común entre los españoles en el siglo XVI, algo bastante contradictorio con esa admiración que con tanta frecuencia mencionan los cronistas. Afortunadamente se salvaron diversos objetos y códices, pero los edificios fueron masivamente destruidos para ser reedificados conforme a los usos españoles. Garcilaso muestra en varias ocasiones su desesperación ante tanta barbarie, como se puede ejemplificar cuando menciona la destrucción del templo que el Inca Viracocha hizo en su propio honor:

> Con ser el templo de tan extraña labor, como se ha dicho, lo han destruido los españoles, como han hecho con otras muchas obras famosas que hallaron en el Perú, debiéndolas sustentar ellos mismos a su costa, para que en siglos venideros vieran las gentes las grandezas con que sus brazos y buena fortuna habían ganado. Me parece que a sabiendas, como envidiosos de sí propios, las han derribado por el suelo, de tal manera que al día de hoy apenas quedan los cimientos de esta obra, ni de otras semejantes que había, cosa que a los discretos ha lastimado mucho. La principal causa que les

> movió a destruir esta obra, y todas las que han derribado, fue decir que no era posible sino que había mucho tesoro debajo de ella. Lo primero que derribaron fue la estatua, porque dijeron que debajo de sus pies había mucho oro enterrado. El templo fueron cavando a tiento, ya aquí, ya allí, hasta los cimientos; y de esta manera lo han derribado todo. La estatua de piedra vivía pocos años ha, aunque toda desfigurada, a poder de pedradas que le tiraban (libro V, cap. XXI, p. 260).

Si aún hoy día, en nuestra cultura occidental, no es fácil la concienciación por el respeto al patrimonio cultural, no deja de ser llamativa la posición científica representada por autores que, como Garcilaso en el ámbito peruano o fray Bernardino de Sahagún en el mexicano, desarrollaron una labor fundamental en el rescate de las culturas precolombinas. No solo se refiere Garcilaso a la gravedad de la destrucción material, sino a la errónea interpretación de su cultura, por la mala traducción que los españoles hacían de las palabras de los indios. Tan importante le resultaba esta cuestión que, antes del comienzo del primer libro de los *Comentarios*, escribió unas "Advertencias acerca de la lengua general de los indios del Perú", mostrándose puntilloso en estas cuestiones lingüísticas a lo largo de toda la obra, de manera que su autoridad como hablante le permite la interpretación correcta de los nombres indígenas, "porque los españoles corrompen todos los más que toman en la boca" (libro II, cap. V, p. 71), sin que falten las burlas e, incluso, un toque de soberbia, como cuando relata "lo que me pasó con un religioso dominico que en el Perú había sido cuatro años catedrático de la lengua general de aquel Imperio" (libro II, cap. V, p. 70), al que visitaba frecuentemente y al que muestra la distinta significación de la palabra "pacha" según el tipo de pronunciación, de lo que deduce: "En lo que se ha dicho se ve largamente cuánto ignoran

los españoles los secretos de aquella lengua, pues este religioso, con haber sido maestro de ella, no los sabía, por do vienen a escribir muchos yerros, interpretándola mal" (p. 71).

La historia de las Indias que se escribió en el siglo XVI e, incluso, en el XVII, viene, pues, determinada por los conceptos de "lo maravilloso" o "lo admirable", lo que marca una tendencia claramente utópica. Es una mirada ajena, porque para tener la conciencia de que algo es maravilloso es necesaria la distancia. Ni siquiera en nuestros días ha desaparecido esa perspectiva de una América utópica que en el siglo XX los propios pensadores americanos diseñaron, como Rodó o Vasconcelos, y que fue objeto de deseo para la Europa decadente de Spengler. Garcilaso escribe desde la distancia, no solo temporal y espacial, también desde la distancia cultural que le hace observar esa realidad inca como ajena. Escribe así desde la conciencia histórica, no desde la fantasía utópica irreal en la que creyeron Antonin Artaud o André Breton en sus viajes a México en los años treinta del siglo XX, en busca del mito primitivo de esos indios, habitantes de una "tierra roja". Es cierto que las limitaciones a las que se enfrenta Garcilaso desde el plano histórico son insalvables, puesto que carece de informaciones contrastivas al escribir sobre el pasado legendario de los reyes incas, fundamento de su utopía. Digamos que Garcilaso tiende, en correspondencia con el pensamiento de la época, a interpretar de forma utópica relatos que no son incongruentes con el pensamiento racional y que tienen como escenario esos lugares propicios para el encuentro con las maravillas, tal como se consideraban las Indias. Lo que se trata es de salvar del olvido una civilización condenada a desaparecer y que, en sí misma, ofrece grandes maravillas. Más allá de sus sentimientos personales como miembro de la comunidad incaica, Garcilaso recupera ese pasado como si fuera un descubrimiento arqueológico, desde la óptica de una cultura ajena.

La utopía en su contextualización histórica

Una de las características de las utopías es su proyección hacia el futuro, puesto que pocas veces se convierten en realidad, como ocurrió con las conquistas de México y Perú. Es la posición adoptada por Garcilaso en *La Florida*, al elaborar una utopía que debe realizarse gracias a una conquista futura del territorio. Sin embargo, en su rememoración del imperio incaico en los *Comentarios* ya no existe esa urgencia del proyecto realizable, porque el mundo utópico que recrea ha desaparecido. La diferencia con las utopías proyectadas hacia el futuro es que, en este caso, no todo va a resultar maravilloso, porque al tratarse de acontecimientos históricos (a pesar de la dificultad de relatar un periodo dilatado del que se carece de fuentes escritas) la realidad impone sus límites a la fantasía. En este punto se podrá observar la objetividad del relato de Garcilaso que tenderá, sin embargo, a ofrecer una visión utópica en su interpretación de los hechos. Su concepción del imperio inca, muy cercana a la imagen utópica del mundo ordenado y justo de Mártir de Anglería, quedará contextualizada en el proceso histórico, de manera que se podrá considerar como modelo en ciertos aspectos (el elemento utópico), pero no ocultará sus defectos. Aunque su origen indio, los lazos familiares, sus experiencias en el Perú y el hecho de que su principal informante sea uno de sus tíos incas tiñe su relato de una indudable nostalgia, no es un elemento que interfiera en la objetividad de lo narrado. El distanciamiento intelectual y la cercanía sentimental, lejos de ser incompatibles, se convierten en los ejes armonizadores de un relato en el que el retrato de un mundo utópico admite, con naturalidad, la existencia de carencias culturales. Esta posición realista es común entre los cronistas de Indias, solo desmentida por casos extremos como son los planteamientos utópicos de Colón o de Pedro Fernández de Quirós. Y debe ser tenida en cuenta, porque la mirada que desde el siglo XX se ha proyectado sobre las crónicas de Indias prima la fabulación sobre lo

real. En *Los pasos perdidos* el narrador protagonista encuentra su utopía en una remota comunidad perdida en la selva, lo que le lleva recordar el *Popol Vuh* y al Inca Garcilaso. La utópica visión carpentierana de "lo real maravilloso" al situar a Garcilaso en el nivel del mito resulta errónea, porque no tiene presente su distanciamiento racionalista, elemento que no anula el planteamiento utópico, aunque sí proporciona un acercamiento diferente al del mito.

Ante la amenaza cierta de la desaparición de la cultura incaica, Garcilaso sabe que su permanencia en la memoria colectiva dependerá de la fijación escrita que, en un determinado momento, se haga. Esa es la misión salvadora que se atribuye, consciente de ser el iniciador de una transmisión escrita capaz de revelar el esplendor del imperio incaico, recuperando su cultura y reconstruyendo su historia, sin que la admiración que deriva en interpretación utópica excluya el filtro racionalista sobre las fuentes legendarias. Garcilaso prefiere el dominio de la razón, algo que se había podido comprobar en la irrelevancia con la que en *La Florida* trata asuntos tan míticos como la fuente de la juventud ("los indios fabulosamente decían había una fuente que remozaba a los viejos", libro I, cap. II, p. 108) o la mención a provincias como "las Siete Ciudades" o "Chicoria" y el "río Jordán". La posición racionalista de Garcilaso aparece de forma continua en sus *Comentarios* y, de manera muy precisa, en los capítulos iniciales. Así, al tratar del origen de los Incas titula el capítulo (libro I, XVIII) "De fábulas historiales" y relata varias versiones indígenas que considera, como era natural, de "sueños o fábulas mal ordenadas" (p. 42). No podía esperarse otra actitud ante leyendas que trataban del origen del hombre, no solo porque el tema no admitía distinciones respecto a lo transmitido por las Sagradas Escrituras, sino por su evidente carácter legendario, lo que le lleva a Garcilaso a comparar dichas leyendas con las de la Antigüedad clásica, "pues los de la gentilidad del mundo viejo, con tener letras y ser tan curiosos en ellas, inventaron fábulas tan dignas de

risa y más que estas otras" (p. 43), e, incluso, a mostrar las semejanzas que el relato del diluvio indígena guarda con el bíblico, aunque señala que "Yo no me entremeto en cosas tan hondas; digo llanamente las fábulas historiales que en mi niñez oí a los míos; tómelas cada uno como quisiere y déles la alegoría que más le cuadre" (p. 44). La actitud racionalista de Garcilaso queda bien expresada en el capítulo siguiente (el XIX), declaración de intenciones que titula "Protestación del autor sobre la historia", en donde reitera y se explaya en los sólidos criterios con los que escribe su obra, fundamentados en una revisión de lo ya dicho por los historiadores españoles (de ahí, el título de *Comentarios*), de modo que se cotejan las diversas crónicas que habían tratado sobre el Perú para ratificar sus informaciones, corregirlas o ampliarlas:

> se me permitirá decir lo que conviene para la mejor noticia que se pueda dar (…) que yo protesto decir llanamente la relación que mamé en la leche y la que después acá he habido, pedida a los propios míos, y prometo que la afición de ellos no sea parte para dejar de decir la verdad del hecho, sin quitar de lo malo ni añadir de lo bueno que tuvieron, que bien sé que la gentilidad es un mar de errores, y no escribiré novedades que no se hayan oído, sino las mismas cosas que los historiadores españoles han escrito (…). Solo serviré de comento para declarar y ampliar muchas cosas que ellos asomaron a decir y las dejaron imperfectas por haberles faltado relación entera. Otras muchas se añadirán que faltan en sus historias y pasaron en hecho de verdad, y algunas se quitarán que sobran, por falsa relación que tuvieron (p. 46).

En numerosas ocasiones reitera Garcilaso semejantes razones, de manera que quede patente su objetividad. Se sitúa así como el historiador que dice la verdad, que posee una información más precisa que la de los otros cronistas (su propia experiencia, la información de sus parientes y la de sus condiscípulos –"sabiendo que un indio, hijo de su tierra, quería escribir los sucesos de ella, sacaron de sus archivos

las relaciones que tenían de sus historias y me las enviaron", p. 45–) y adopta un punto de vista que resultará fundamental en su relato, el del mestizo culto que reflexiona sobre la cultura indígena sintiéndose afectivamente ligado a ella, pero distanciado intelectualmente, ya que se siente miembro de una cultura superior, a la vez que denuncia los errores de los historiadores españoles. Esta dualidad identitaria de Garcilaso, conflictiva en lo personal y objeto de una constante reivindicación, no parece que le plantease dudas a nivel intelectual; más bien, fluye armoniosamente para construir una utopía basada en lo afectivo. En parte es un proceso de naturaleza melancólica, el recuerdo de una juventud lejana y de unas tierras perdidas; pero, sobre todo, es el hecho extraordinario de que su origen noble inca le ha permitido ser depositario de un tesoro, de una cultura arrasada, cuya memoria le ha sido confiada.

Su utopía se basa en el poder civilizador, aspecto central en las utopías de Moro y Campanella, y no en el concepto del "buen salvaje", primordial en Mártir de Anglería y que, difundido por el pensamiento de la Ilustración, dejaría su huella en la narrativa indigenista de principios del siglo XX y en manifestaciones literarias posteriores como el "realismo mágico". En lo que sí coincide Garcilaso con Mártir de Anglería es en la imagen del indio salvaje, convertido en antagonista del inca civilizador. Su utopía inca se construye sobre ese concepto de civilización, un modelo en el que él se siente integrado como miembro cualificado de los incas. Desde su status de "indio inca" manifiesta una animadversión acentuada hacia los "indios salvajes", aspecto sobre el que no pierde ocasión de ponerlo en evidencia:

> Y de estos hay todavía algunos (…) que no conquistaron los Reyes Incas, los cuales se están hoy en aquella rusticidad antigua (…) que como jamás tuvieron doctrina son irracionales, y apenas tienen lengua para entenderse unos con otros dentro de su misma nación, y así viven como animales de diferentes especies (libro I, cap. XII, p. 31).

Los capítulos iniciales, en los que escribe sobre el primer inca, el legendario Manco Cápac, resumen las enseñanzas que hicieron posible el desarrollo de un imperio y su magnífica organización. Manco Cápac es el fundador de la dinastía inca que, con carácter mesiánico, inicia la civilización de los indios y organiza un estado dotándolo de leyes e instituciones. Sus enseñanzas, que abarcan desde las cuestiones más prácticas, como las referentes a la agricultura y la ganadería, hasta las de índole moral, son aceptadas por los indios de buen grado, dado que no se imponen con violencia, sino en un ambiente de paz y armonía. Este trato que, a modo de testamento, les encomienda a sus hijos, "que redujesen los indios por amor, atrayéndolos con beneficios y no por fuerza, que los forzados nunca les serán buenos vasallos" (libro I, cap. XXV, p. 55), se convertirá en el modelo reiterado por los reyes incas a lo largo de la historia. Achacar a Garcilaso la invención de una utopía incaica no tiene demasiado sentido si el término de la confrontación es el rigor histórico. Solo en tiempos recientes, al cotejar una documentación a la que Garcilaso no tuvo acceso y con una perspectiva sobre los acontecimientos históricos muy diferente a la suya, es posible contextualizar los grandes logros de la civilización inca en una realidad histórica no idealizada.

La doble misión de Garcilaso, la recuperación de la memoria histórica de los incas y la corrección de los errores que otros cronistas de Indias habían cometido al escribir sobre ellos, estaba condicionada por su función de transmisor: él relata lo que sus parientes y condiscípulos le han contado. El aviso constante del carácter fabuloso de muchas de estas informaciones se suele acompañar de una interpretación racionalista que no invalida, sin embargo, el simbolismo utópico del hecho narrado. Habitualmente nos encontraremos, pues, ante tres fases que, tomando como ejemplo el caso antes mencionado de Manco Cápac, evolucionarían de la siguiente manera: *narración del hecho legendario* (la creencia de los indios de que es el hijo del dios Sol y las enseñanzas

que se le atribuyen); *crítica racionalista* de Garcilaso, centrada siempre en la ignorancia de los indios ("Los indios, con la simplicidad que entonces y siempre tuvieron hasta nuestros tiempos, creyeron todo lo que el Inca les dijo" (libro I, cap. XXI, p. 49), a la vez que elabora hipótesis que justifiquen el mito ("Manco Cápac… debió ser algún indio de buen entendimiento, prudencia y consejo y que alcanzó bien la mucha simplicidad de aquellas naciones y vio la necesidad que tenían de doctrina y enseñanza para la vida natural, y con astucia y sagacidad, para ser estimado, fingió aquella fábula, diciendo que él y su mujer eran hijos del Sol" (cap. XXV, p. 56)); por último, y como consecuencia no del hecho legendario, sino del buen criterio de ese hipotético indio, surge la *interpretación utópica* del imperio inca, fase en la que solo se mencionan las virtudes alcanzadas, sin que se señalen aspectos negativos. La utopía queda definida por el pasado legendario de esos reyes, capaces de extender su imperio por la propia bondad de sus actos y de sus enseñanzas, siempre magnánimos en el perdón cuando, en contadas ocasiones se ven obligados a utilizar la fuerza de las armas. La recreación de esos periodos históricos lejanos, fijados en la memoria de sus parientes incas, resulta compatible con el mito porque no hay forma de contrastar la verdad del relato.

No creo que pueda determinarse hasta qué punto la utopía incaica de Garcilaso es consecuencia de su interés personal en destacar su ascendencia indígena, de un sentimiento identitario o, simplemente, de la admiración con la que un investigador histórico descubre el tesoro de una civilización antigua. Con frecuencia alude Garcilaso a su cualidad de "indio", algo que ha de considerarse más un recurso retórico que una referencia real, pues lo que sí resulta muy claro es su identificación con los incas y su reivindicación de un status nobiliario indígena. En todo caso, al margen de la implicación personal, Garcilaso habla de los incas como podría haberlo hecho de los romanos o de los griegos, como una civilización del pasado, a pesar de la inmediatez de su ocaso.

Este distanciamiento resulta necesario para crear su utopía, porque no resultaba posible establecer una comparación cultural inca-española en su coincidencia cronológica, pero sí era posible establecer esa comparación con las culturas antiguas, la romana y la griega, culturas de gran prestigio y con las que la incaica sí podía competir. Descartada la comparación con la cultura española, Garcilaso muestra las cualidades de la civilización incaica frente a las culturas antiguas europeas, en especial con la romana, encontrando similitudes e, incluso, aspectos de superioridad. El resultado es una imagen idealizada que no queda cuestionada por sus carencias. Porque hay que tener en cuenta que una de las características del relato de Garcilaso es no ocultar los defectos que él encuentra en la civilización inca[13], lo que redunda en una apreciación de objetividad. La principal carencia, señala Garcilaso, sería la de no tener escritura, lo que no permitió fijar la transmisión de conocimientos de manera eficaz. Así, si bien destaca los que tuvieron en geometría, geografía, aritmética y música (libro II, cap. XXVI), manifiesta su ignorancia o escaso conocimiento en el resto de las ciencias ("Y pues en cosa de tanta importancia como la salud estudiaron y supieron tan poco, de creer es que en cosas que les iban menos, como Filosofía natural y la Astrología, supieron menos, y mucho menos de la Teología, porque no supieron levantar el entendimiento a cosas invisibles", cap. XXV, p. 110). Si dispusiésemos en una balanza los aspectos positivos y negativos que Garcilaso atribuye a la civilización inca veríamos que existe un cierto equilibrio y, de hecho, en el transcurso de su historia las alabanzas y las críticas se van alternando, como si hubiera un orden prefijado. Si el tono laudatorio es el que determina la concepción utópica, al señalar las carencias y errores de los incas

13 Aunque, cuando trata de los monarcas incas, no ofrece ningún aspecto negativo, lo que podría interpretarse como fidelidad al relato que le han hecho sus parientes incas, para quienes la historia tiene un sentido ejemplarizante.

parecería dudoso que fuese adecuado hablar de utopía. Hay que tener en cuenta que Garcilaso escribe una obra histórica, es decir, busca la objetividad, y que esto no impide que la interpretación global que da a la civilización inca sea utópica. A diferencia de las utopías puras, surgidas de la imaginación, el relato histórico no admite la presencia de un mundo idealizado en todos sus términos. Tomás Moro puede diseñar un mundo perfecto, de la misma manera que la narrativa idealista del siglo XVI podía sustituir la realidad por selvas pastoriles en las que habitaban ninfas y pastores. Ningún cronista de Indias se permitió caer en la inverosimilitud, aun cuando su interpretación de esa realidad se inclinase a la utopía.

El final de la utopía: la continuidad de las dos partes de los "Comentarios"

Ya no vería publicada Garcilaso la segunda parte de sus *Comentarios reales*, editados algunos ejemplares a finales de 1616 y el resto en 1617 (Chang-Rodríguez (2006), p. 55). El hecho de que se publicasen con el título de *Historia general del Perú* supone un desgajamiento de una obra que había sido concebida por Garcilaso como unitaria. No es solo la unión que entre ambas partes menciona Garcilaso, aludiendo a la continuación de la historia en el último capítulo de la primera parte de los *Comentarios*, donde se menciona un "décimo libro", sino que la estructura de las dos partes es única. Es cierto que en esta segunda parte se relatan los acontecimientos históricos que tienen lugar en Perú desde la llegada de los españoles, pero eso no supone que no se continúe la historia de los reyes incas. De esta manera, Garcilaso traza la historia completa del imperio inca: en la primera parte de los *Comentarios* tratará de su pasado legendario hasta concluir en la llegada de Atahualpa

al trono. La segunda parte se inicia con la llegada de los españoles al Perú y, a partir de ahí, se relatarán los acontecimientos relativos a Atahualpa, las luchas con Manco Inca, las guerras civiles de los españoles (que ocupan la mayor parte del texto) para finalizar con la rebelión y muerte del último rey inca, Tupac Amaru[14]. La obra de Garcilaso se abre, pues, en distintas perspectivas marcadas por su proyección personal en el relato: si en la primera parte lo dominante es la elaboración de la utopía incaica y, en la segunda, el ensalzamiento de los españoles, no es menor su intento de trazar la historia completa del imperio inca como un proceso de esplendor y decadencia, cuya línea divisoria queda trazada con la llegada de los españoles.

La continuidad entre las dos partes de los *Comentarios* resulta evidente y fue puesta de manifiesto por Garcilaso, aunque el editor de la segunda parte prefirió presentarla como una obra autónoma, centrada, como se indica en el título completo que figura en la portada de la edición, en el descubrimiento del Perú por los españoles y sus guerras civiles. Esta unidad es fundamental para comprender la concepción global de la obra y entender que la visión utópica incaica de Garcilaso es una recreación intelectual realizada a partir de la constatación de la desaparición catastrófica de la civilización inca. Ese sentido de unidad, al que Garcilaso alude en los preliminares de la segunda parte de los *Comentarios*, queda confirmado de manera explícita en el último capítulo, en el que hace un resumen de las intenciones escriturales de las dos partes. Así, vuelve a insistir en el objetivo de la primera parte, la historia de los Incas, "noticia de sus conquistas y generosidades (…) con que se cumplió la obligación que a la patria y a los parientes

14 Lo que nos lleva a 1572; y habría que añadir que trata en el penúltimo capítulo, el XX, del regreso del virrey Francisco de Toledo a España y de su muerte, ocurrida en 1582, mencionando también el nombramiento como gobernador de Martín García de Loyola, algo que ocurrió en 1592, y última referencia histórica que menciona.

maternos se les debía" (libro VIII, cap. XXI, p. 254)[15], y, en cuanto a la segunda parte, "las hazañas y valentías que los bravos y valerosos españoles hicieron en ganar aquel riquísimo imperio, con que asimismo he cumplido (aunque no por entero) con la obligación paterna que a mi padre y a sus ilustres y generosos compañeros debo" (*ibid.*). Siendo cierta esa implicación personal, asociada frecuentemente a la reivindicación, no es, sin embargo, el elemento fundamental en la estructura de la obra, como tampoco esa división que parece tajante entre el elogio a los incas y el elogio a los españoles (que, de ser así, habría dado la razón al editor de la segunda parte en desgajar la obra en dos partes). De hecho, es el propio Garcilaso el que precisa el sentido de conjunto de la obra cuando dice que:

> me apareció dar fin y término a esta obra y trabajo, como lo hago, con el término y sucesión de los mismos reyes Incas, que hasta el desdichado Huascar Inca fueron trece los que desde su principio poseyeron aquel imperio hasta la ida de los españoles. Y los otros cinco que después sucedieron, que fueron Manco Inca y sus dos hijos, don Diego y don Felipe, y sus dos nietos, los cuales no poseyeron nada de aquel reino más de tener derecho a él. De manera que por todos fueron diez y ocho los sucesores por línea recta de varón del primer Inca Manco Cápac hasta el último de los niños, que no supe como le llamaron. Al Inca Atahualpa no le cuentan los indios entre sus reyes porque dicen que fue *auca* (*ibid.*).

En efecto, en la segunda parte se continuaba la historia de los reyes incas hasta llegar al intento de Tupac Amaru por erigirse en Inca y la desaparición del imperio con su derrota y decapitación. De manera paralela, también la primera parte de los *Comentarios* terminaba

15 La segunda parte de los *Comentarios* se cita por la edición: Garcilaso de la Vega (1996).

con un desastre para los incas que hacía presagiar la desaparición de su imperio. Atahualpa, al que Garcilaso consideraba un bastardo sin derecho al trono –"un *auca* (que es tirano traidor)" (primera parte, libro IX, cap. XXXIX, Garcilaso de la Vega (1976), vol. II, p. 280)–, se afianza en el poder después de masacrar a centenares de miembros de la realeza inca. Su propia familia sufre las consecuencias y termina diezmada. Los presagios funestos de Huayna Cápac al tener noticia de la llegada de los españoles a sus tierras empiezan a cumplirse con la pérdida del trono de Huascar, el legítimo heredero, a manos de su medio hermano, Atahualpa, el usurpador. Hay, pues, una especie de justicia divina cuando los españoles dan muerte a Atahualpa, culpable en realidad del desmoronamiento del imperio inca. Sin restarle importancia a los méritos militares y al valor de los españoles, la segunda parte sigue relatando la inevitable pérdida del imperio inca hasta la muerte del último Inca. La unidad de la obra se afianza aún más comparando los dos capítulos finales de cada parte, que aluden a un tema que parece anecdótico, pero que está lleno de significación, tal como detallo a continuación.

El capítulo XL del libro noveno, con el que finaliza la primera parte, se titula "La descendencia que ha quedado de la sangre real de los incas" y es un añadido que Garcilaso realiza en relación al capítulo anterior, con el que había dado por finalizada esa primera parte, y que aludía al asesinato de las familias reales incas por parte de Atahualpa. El motivo de la escritura de este capítulo es la carta que los descendientes incas le han escrito a Garcilaso solicitando su intervención ante la Corona. La inclusión de este asunto personal resulta conveniente, puesto que en dicha carta se detallan con precisión las distintas familias de la realeza inca y el número de descendientes que en ese momento solicitan el amparo real (Garcilaso precisa que son quinientos sesenta y siete), lo que le lleva a comentar: "De los pocos Incas de la sangre real que sobraron de las crueldades y tiranía de Atahualpa y

de otras que después acá ha habido, hay sucesión, más de la que yo pensaba" (Garcilaso de la Vega (1976), vol. II, p. 281). La carta que menciona Garcilaso se trata de un "poder", en términos jurídicos, dirigido también a otras dos personas que estaban en España[16], escrita "al fin del año de seiscientos y tres" (*ibid.*), "pidiéndonos que en nombre de todos ellos suplicásemos a Su Majestad se sirviese de mandarlos eximir de los tributos que pagan y otras vejaciones que como los demás indios comunes padecen" (*ibid.*). Del propio texto de Garcilaso se deduce que el principal destinatario de la carta era él ("Todo este recaudo vino dirigido a mí, y yo lo envié a don Melchor Carlos Inca y a don Alonso de Mesa, que residen en la corte de Valladolid" (pp. 281-282), aunque se excusa diciendo que "yo, por estas ocupaciones, no pude solicitar esta causa, que holgara emplear la vida en ella, pues no se podía emplear mejor" (p. 282). La mala experiencia de Garcilaso en sus peticiones a la Corte no le hacía el candidato ideal para tal misiva que, además, le hubiera contrariado notablemente en el caso de haber obtenido éxito, porque se hubiera sentido aún más desairado en la comparación del trato que recibían aquellos descendientes incas y lo que a él le había ocurrido. Como en otras ocasiones se entremezcla en el relato la reivindicación personal, pues, si tenía todo su sentido terminar el libro con la noticia detallada de los supervivientes de las once familias reales incas, la inclusión de un tema personal resultaba ajena al orden de la historia. Es indudable que el final de la primera parte de los *Comentarios* solo puede entenderse en clave personal:

> Resta decir de don Melchor Carlos Inca, nieto de Paullu y bisnieto de Huaina Cápac, de quien dijimos que vino a España el año de seiscientos y dos a recibir mercedes. Es así que al principio de este año de seiscientos y cuatro salió la consulta de su negocio, de que se le hacía

16 Aurelio Miró Quesada anota que Garcilaso oculta intencionadamente a un cuarto destinatario, pariente suyo (Garcilaso de la Vega (1976), vol. II, p. 281).

> merced de siete mil y quinientos ducados de renta perpetuos (…) y que se le daría ayuda de costa para traer a su mujer y casa a España, y un hábito de Santiago y esperanzas de plaza en asiento en la casa real (…). Todo esto me escribieron de Valladolid que había salido de la consulta; no sé que hasta ahora (que es fin de marzo)[17] se haya efectuado nada para poderlo escribir aquí" (p. 283).

Resulta claro que los favores concedidos a don Melchor le hacen revivir su antigua herida del disfavor real, máxime cuando él se considera con tantos méritos, herida que se hubiera agrandado si los descendientes incas hubieran obtenido beneficios, pues, como antes había escrito, refiriéndose a sus penalidades: "Escriben con gran confianza (y así lo creemos todos) que, sabiéndolas Su Majestad Católica, las mandará remediar y les hará otras muchas mercedes, porque son descendientes de los incas" (p. 282), palabras que reflejaban la raíz de su propia reivindicación, el ser descendiente de los incas, pero que no ocultan la ironía del mal trato sufrido en su propia persona.

Lo más curioso de esta historia es que Garcilaso la retoma en el último capítulo de la segunda parte de los *Comentarios* (libro VIII, cap. XXI), de manera que ambas partes finalizan con la misma anécdota y, lo que es importante, hablando del final de las dinastías reales de los incas. La versión de Garcilaso no es muy favorable para don Melchor Carlos, personaje disoluto que vivió opulentamente gracias a los favores reales. Vuelve Garcilaso a resumir el asunto de la carta de los pretendientes incas y señala:

> Mas el don Melchor, teniendo sus pretensiones por la misma vía, razón y derecho que aquellos Incas, no quiso presentar los papeles por no confesar que había tantos de aquella sangre real, por parecerle que si lo hacía le quitarían mucha parte de las mercedes que pretendía y esperaba

17 Estas precisiones permiten conocer la fecha en la que termina la obra, en 1604.

> recibir, y así no quiso hablar a favor de sus parientes y él acabó como se ha dicho, sin provecho suyo y ajeno. Parecióme dar cuenta de este hecho para mi descargo, porque los parientes allá donde están sepan lo que pasa y no se me atribuya a descuido o malicia no haber yo hecho lo que ellos me mandaron y pidieron. Que yo holgara haber empleado la vida en servicio de los que tan bien la merecen; pero no me ha sido posible por estar ocupado en escribir esta historia, que espero no haber servido menos en ella a los españoles que ganaron aquel imperio que a los Incas que lo poseyeron (Garcilaso de la Vega (1996), p. 255).

Es difícil no considerar esta hostilidad de Garcilaso hacia Melchor Carlos fuera del contexto de su perenne sentimiento de agraviado. Las mercedes recibidas por Melchor resultaban naturales si tenemos en cuenta que era uno de los legítimos herederos del último rey inca. Incluso, las peticiones de los parientes de los reyes incas tenían su sentido en cuanto a ser descendientes de los reyes por vía masculina, única que los legitimaba, aspecto mencionado por Garcilaso en varias ocasiones. Es decir, las reclamaciones de Garcilaso tenían mucho menor peso, pues su descendencia inca le venía por vía materna. Bien es cierto que las reclamaciones de Garcilaso tenían como base los méritos paternos y el antiguo origen nobiliario de su familia, que tantos servicios había hecho a la Corona, de manera que su constante invocación a su origen inca no dejaba de ser un mérito muy secundario, desde una perspectiva práctica.

Garcilaso, desengañado, reivindica su identidad mestiza

No debe obviarse ese final anecdótico de las dos partes de los *Comentarios* que, aunque poco justificable desde la perspectiva de una estructura narrativa armónica, remite, una vez más, al campo de lo personal. No se trata solo de la habitual referencia autobiográfica que

ratifica el valor testimonial de la historia narrada; más bien, tiene el sentido de una confesión personal, una intromisión del "yo" autoral que quiere hacer partícipe al lector del desengaño recibido en 1562 cuando el Consejo de Indias rechazó las que Garcilaso consideraba legítimas reclamaciones. Porque aunque no hace ninguna referencia a este asunto, tanto la carta de los descendientes incas, como su diatriba contra Melchor Carlos, solo tienen sentido en ese contexto personal. Este final paralelo de ambas partes de los *Comentarios* queda iluminado para el lector al comprobar cómo Garcilaso, una vez más, se inmiscuye en la historia que está relatando sobre las guerras civiles del Perú en la segunda parte de los *Comentarios*. Yendo a lo personal, relata sus peticiones ante la Corona del año 1562, confiado en su éxito, pero todo se frustra cuando Lope García de Castro, que presidía el tribunal, denuncia la actuación de su padre en la batalla de Huarina. De manera extensa había escrito Garcilaso sobre aquel episodio en el capítulo XXIII del libro V, señalando que su padre había hecho "información con fiscal criado y presentó veinte y dos testigos" (p. 238), sin que aquello sirviese de nada ante el peso de la acusación transmitida por varios cronistas. De hecho, este es el argumento de García de Castro: "Tiénenlo escrito los historiadores ¿y queréislo vos negar? (p. 239). De poco le sirvieron a Garcilaso sus explicaciones, "yo repliqué que había sido testimonio falso que le habían levantado" (*ibid.*), ante el peso de la palabra escrita en aquellas crónicas. Solo al convertirse en historiador Garcilaso puede entrar en tan desigual batalla. Consciente de la importancia de la escritura en la transmisión de los conocimientos, sus *Comentarios* le permiten rectificar lo escrito por otros historiadores, puesto que él entiende que la información que posee es la correcta. Más aún en el caso de su padre, atribuyendo lo que dicen los cronistas, no a malas intenciones, sino, simplemente, a los errores de las fuentes de información: "no sin causa escribieron los historiadores lo que dicen, y yo escribo lo que fue, no por abonar a mi padre,

ni por esperar mercedes, ni con pretensión de pedirlas, sino por decir verdad de lo que pasó" (*ibid.*), palabras reiterativas que, poco antes, ya había expuesto: "Todo esto dicen aquellos autores de mi padre. Yo he escrito de aquella batalla lo que realmente pasó" (p. 238). Podemos imaginarnos a un anciano Garcilaso, que no tiene dudas sobre aquel episodio al que atribuye su mala suerte, recordando aquel momento en que García de Castro acaba con sus esperanzas:

> porque de este delito que aplican a Garcilaso, mi señor, yo tengo la penitencia sin haber precedido la culpa; porque pidiendo yo mercedes a Su Majestad por los servicios de mi padre y por la restitución patrimonial de mi madre (…) y viéndose en el consejo real de las Indias las probanzas que de lo uno y de lo otro presenté, hallándose convencidos aquellos señores con mis probanzas (p. 239).

Y es entonces, como antes vimos, cuando García de Castro interviene y todas las esperanzas de Garcilaso se derrumban. El recuerdo de aquel día tan lejano permanece vívido en su memoria y se desliza en una escritura en la que, abandonando el relato histórico, confiesa sus íntimos sentimientos y quiere dejar un último testimonio de la eterna reivindicación de ese "hombre desengañado", tal como se califica a sí mismo: "Perdónenseme estas impertinencias, que las he dicho por queja y agravio que mi mala fortuna en este particular me ha hecho y quien ha escrito vidas de tantos, no es mucho que diga algo de la suya" (p. 240). Y volverá a insistir en que "Yo me satisfago con haber dicho verdad" (*ibid.*), y, una vez más, recordará –da la impresión que se trata de una reflexión personal, más que un texto destinado a los lectores– sus méritos perdidos en el disfavor real y su decepción:

> he servido a la real majestad con cuatro conductas de capitán, las dos del rey Felipe II, de gloriosa memoria, y las otras dos del serenísimo

> príncipe don Juan de Austria, su hermano[18], que es en gloria, que me hicieron merced de ellas mejorándome la una de la otra, como a porfía el uno del otro, no por hazañas que en su servicio hice, sino porque el príncipe reconoció en mí un ánimo y prontitud de darle contento con mi servir, de que dio cuenta a su hermano. Y con todo esto pudieron los disfavores pasados tanto, que no osé resucitar las pretensiones y esperanzas antiguas ni las modernas. También lo causó escapar yo de la guerra tan desvalijado y adeudado, que no me fue posible volver a la corte, sino acogerme a los rincones de la soledad y pobreza, donde, como lo dije en el proemio de nuestra historia de la Florida, paso una vida quieta y pacífica, como hombre desengañado y despedido de este mundo y de sus mudanzas, sin pretender cosa de él, porque ya no hay para qué, que lo más de la vida es pasado y para lo que queda proveerá el Señor del universo como lo ha hecho hasta aquí (*ibid*.).

Es, probablemente, el texto de Garcilaso donde se recoge de forma más nítida ese desengaño que asociamos, desde la perspectiva histórica, al Barroco español, época de desencanto en la que los ideales renacentistas se vienen abajo. Ya no es que Garcilaso reclame beneficios y reconocimiento debidos a su abolengo; Garcilaso plantea el también ideal renacentista del hombre que es hijo de sus virtudes, desligado de la nobleza del nacimiento. Sin embargo, sus esfuerzos militares tampoco han sido recompensados. Garcilaso escribe los últimos capítulos de su vida con la insatisfacción de no haberse visto reconocido ni por su noble origen, ni por sus propios méritos. Sin embargo, sí ha podido disfrutar de un reconocimiento intelectual que ha ido creciendo desde su afortunada decisión de convertirse en escritor con la traducción de León Hebreo. Siendo consciente de su próxima muerte, escribe los preliminares de la segunda parte de los *Comentarios*, insistiendo una

18 Las relativas a Felipe II son las campañas que realizó en Navarra e Italia en 1564 (poco mencionadas en su biografía); las otras dos, las de Alpujarras en 1570-1571.

vez más en sus frustraciones personales, pero también reivindicando su papel como intelectual, algo que puede comprobarse en la "Dedicatoria" y en el "Prólogo".

El hecho de que dedique a la Virgen María el libro puede entenderse perfectamente como un acto de devoción, pero, al mismo tiempo, no deja de ser una manifestación más de su acción reivindicativa. A esas alturas de su vida, dedicarlo al rey o a algún noble hubiera tenido sentido como agradecimiento de alguna merced, porque era evidente que ya no tenía sentido pedir favores. Dado que nada tiene que agradecer, la dedicatoria no deja de poner en evidencia a quienes ha dedicado sus libros anteriores, sin obtener nada a cambio. La mayor parte de la "Dedicatoria" podría considerarse una especie de oración, de tono retórico encomiástico, en el que se ensalza que gracias al favor de la Virgen ha sido posible la conquista del Nuevo Mundo y que, no menos que los españoles, han de estar agradecidos "los peruanos vencidos" por haber recibido la verdadera religión. Su acendrada devoción mariana había quedado explícita al narrar la milagrosa intervención de la Virgen en la batalla contra el príncipe Manco Inca (libro III, caps. XXIV-XXV) y era la razón fundamental de la "Dedicatoria". Una vez más, Garcilaso parece que no se desprende de sus antiguas obsesiones genealógicas y aprovecha para mencionarlas de un recurso ciertamente lateral, como era el tema de la devoción mariana. Así, dirá que la segunda razón para dedicar el libro a la Virgen es como agradecimiento por "la conversión a nuestra fe de mi madre y señora, más ilustre y excelente por las aguas del santo bautismo que por la sangre real de tantos incas y reyes peruanos" (p. 200), lo que, más bien, parece una excusa para mencionar su origen nobiliario materno. Y la tercera razón, como no podía ser menos, es el elogio de la familia paterna, recordando "la nobleza y nombre del famoso Garcilaso, comendador del Ave María" (*ibid.*), ancestro medieval rememorado también en el escudo de armas que se edita en la primera parte de los *Comentarios*, donde figura la leyenda "Ave María gratia

plena"[19]: como se puede apreciar, la conexión entre la Virgen y sus dos ramas familiares es bastante rebuscada.

En cuanto al "Prólogo" es una extensa pieza a la que debe concederse notoria importancia porque, en cierta medida, es su "testamento intelectual". Su reivindicación del mestizaje aparece ya en el título, "Prólogo a los indios mestizos y criollos de los reinos y provincias del grande y riquísimo imperio del Perú" (p. 201), y ratifica su implicación personal como miembro de la comunidad india, "dar a conocer al universo nuestra patria, gente y nación" (*ibid.*), pertenencia de la que siempre se sintió orgulloso y que queda reflejada en su apelativo Inca y en las constantes menciones en sus escritos a su ascendencia india. Vuelve Garcilaso a mencionar las dos razones (como tantas veces había hecho) que le llevaron a escribir los *Comentarios*, el elogio de los incas y de los españoles conquistadores, pero el mensaje tiene ahora una perspectiva nueva, derivada de los destinatarios a quien se dirige: esos mestizos y criollos que deben asumir conciencia de su identidad. Este texto final de Garcilaso se convierte en su más fervoroso elogio del Perú, de sus riquezas, de los "sutiles ingenios" de sus gentes, de su fe ("cuando la católica fe desterrada de Inglaterra y del septentrión, su antigua colonia, se va de un polo a otro a residir con los antípodas", p. 202), "de las armas peruanas más dignas de loar que las griegas y troyanas" (*ibid.*) y, en definitiva , de las muchas cualidades de sus paisanos. Este

19 La cita completa del Inca es: "del famoso Garcilaso, comendador del Ave María, Marte español, a quien aquel triunfo más que romano y trofeo más glorioso que el de Rómulo, habido del Moro en la vega de Toledo, dio sobrenombre de La Vega y renombre igual a los Bernardos y Cides y a los Nueve de la fama". Al comentar este episodio, señala Mazzotti ((2005), p. 180) que el Inca entremezcla "por un lado el Garcilaso que da origen al apelativo de la Vega en Toledo, por otro, un descendiente que adquiere el lema mariano para su escudo de armas en el Salado (cerca de Cádiz)". Este último es Garcilaso de la Vega el Mozo, que en la batalla del Salado (1340), según la leyenda, arremetió y mató a un moro que había tenido la osadía de colocar una tablilla en la cola de su caballo, donde se leía "Ave María", botín que queda reflejado en el escudo de armas.

elogio que abre y cierra el "Prólogo" resulta desde el punto de vista retórico y estructural perfecto, porque centra el protagonismo en los mestizos y criollos peruanos a quienes Garcilaso dedica el libro y a los que desea alcancen la mayor gloria futura. Con ellos quiere compartir Garcilaso el éxito de haber culminado su magna obra sobre el Perú, renovando su fe en los ideales renacentistas que sintetiza en el concepto de la fama, queriendo olvidar esas reivindicaciones personales que le han sumido, tan frecuentemente, en el desengaño barroco. Y es este contexto ideológico el que explica la abrupta interrupción que en el "Prólogo" se produce cuando menciona la tercera causa que ha tenido para escribir el libro: "lograr bien el tiempo con honrosa ocupación y no malgastarlo en la ociosidad" (p. 204), una finalidad personal en la que el elogio revierte sobre sí mismo, destacando su papel de hombre de letras y el reconocimiento obtenido. La estructura del elogio del Perú se interrumpe, es cierto, pero hay que entender que Garcilaso establece un diálogo mestizo, en el que el se presenta ante los suyos como triunfador que ha hecho honor a su doble origen nobiliario (que vuelve a mencionar). Su auto-elogio es una forma de resarcirse a nivel personal, pero también es una actitud ejemplarizante ante los mestizos. Su auto-elogio es, al mismo tiempo, un elogio al mestizo, modo en el que las referencias personales del "Prólogo" terminan formando parte del cauce general de la alabanza a los mestizos y criollos. Su último mensaje, al escribir este prólogo dirigido a sus paisanos, reivindica el mestizaje como identidad propia, pues, como había escrito en uno de los últimos capítulos de la primera parte de los *Comentarios*, "Aunque en Indias si a uno de ellos le dicen 'sois un mestizo' o 'es un mestizo', lo toman por menosprecio" (Garcilaso de la Vega (1976), vol. II, libro IX, cap. XXXI, p. 266), la posición que Garcilaso quiere que los mestizos compartan con él es muy distinta: "me lo llamo yo a boca llena y me honro con él" (*ibid.*), expresión castiza y contundente de su identidad mestiza.

Obras citadas

Chang-Rodríguez, Raquel, "Introducción", en *Franqueando fronteras. Garcilaso de la Vega y "La Florida" del Inca* (edición, introducción y notas de Raquel Chang-Rodríguez): Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2006, pp. 15-38.

— *Cartografía garcilasista*, Alicante, Universidad de Alicante (Colección "Cuadernos de América *sin* nombre", nº 32), 2013.

Garcilaso de la Vega, El Inca: *Obras completas*, ed. De Carmelo Sáenz, Madrid, ed. Atlas (Col. BAE, nº 132), 1960.

— *La Florida* (edición de Carmen de Mora), Madrid, Alianza Editorial, 1988.

— *Comentarios reales* (antología y edición de Enrique Pupo –Walker), Madrid, Cátedra, 1996.

— *Comentarios reales* (edición de Aurelio Miró Quesada) 2 vols., Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1976.

Mazzotti, José Antonio: "Garcilaso en el Inca Garcilaso: los alcances de un nombre", *Lexis*, 29. 2 (2005), pp. 179-218.

Miró Quesada, Aurelio: "Prólogo", en Garcilaso de la Vega, El Inca (1976), pp. IX-LXXVI.

Pupo-Walker, Enrique: "Introducción", en Garcilaso de la Vega, El Inca, 1996, pp. 13-95.

EL IMAGINARIO HISTÓRICO DEL INCA GARCILASO DE LA VEGA: EN BUSCA DE LA NACIÓN INDIANA.

Mercedes Serna
Universidad de Barcelona

Introducción

Por lo que se refiere a la historiografía indiana, muchas crónicas fueron escritas por españoles que se embarcaron a América en calidad de conquistadores, soldados o cronistas, como es el caso de Hernán Cortés, Bernal Díaz del Castillo, Cieza de León, Gonzalo Fernández de Oviedo o Agustín de Zárate. Otros cronistas describieron la realidad americana sin haber pisado nunca el nuevo territorio, como Francisco López de Gómara o Pedro Mártir. Sus textos historiográficos se rigen, en su mayoría, por el nacionalismo, el imperialismo, el providencialismo, el universalismo católico y un punto de vista eurocentrista.

En general, los descubridores y conquistadores españoles fueron incapaces de concebir una cultura distinta a la suya. No comprendieron que los pueblos descubiertos formaban parte de una civilización antigua y milenaria. Hubo voces que se alzaron contra esta visión monolítica como Pedro Mártir, José de Acosta, Bartolomé de las Casas o Garcilaso de la Vega. La obra de este aporta, por su condición mestiza, su origen americano y su ascendencia española e indígena, una visión distinta, más enriquecedora –por ambigua

y compleja– del hecho histórico de la conquista e implantación de una cultura ajena, al mismo tiempo que nos da noticias valiosas sobre su propio pueblo. Garcilaso intentó, a través de su obra, que se comprendiera en todo su valor el legado de la civilización inca así como iniciar un diálogo entre dicha civilización y la cristiana u occidental.

Nacido en el Cuzco, en 1539, Gómez Suárez de Figueroa es hijo natural de un capitán extremeño, Garcilaso de la Vega, y de una princesa indígena, Chimpu Ocllo, sobrina del Inca real Huayna Cápac. Estudió en un colegio de indios nobles que se fundó, para esta primera generación de mestizos, en el Cuzco.[1] Por esta época vivió junto a su padre los graves motines, rebeldías y perturbaciones que ocurrieron en el Cuzco, motivados por las luchas entre los intereses de los conquistadores y los de la corona española.

Como era costumbre y siguiendo recomendaciones de la corona, que no veía con buenos ojos matrimonios mixtos o de distinta procedencia social y cultural, el padre de Gómez Suárez de Figueroa se casó el 24 de junio de 1549 con doña Luisa Martel de los Ríos, una joven panameña nacida en enero de 1535. La madre del Inca, Chimpu Ocllo, contraería matrimonio con Juan del Pedroche. Nuestro

1 Aurelio Miró Quesada señala al respecto: «En las clases de Cuéllar, el hijo de Garcilaso alternó con un enjambre movido y bullicioso de compañeros de su edad. Sólo uno, al parecer, era criollo, o hijo de padre y de madre españoles: Gonzalo Mexía de Figueroa, hijo de Lorenzo Mexía de Figueroa y de Leonor de Bobadilla (...). Todos los demás eran mestizos o indios descendientes de la familia imperial de los Incas: Carlos Inca, hijo del Inca Paullu; Juan Serra de Leguízamo, hijo de Mancio Serra y de Beatriz Coya, hija, a su vez, de Huayna Cápac; Juan Balsa, descendiente de Juan Balsa el almagrista y de otra hija de Huayna Cápac, Leonor Coya; el hábil Felipe Inca; los hijos de Pedro del Barco, cuya casa se había edificado en parte del antiguo Acllahuasi; Pedro y Francisco Altamirano, hijos del extremeño Antonio Altamirano, conquistador de los primeros; Juan de Cillorico; Bartolomé Monedero; Diego de Vargas (...); Francisco Pizarro (hijo del Marqués y de Doña Angelina), con quien si no compitió en letras disputó en juegos de destreza, en carreras y saltos». A. Miró Quesada (1971), pp. 48-49

autor silenciará en sus parcialmente autobiográficos *Comentarios reales* tales sucesos, que deshonraban tanto el nombre de su padre como el suyo propio. Garcilaso siguió viviendo en la casa paterna, relacionándose con los hombres de conquista que rodeaban a su padre, sin por ello perder los vínculos tan estrechos que tuvo con su madre y parientes maternos y que tanto le servirían para la composición de sus *Comentarios reales*.

En enero de 1560, con veintiún años de edad, parte del Cuzco a España el aún llamado Gómez Suárez de Figueroa. Ni él mismo sabía que nunca más volvería a su país, ni a reencontrarse con su madre. En un viaje que aparece bien detallado en sus *Comentarios reales*, Garcilaso hizo el trayecto hacia Lima, rumbo Panamá; cruzado el istmo de Panamá, pasó a Cartagena de Indias, Lisboa (donde, nos cuenta, estuvo a punto de perder la vida), y llegó a España. Tras su paso por Sevilla, se establecería en Montilla, Córdoba, bajo la tutela de su tío paterno el capitán Alonso de Vargas. De éste recibirá el apoyo fundamental y decisivo para asentarse en tierras españolas. Su estancia en Montilla comprende desde 1561 a 1591, año en que se traslada definitivamente a Córdoba.[2]

Su viaje a España tenía un claro motivo: ir a la Corte a pedir compensaciones o mercedes por los servicios prestados por su padre y por la restitución patrimonial de su madre Chimpu Ocllo. Siguiendo su propio testimonio, sus peticiones fueron desoídas por culpa de las declaraciones del licenciado Lope García de Castro, presidente del Consejo y futuro Gobernador del Perú, quien declaró que el capitán Garcilaso había prestado su caballo "Salinillas" al rebelde Gonzalo Pizarro, en la batalla de Huarina, salvándole, de esta manera, la vida. De nada servirían las palabras de Garcilaso negando tales hechos y calificándolos de falsos testimonios. Ni el rey ni el Consejo de Indias

2 R. Porras Barrenechea (1955), p. XXXII

accederían a sus pretensiones. Mayor serían su amargura y frustración al saber que tales testimonios nunca podrían ser levantados porque así constaba en las relaciones oficiales de Diego Fernández, el Palentino, y de Agustín de Zárate. La sentencia de Lope García de Castro –«lo que está escrito por los historiadores no puede negarse»–, debió de ser uno de los motivos principales para la elaboración de sus *Comentarios reales*. En ellos su autor pretenderá corregir a los cronistas y restituir la verdad, historiarla y hacerla respetable por la autoridad que confiere la palabra escrita.

Garcilaso, tras el fracaso de su empresa, tuvo la intención de regresar a Perú, aunque, por motivos que se desconocen, nunca realizó el viaje de vuelta. De esta manera permanecerá en la Península hasta su muerte.

Como señala Américo Ferrari, Garcilaso, con su asentamiento en España, funda una tradición perdurable en Hispanoamérica: la del escritor que se marcha de su tierra y no vuelve más. Comienza para él una nueva etapa que perseguirá la consolidación de su persona como un hombre de armas y letras y que, simbólicamente, se inicia con la primera transformación apreciable: el cambio de nombre, tomando el de su padre, el capitán Garcilaso de la Vega.

En 1564 debió de servir en el ejército en Navarra y en Italia y en 1568 en la campaña contra los moros rebeldes de las Alpujarras, en una intervención corta pero que le otorga el grado de capitán. En marzo de 1570 regresaría, nuevamente, a Montilla para asistir a la muerte de su tío Alonso de Vargas. Hasta 1587, sin embargo, el Inca no podrá recoger la herencia que le permitiría vivir con la holgura económica suficiente como para dedicarse a escribir su obra mayor, los *Comentarios reales*. La muerte de su madre, ocurrida en 1571 pero de la que tiene noticias dos años más tarde, rompe el último lazo, el más hondo, con su patria nativa. Perdido el nombre con el que vivió toda su niñez en el Cuzco y perdido el vínculo más emotivo,

le quedaría la escritura como único medio de identificación y unión con sus ascendientes y con su patria.

Sobre 1587 se inicia el traslado de Garcilaso de Montilla. Tras algunas reapariciones, en octubre de 1591 vende la casa y se instala definitivamente en la ciudad de Córdoba.

Todos estos años fueron propicios para la lectura y el estudio. En Montilla se forjarán sus dos primeros trabajos literarios –la traducción de los *Dialoghi d'amore* de León Hebreo y la crónica *La Florida*– así como el inicio de su obra más importante: los *Comentarios reales*.

Rodeado de un ambiente proclive al estudio y la lectura, en el retraimiento y el silencio, Garcilaso dio en leer el libro de León el Hebreo. La suavidad y dulzura de su filosofía así como la afinidad espiritual se reflejará en la escritura de los *Comentarios reales*.

En 1590 se publica la traducción de los *Dialoghi* en donde aparece, por primera vez, su nombre, Garcilaso de la Vega, con el título de Inca. La traducción fue recibida con el aplauso del público y la estima de los especialistas, aunque la soñada reimpresión nunca se realizó.

Entre 1586 y 1589, según Porras Barrenechea, debió de escribir su segundo trabajo, *La Florida*, obra que recoge la relación que Gonzalo Silvestre proporcionó a Garcilaso sobre la expedición del gobernador y adelantado Hernando de Soto a esa tierra. Tal como cuenta el autor en el proemio de la obra, el temor de que su relator Gonzalo de Silvestre –hombre ya viejo y con dolencias– pereciera, hizo que, en 1588, se trasladara de Montilla a Las Posadas, donde vivía su informante, para acelerar la finalización de la obra. Con *La Florida* empieza la tarea de Garcilaso de rescate de los hechos heroicos que la historia no puede olvidar. Su labor, según él mismo dejó escrito en el proemio, era "la del escribiente", que vuelca y ordena en el papel la relación que le proporcionaron Gonzalo Silvestre y otros

dos soldados, testigos de vista que se hallaron en la misma jornada, llamados Alonso de Carmona y Juan Coles.

Desde 1590 Garcilaso figura ya en Córdoba. Allí acrecienta su biblioteca y se relaciona con reconocidos intelectuales, anticuarios y humanistas como Juan Fernández Franco y diversos padres de la Compañía de Jesús. Como explica Miró Quesada, los jesuitas harán, al mismo tiempo, de "censores" de los escritos de Garcilaso.

El padre Maldonado, según consta en los *Comentarios reales*, entregó al Inca Garcilaso, en 1598, el manuscrito de la famosa e incompleta *Historia del Perú*, de Blas Valera, obra valiosa para la composición de sus *Comentarios reales*.

Sobre 1597, Garcilaso debió de recibir órdenes menores que le vincularían aún más a los jesuitas y eclesiásticos.

Los Comentarios reales aparecieron en 1609, tras la licencia final conseguida el 2 de septiembre de dicho año. Doctos humanistas de España como el jesuita don Francisco de Castro o Bernardo de Alderete alabarán la obra garcilasiana. Con su publicación llegaba el reconocimiento de su obra.

El 18 de abril de 1616 escribe su testamento y muere días más tarde. La segunda parte de los *Comentarios reales* publicada, al fin, de forma independiente bajo el título *Historia General del Perú*, libro dedicado a su padre y en el que había trabajado los últimos años de su vida, saldría a la luz póstumamente.

Comentarios Reales

Desde muy joven, el inca Garcilaso tenía intención de componer esta historia. En su génesis influyen circunstancias personales, hechos históricos y políticos. En lo personal, el autor vive fuera de

su tierra, exiliado en España, sin ningún vínculo con su patria. Los *Comentarios reales,* como explica Américo Ferrari, se presentan, entonces, como un viaje simbólico que desde el *exilio* español hace su autor para recuperar, a través del tiempo, su infancia en el Cuzco, su lengua materna y sus raíces perdidas. A las mencionadas circunstancias personales, hay que añadir otras de carácter histórico y político. Tras la publicación de la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, de Bartolomé de las Casas, la Corona emprendió una campaña antilascasista para legitimarse. De esta manera, el virrey don Francisco de Toledo promovió a partir de 1565 la creación de diversas crónicas que justificaran el colonialismo y combatieran el derecho de soberanía de los reyes y la nobleza incas. Esta ideología se proyecta en las *Relaciones,* de Polo de Ondegardo, en la *Historia de los incas*, de Sarmiento de Gamboa, y en las *Informaciones* que sobre el pasado incaico ordenó el virrey de Toledo. Estas obras buscaban el desprestigio de los indígenas y, concretamente, pretendían demostrar que los incas no eran reyes por derecho natural, sino bárbaros y tiranos usurpadores y que su religión y prácticas de culto (politeísmo, canibalismo, sacrificios humanos) eran del todo inhumanas. Al colegirse la total ausencia de soberanía de los reyes incas, la Corona podía rebajarlos y disponer impunemente de sus bienes. Garcilaso como reacción a esta política y ayudado por los jesuitas –mal avenidos con el virrey e impulsadores del sincretismo religioso– escribió sus *Comentarios* para rebatir los argumentos toledistas, en concreto la legitimidad de los reyes incas y la cuestión religiosa. Para ello, nuestro autor, por un lado, atribuye todas las prácticas bárbaras a las civilizaciones preincaicas y, por otro lado, asigna a los incas un papel similar al de los españoles al hacerles prefiguradores del cristianismo. De esta manera, gracias a la labor de los incas, los españoles encontraron un imperio preparado para el advenimiento del cristianismo.

En «El proemio» de los *Comentarios*, el autor se erige en máxima autoridad en virtud de su origen indígena, de su ascendencia materna y de sus conocimientos directos acerca del pasado histórico.

La autoridad de Garcilaso viene respaldada, asimismo, por ser el que mejor puede recrear el pasado lejano y el natal, pues a los recuerdos propios se suma el conocimiento adquirido por tradición oral. Garcilaso da cuenta en "Protestación del autor sobre la historia" de las fuentes utilizadas:

> En este tiempo tuve noticia de todo lo que vamos escribiendo, porque en mis niñeces me contaban sus historias como se cuentan las fábulas a los niños. [3]

Los cuentos fueron el género mejor cultivado por los quechuas e incas, pues toda su cultura obedece a un proceso de oralidad que se caracteriza por la memorización, el anonimato y la difusión a través de la palabra. Garcilaso se encarga de transmitirlos y justificarlos pues, como señala, provienen de fuentes fidedignas: sus parientes indígenas que vivieron el final de un imperio. Garcilaso lleva a cabo un proceso de textualización de estas fábulas y cuentos orales. Mazzotti en este sentido, estudia la influencia de la tradición discursiva y simbólica andina en el proceso de escritura de Garcilaso, la superposición de discursos andinos y europeos que conformarán lo que ha denominado «escritura coral» de Garcilaso (1996, 98). En cualquier caso, Garcilaso justifica el uso de dichas fuentes o hábeas prehispánico remitiéndose, por comparación, a lo que ya hicieron los clásicos:

> Y desta manera son todas las historias de aquella antigüedad, y no hay que espantarnos de que gente que no tuvo letras con que conservar la memoria de sus antiguallas trate de aquellos principios tan

3 Garcilaso de la Vega (1985), I, p. 19

> confusamente, pues los de la gentilidad del Mundo Viejo, con tener letras y ser tan curiosos en ellas, inventaron fábulas tan dignas de risa y más que estotras, pues una dellas es la de Pirra y Deucalión y otras que pudiéramos traer a cuenta.[4]

Garcilaso, por lo tanto, se considera el historiador idóneo por el conocimiento que posee de las tradiciones y fábulas cosmogónicas y etiológicas que le han contado sus antepasados y por haber sido testigo de vista. Así, insistirá a lo largo de toda su obra en que «él vio» todo aquello que cuenta. En «Protestación del autor sobre la historia» señalará:

> Yo nací ocho años después que los españoles ganaron mi tierra y, como lo he dicho, me crié en ella hasta los veinte años, y así vi muchas cosas de las que hacían los indios en aquella gentilidad, las cuales contaré diciendo que las vi.[5]

Pero lo que definitivamente le convierte en el máximo cronista del Perú –a sus ojos– son sus conocimientos lingüísticos del quechua.

Uno de los objetivos de los humanistas era revitalizar su mundo presente con las obras del mundo antiguo. El Renacimiento pretende acudir directamente a las fuentes en aras a una lectura fiel de los textos que habían llegado de modo fragmentario o parcial. Los humanistas se preocupan por el contenido, la forma y la transmisión de sus obras. Como señala Francisco Rico, el punto de partida de la enseñanza humanista (emprendido por Lorenzo Valla y seguido por Antonio de Nebrija) es el rechazo del corrompido latín medieval para acudir al latín primitivo, el de los clásicos, el verdadero. La fidelidad se convierte en un concepto fundamental. Garcilaso aplica este mismo razonamiento cuando acusa

4 Garcilaso de la Vega (1985), I, p. 19

5 Garcilaso de la Vega (1985), I, p. 18.

a los cronistas españoles de ignorar la lengua original, el quechua en este caso, y de este modo se atribuye el papel de máxima autoridad en la historia inca pues, además de presentarse como descendiente de la nobleza indígena, se ofrece como depositario directo de fuentes de primera mano. Los españoles, se queja el Inca, «corrompen [...] casi todos los vocablos que toman del lenguaje de los indios» y la corrupción se extiende a todos los órdenes; por tanto, se interpreta mal toda la cultura inca. Los equívocos en la traducción por parte de los historiadores son los que han deformado –según su parecer– la historia de su pueblo

Garcilaso lleva a cabo un proceso de exégesis y traducción caro a los humanistas. Su trayectoria literaria es coherente: una traducción de otra lengua (*Diálogos de Amor*), una relación que salve del olvido la historia de la conquista de *La Florida* y una crónica real de un imperio perdido que de algún modo también es una traducción (*Comentarios reales*). En todas estas obras hay una labor de rescate y en todas ellas Garcilaso adopta el papel de intérprete o de traductor de toda una cultura en el sentido de que vuelve a su esencia aquello que, por mal traducido, se ha deformado. En los *Comentarios* propone que sea la lengua el puente de unión dos culturas que se ignoran. Para el humanismo, el lenguaje es el principal elemento mediador entre la percepción y la realidad, lo que da lugar a una concepción de la historia como interpretación y acción.

Frente a la habitual marginación de la cultura indígena en las crónicas europeas de América, Garcilaso utiliza la lengua para tratar de armonizar ambas culturas siguiendo el ideal renacentista de concordia y de conciliación de los opuestos. La lengua, además de favorecer la comprensión y la aceptación de la cultura inca reincorporándola a la cristiana, actúa como «parte de una estrategia retórica para revisar lo que Garcilaso considera falsas versiones de la historia inca escrita por españoles».[6]

6 M. Zamora (1988), p. 3.

En los estudios sobre el Inca Garcilaso de la Vega, es habitual tratar como obras distintas los *Comentarios Reales* y la *Historia General del Perú*, magnificando las diferencias entre ellas de tono, espíritu y finalidad. La primera se ha caracterizado, en general, por el neoplatonismo, por una escritura mítica y por una mayor empatía con la cultura indígena, en tanto la segunda ha tendido a verse como una historia realista, de tono más «prosaico» y de clara identificación española. Esta distinción escinde al autor en una dicotomía irresoluble pues opone el indio frente al español.

Miguel Maticorena recogió una carta fechada en Córdoba, España, el 6 de mayo de 1604, y escrita por el Padre Francisco de Castro, profesor de Retórica en el colegio jesuita de esa ciudad, que puede aclarar algo al respecto. En ella, Francisco de Castro informa al sacerdote don Pedro de Castro de la *Historia General* del Perú, de Garcilaso, en los siguientes términos:

> La voluntad y deseo que de servir a Vuestra ilustrísima tengo me da el argumento para esta carta; y es que aquí en Córdoba reside un caballero natural del Cuzco, descendiente de los Reyes del Pirú (sic) que se llama el capitán Garcilaso Inca de la Vega, el cual ha compuesto un muy curioso que él intitula Comentarios reales del Pirú (sic), donde comenzando del principio que aquel extendido imperio tuvo, ha llegado y a la rebelión y alzamiento de don Diego de Almagro el mozo.

Esta carta es significativa, en primer lugar, porque pone de manifiesto la admiración de Francisco de Castro por la figura de Garcilaso, presentándole bajo el título de «Descendiente de los reyes del Pirú», y no como hijo de capitán español, o como capitán, o

como soldado que había combatido contra los infieles en la guerra de las Alpujarras. Este detalle cobra relieve por cuanto, en la época, la fama, la nobleza y la distinción se obtenían a través de las armas.

Asimismo la carta tiene importancia porque, por el tiempo en que está fechada, como explica Miguel Maticorena, Garcilaso podría encontrarse redactando ya el libro sexto de la que se denominará *Historia General del Perú.* Es decir que en la tardía fecha de 1604, Garcilaso concebía una única obra, con el título de *Comentarios reales del Piru.*

En ambas obras, Garcilaso se identifica y dice escribir como indio. Como el *Quijote*, Garcilaso bien puede decir «yo sé quien soy», pues son muchas las ocasiones en que se reafirma en su condición racial y cultural.

Es interesante que en una época de conversiones forzadas y masivas no sólo en América sino también en la Península, en una época en la que era habitual el disfraz y el ocultamiento, Garcilaso optase por permanecer fiel a sus orígenes identitarios.

Esta reafirmación de su condición indígena se dio no antes de los años 80. En este sentido, cabe dividir su vida en España en dos periodos: el primero, desde su llegada, cuando un joven desorientado busca asimilarse a la vida española. Es el tiempo de la servidumbre colonial. El segundo pertenecería al momento en que, dejada la espada y rechazando ser conocido como capitán, asume con orgullo su identidad y entra en el mundo de las letras, con el fin de reafirmarse en su prosapia indígena e integrar a su pueblo en la historia de Occidente. Se sabe que, en los corrillos eclesiásticos de la Catedral de Córdoba, Garcilaso era conocido familiarmente como «el Inga». Las letras fueron el espacio donde nuestro autor encontró o reformuló su identidad.

Tal reafirmación de su condición racial sería impensable sin el apoyo intelectual y eclesiástico con el que contó. Imposible no preguntarse ¿cómo pudo salir tan bien parado un mestizo «pobre», en una época contrarreformista y feudal, atemorizada por la limpieza

de sangre? ¿Cómo pudo acabar nuestro autor enterrado en una capilla de la mezquita de Córdoba? ¿Cómo llegó a disponer de servidumbre y esclavos, de censos que significaban ingresos, de asuntos de índole fidiuciaria, y de escudo de armas? Y, es más, ¿cómo pudo esquivar a la Inquisición, cómo logró ver sus obras publicadas y recibir tanta ayuda intelectual para la elaboración de las obras? ¿De qué «poderes secretos», aludiendo a la novela de Miguel Gutiérrez, se valió Garcilaso? Y, ¿a cambio de qué recibió el apoyo de hebraístas, helenistas, gramáticos o catedráticos de Retórica?

Como ya he comentado en anteriores ensayos míos, no podemos entender la relación del inca con los jesuitas (Francisco de Castro, Juan de Pineda, José de Acosta, Blas Valera, Maldonado o Jerónimo de Prado) como la de una mera compañía o ayuda desinteresada. Los jesuitas se valieron del Inca y éste de aquellos y el resultado fue un texto con muchos matices políticos o ideológicos y en el que se reflejan y exponen las ideas de ambas partes.

El prólogo a la novela de Miguel Gutiérrez *Poderes secretos* coincide con mi tesis expuesta a lo largo de todos estos años:

> Se trataría no de la amistad de Garcilaso con este u otro jesuita, sino de la relación de la compañía de Jesús con Garcilaso, en quien la Orden vio –después de largos años de paciente observación, discreta tutoría y aun más discreta supervisión de sus escritos–, la persona capaz y privilegiada (por razones de su origen social) a través de la cual podía expresar su pensamiento político pedagógico que en última instancia tenía que ver con la dominación de los indios.[7]

Garcilaso desde que llegó a Montilla tuvo claras sus pretensiones: la carrera de las armas para labrarse un nombre y dignificarse, y la de las letras, para dejar un legado histórico y salvar a su pueblo.

7 M. Gutiérrez (1995) , p. 21

El ideario político que se desprende de la lectura de las obras del inca es afín o conforme al de los jesuitas, esto es, el apoyo a una restitución limitada de los incas cristianizados, la vista gorda ante las encomiendas, la fidelidad a la Corona y el rechazo a las tesis de Bartolomé de las Casas. Garcilaso defenderá un indigenismo posible, moderado, frente al rigor de la doctrina lascasista. Ésta, según el Inca, estaba perjudicando, tras la imposición de las Leyes Nuevas, no sólo a los españoles sino a los propios indios.

Tanto los *Comentarios Reales* como la *Historia General del Perú* pretenden describir lo que el inca consideró la historia de Perú con una finalidad política que tenía dos objetivos fundamentales: restituir parcialmente el poder de los Reyes Incas del Perú (no olvidemos que es un cronista postoledano) y acatar tanto la doctrina cristiana como el papel de los españoles en la labor de cristianización (cristianización que ya presiente Huayna Cápac y que impone, tal como se detalla en la primera parte de su obra).

En los *Comentarios reales,* nuestro autor quiere demostrar que la grandeza y justicia de los Reyes Incas, regidos por sus leyes naturales, les legitima como tales; en la *Historia General del Perú*, tratará de armonizar el cristianismo y la llegada de los españoles con la restitución del Imperio Inca. Las fantasmagóricas capitulaciones y la oposición a las Leyes Nuevas son dos móviles fundamentales del proyecto garcilasiano de los que se vale para lograrlo. No hay que olvidar que, como indica González Rodríguez[8], la idea de Roma «está en la médula de la gran polémica del Nuevo Mundo». Los griegos y romanos de la edad clásica al seguir la ley natural eran dignos de salvación. Garcilaso se amparará en la ley natural de los indígenas para que no se les culpara a estos de cometer crímenes contra la naturaleza, lo que les llevaría a ser tratados de siervos, bárbaros, incultos e inhumanos.

8 J. González Rodríguez (1981), p. 149

Garcilaso hace a los indígenas conocedores de la Ley Natural y por tanto capaces de dirigir su propio Imperio. De esta manera, desaparecía la argucia legal y moral del dominio imperial y doctrinal sobre ellos por ignorar la ley natural. Garcilaso cristianiza a los incas, antes de la llegada de los españoles, para ponerlos a la altura moral de los europeos.

Como tantos discursos ficticios de las crónicas de Indias, Garcilaso "reescribirá" el conocido bajo el nombre de las capitulaciones, esto es, el discurso que Manco Inca dirige a sus indios a favor de la restitución del Imperio[9]. A decir de Garcilaso, Francisco de Chaves realizó las capitulaciones con Tito Atauchi, imprescindibles para la restitución del Imperio inca. Por otro lado, con respecto a las Leyes Nuevas, Garcilaso no duda en rechazarlas tajantemente en su *Historia General del Perú.* Sólo como ejemplo a este rechazo recordaré la llegada a Perú del licenciado Vaca de Castro, celebrada abiertamente por Garcilaso, puesto que, según éste, con aquél llegaba la paz en Perú y unas leyes «muy conformes a las de sus reyes Incas».

Garcilaso, ajeno a su prudente proceder y a la ley del decoro que rige su obra, se hará eco de los rumores que corrían acerca de Bartolomé de las Casas: que era antiguo conquistador, que había intentado hacerse conquistador y poblador de la isla Cumaná, que había causado muchas desgracias y muertes de españoles debido a relaciones falsas y determinadas promesas al rey. La inquina de Garcilaso hacia Bartolomé de las Casas es manifiesta. Señala incluso que lo conoció personalmente en 1562 y, cuenta que, cito, «porque supo que era de Indias me dio sus manos para que se las besase, pero cuando entendió que era del Perú y no de México, tuvo poco que hablarme»[10].

9 Garcilaso de la Vega (1960), 96.

10 Garcilaso de la Vega (1960), p. 211.

Ante tales palabras, cabe dudar de si fueron buenas las relaciones que mantuvo Bartolomé de las Casas con Perú. Sin embargo, como indica Hidefuji Someda[11], las Casas no discernió entre incas o aztecas, es decir, que negó diferencias entre los indios. Con respecto a los incas, las Casas defenderá, incluso, el hecho de que el pueblo adorara a sus reyes como dioses. Y lo hace amparándose en la idea de que los reyes eran caritativos y amables con sus vasallos. Las Casas refuta, como comenta Someda, la tesis de la dominación tiránica de los incas en Vilcabamba, considera a Pachacuti Inca Yupanqui como arquetipo de los reyes incas, es decir, el verdadero fundador del reino incaico y elogia sus actividades religiosas, políticas y sociales. Las Casas concluye que los reyes del Perú aventajan a muchos de los del mundo (CCL-CCLX). Como señala Someda, hasta el periodo toledano, muchas crónicas consideraban el Tahuantinsuyu como un imperio comparable, por su régimen modélico basado en una sociedad pacífica y justa y por sus diferencias con el mexica, al de Europa.

Tales ideas igualan al dominico con el inca Garcilaso. Pero para Bartolomé de las Casas, como se manifiesta en su *Apologética*, los indígenas son todos iguales, e igualmente hombres. Asimismo, las Casas afirma en *Las doce dudas* que aun en el supuesto de que las naciones del Perú reconocieran al rey de Castilla y León por superior, cosa que nunca harían ni hicieron, aun les fuera lícito moverse a guerra contra los españoles. Es decir que los indios tienen derecho legítimo a la guerra contra los españoles, basándose en las injusticias de las guerras de conquista. Garcilaso se aleja de tal idea. El inca pretende integrar la historia andina en la historia de la cristiandad y de occidente, defiende las encomiendas y critica las Leyes Nuevas.

Pero, ¿cuál es el verdadero propósito que anima a Garcilaso a "inventarse" o rescribir unas Capitulaciones más que dudosas y por qué

11 H. Someda (2005).

esa antipatía hacia Bartolomé de las Casas y sus leyes? Más allá del daño que la imposición de éstas causaron al padre, hay un proyecto político detrás de todo ello, apoyado y compartido por el círculo humanístico que le rodeaba. Garcilaso acerca posturas y en ese acercamiento está la mano de los jesuitas que supervisan su obra y son sus valedores.

En el momento en que está escribiendo la *Historia General del Perú*, asimismo, Garcilaso conoce los acontecimientos derivados de la publicación de la *Brevísima,* de las Casas, en Europa. Es el tiempo del Tribunal del Santo Oficio, del nuevo Índice expurgatorio, de los Autos de fe de Valladolid, de la propagación de la «leyenda negra», de –cómo la denomina Miguel Maticorena– la «tormenta antilascasiana», impulsada por el absolutismo del virrey y la herejía de Francisco de la Cruz (producto de la reacción contra las prédicas de las Casas); es el tiempo del proceso inquisitorial al jesuita Luis López. Y estamos en el tiempo del obispo Carranza, amigo de Bartolomé de las Casas y posiblemente de quien pudo partir la idea de la restitución. Carranza de Miranda creyó en la feliz terminación de la tarea evangelizadora en los nuevos territorios americanos y en el consiguiente acabamiento de la tutela española. Carranza fue acusado de luteranismo por su *Catecismo* y encarcelado.

En este sentido, creo que, en general, se ha concebido a Garcilaso como autor único y original de las ideas que aparecen en sus textos, cuando sería más preciso considerarlo también difusor de las ideas que habría asimilado directamente del círculo humanístico con el que convivió durante su vida en España. Todo ello sin olvidar el papel de la Corona y de la Inquisición, que ya había prohibido su traducción de los *Dialoghi* y que estaba muy pendiente de lo que habría de seguir escribiendo nuestro autor.

Y si José de Acosta reformuló algunas de sus ideas por cautelas con la Inquisición, con mayor motivo lo haría Garcilaso.

Garcilaso ciertamente parte de otras crónicas, como la obra del jesuita chachapoyano Blas Valera –cuyo manuscrito jamás se ha encontrado, ni en la biblioteca del Inca–, la de Acosta, o la de Gómara, o se informó a través de Polo de Ondegardo, pero hay que analizar y estudiar por qué enfatiza determinados contenidos, oscurece otros, y cómo organiza su discurso. Su estilo no se atiene a una voz neutra, ni a meras descripciones, sino que emite juicios de valor y opina. El hecho de que Garcilaso apoyara a Gonzalo Pizarro, a Francisco de Chaves (critica las versiones negativas que sobre éste ofrece en su crónica el «Palentino», por ejemplo), a Vaca de Castro y sobre todo a Pedro de la Gasca, frente al visorrey Blasco y la imposición por parte de la Corona de las Leyes Nuevas, a mi modo de ver, refleja las posiciones políticas tanto de él como de su entorno.

La siguiente anécdota es un ejemplo de lo que acabo de afirmar. Sabemos que Garcilaso elude, en su *Historia General del Perú,* verter cualquier crítica a la consabida codicia económica de Vaca de Castro y, por el contrario, abunda en expresiones positivas hacia el conquistador. Una carta encontrada de Francisco de Castro a Pedro de Castro aclara un tanto los hechos. Pedro de Castro, hijo de Vaca de Castro y Arzobispo de Granada, vivía apesadumbrado por las críticas vertidas contra su padre en los hechos de la conquista. Garcilaso deseaba entrar en el cenáculo de escritores y humanistas que rodeaban al Arzobispo Pedro de Castro. A su vez, éste era muy amigo de Bernardo de Alderete. Garcilaso buscaba el favor del Arzobispo de Granada, quien estaba vinculado, además, a los sabios escritores de Córdoba, y nada mejor que lavando la mala imagen del padre de Pedro de Castro.

El tema de las capitulaciones y el de la oposición a las Leyes Nuevas guarda relación, también, con la evangelización jesuita. El reconocimiento por parte de Pizarro y de la Corona de Manco Inca como legítimo heredero, la aceptación de las leyes incas en tanto no

contradigan principios cristianos y la asunción de todos los puntos reseñados por la Corona, los interpreta Carlos M. Gálvez Peña[12], en su estudio sobre el cronista Giovanni Anello Oliva (quien también leyó y tuvo los escritos de Blas Valera), como una clara petición de mantenimiento de la autonomía andina en una suerte de protectorado misional ejercido simbólicamente por la corona española y ejecutado por los jesuitas**.**

A lo largo de los siglos dieciséis y diecisiete, la orden jesuita pondrá especial dedicación en construir un modelo tolerante de evangelización. Hay por parte de cierto sector de la Compañía una posición revisionista respecto de la conquista y el inicio de un discurso orientado a la reflexión histórica en el espíritu de la restitución.

Garcilaso, partiendo de una actitud muy cercana al pensamiento jesuítico, busca el sincretismo, la convivencia feliz, pero jerárquica, entre incas y españoles, la cual se logrará dejando a aquellos en su ley natural, es decir, con la restitución moderada de su imperio y con el cumplimiento de las capitulaciones por parte de todos.

Aunque Garcilaso está en contra de las Leyes Nuevas, sobre todo por la crispación que en tierras americanas ha generado el tema de las encomiendas, su pensamiento coincide, en muchos aspectos, con el de las Casas. No obstante, a pesar de ello, adoptó una postura más conciliadora y afín a la jesuítica. Ciertamente, su estrategia interpretativa se acerca más al método jesuita, basado en el sincretismo de las religiones, en la tolerancia cultural y alejado de posturas extremistas o radicales. Garcilaso persigue la consecución de un indigenismo cristianizado, de factura europea, y vigilado por la orden jesuítica.

La idea de cierta restitución le acerca al dominico, si bien éste concretamente concibió la idea de un protectorado. Al igual que Bartolomé de las Casas, Garcilaso sigue un modelo asimilacionista,

12 Gálvez Peña (1998), p. 52

cree en la existencia de una sola religión verdadera. Al igual que Las Casas, parte de la «razón natural», es decir, que todo ser humano tiene un conocimiento intuitivo de Dios, «algo que está por encima y es mejor que todas las cosas».

Con respecto a la cristianización, las Casas cree que hay que cristianizar a los indios y aspira a una colonización llevada a cabo o por labradores o por sacerdotes, en todo caso nunca por soldados. Garcilaso entiende que los incas guardaban consigo la esencia del cristianismo y que fueron ellos, por tanto, los apóstoles que lo predicaron en el Tawantinsuyu. En la visión objetiva de Garcilaso, son los incas los que realizan una función cuasi mesiánica y de adoctrinamiento de esas tierras.

Las Casas entiende que los indios son aptos para recibir el cristianismo porque de hecho «ya lo son aunque no lo sepan», y esto es determinante para entender la diferente actitud que tomará el dominico frente a los pueblos turco y moro que, en sus palabras, «representan el verdadero caos de barbarie»**;** Garcilaso se aleja, lógicamente, asimismo de la visión esquemática que las Casas tiene de los indios: para el dominico, para el que todos son uno y gozan del estado de la inocencia, como Adán; tanto si son de la Florida como del Perú, todos tienen un mismo patrón y estado psicológico: buenos, mansos y pacíficos. En realidad, como señalaba Todorov, no hay en este pobre retrato ninguna configuración social ni cultural, ni política.

Por otro lado, Garcilaso y las Casas –si bien éste irá modificando sus criterios o adquiriendo nuevas perspectivas– asumieron que la conquista debía servir también para aumentar las ganancias de la Corona.

Las Casas vive la mayor parte de su tiempo en territorio americano, Garcilaso en territorio español. El espacio es determinante en Garcilaso porque está rodeado de humanistas y en concreto jesuitas que, en general, no defendieron la doctrina lascasista, si bien criticaron el

trato que recibían los indios en manos de los españoles. Asimismo, Garcilaso tuvo que conocer las distintas leyes y disposiciones que la Corona iba decretando en favor de los indios, como la famosa *Ordenanza* de 1571, en que se manda que «no se cristianice con fuerza ni agravio a los indios, se vaya siempre pacificando y doctrinando los naturales, sin que por ninguna vía ni ocasión puedan recebir daño, pues todo lo que deseamos es su bien y conversión».[13]

Garcilaso tiene una visión política más pragmática que las Casas y cree en un modelo de convivencia aun posible, si se aleja del radicalismo y del utopismo inefectivo de la doctrina del dominico. Como indica Miguel Maticorena[14], la idea de nación se perfila en los textos de Garcilaso. «Nuestra nación», «de ambas naciones tengo prendas» o «mestizo a boca llena» son algunas expresiones garcilasianas. Su modelo organicista coincide con el receptivo y comunitario de nación, una «nación múltiple», «una patria múltiple»: Pero como indica Maticorena, esa «nuestra nación» está emparentada con la idea de restitución moral del señorío o soberanía andina y guarda relación con la restitución lascasista. Tales ideas serán el fundamento de la «Nación Indiana», de Calixto Túpac Inca y Túpac Amaru, en 1780.

Garcilaso reescribe la historia del Perú y en esta nueva y en muchos aspectos moderna historia, anclada en la tradición hispana y andina, quería optar por la libertad y los derechos naturales de los indios peruanos.[15] Es curioso cómo en la actualidad, en el pueblo peruano, ha quedado asimilado el imaginario histórico de Garcilaso, con un pueblo inca cristianizado antes de la llegada de los españoles e idealizado. A este respecto, señala José Tamayo:[16]

13 T. Todorov, (1987), p. 187

14 M. Maticorena, (1993), p. 22

15 C. M. Gálvez Peña (2005), p. 154

16 J. Tamayo, (1980), p. 82.

Y así Garcilaso resulta progenitor y fundador del incaísmo, una corriente de pensamiento permanente y viva, que poco a poco se convierte en patrimonio mental de todos los peruanos (en especial de los andinos), que siguen considerando al Incario, pese a las teorías contrarias, como una dorada edad de grandes glorias, trato humano y justo y gobierno de paternal bondad. Así la antigua visión ideológica de un reducido grupo social (las panacas imperiales) se ha convertido con los siglos en utillaje mental de una gran mayoría de peruanos.

Obras citadas

Anello Oliva, Giovanni: *Historia del reino y provincias del Perú*, edición, prólogo y notas de Carlos María Gálvez Peña, Lima., PUCP, 1998

Casas, Bartolomé: *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Madrid, Técnos, 2008

Gálvez Peña, Carlos M.: *Historia del reino y provincias del Perú*, de Giovanni Anello Oliva, Lima. PUCP, 1998.

— «Creerá el curioso lector lo que más le agradare», en *Máscaras, tretas y rodeos del discurso colonial en los Andes*, Lima, Instituto Riva Agüero, 2005, p. 52

Garcilaso de la Vega, Inca: *Comentarios reales de los Incas,* edición de Aurelio Miró Quesada, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1985 (segunda edicion).

— *Comentarios reales*, edición de Mercedes Serna, Madrid, Castalia, 2000.

— *Historia General del Perú*. Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1960.

González Rodríguez, Jaime: *La idea de Roma en la historiografía indiana (1492.1550)*, Madrid, CSIC, 1981.

Gutiérrez, Miguel: *Poderes secretos*, Lima, Colección del Sol Blanco, 1995.

Maticorena, Miguel: "Una carta sobre el Inca Garcilaso", *El Comercio*, 26 de abril, (1992).

— *La idea de nación en el Perú*, Lima, ediciones Sequilao, 1993

Maticorena, Miguel, Huamán, Jorge, Franco, David: «El futuro imaginado y la restitución del señorío incaico de Garcilaso de la Vega» *Investigaciones sociales,* 13, 23 (2009), pp. 129-148.

Mazzotti, José Antonio: *Coros mestizos del inca Garcilaso. Resonancias andinas*, Lima, FCE., 1996.

Miró Quesada, Aurelio: *El Inca Garcilaso y otros estudios garcilasistas,* Madrid, Instituto de Cultura Hispánica, 1971.

Porras Barrenechea, Raúl: *El Inca Garcilaso en Montilla (1561-1614),* Lima, Ediciones del Instituto de Historia, 1955.

Someda, Hidefuji: *Apología e Historia. Estudios sobre Bartolomé de las Casas*, Lima, PUCP, 2005.

Saint Lu, André: «Prólogo a Bartolomé de las Casas», *Historia de las Indias*, Caracas, Ayacucho, 1956.

Tamayo, José: «El indigenismo colonial», en *Historia del indigenismo cusqueño. Siglos XVI y XVII*, Lima, 1980, p. 82

Todorov, Tzvetan: *La conquista de América. El problema del otro*, Madrid, siglo XXI, 1987.

Zamora, Margarita: *Language, Authority and Indigenous History in the "Comentarios reales de los Incas",* Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

LECTURAS Y LECTORES DEL INCA GARCILASO DE LA VEGA: VIVES, CASTIGLIONE, CERVANTES

Marta Ortiz Canseco
Universidad Internacional de La Rioja

Leemos de muchas maneras y con diversos fines. Leemos en la tranquilidad de la noche, bajo el reflejo de una lamparita; leemos a la luz del día, entrecerrando los ojos para protegerlos del sol; leemos en movimiento, minuciosamente; leemos con desprecio, con prejuicios, con ignorancia, con malicia, con generosidad, con atención; leemos de manera distraída, pasando páginas al azar; leemos para aprender y para desaprender. En el libro que leemos estamos también leyendo otros tantos libros previos, porque «todo libro ha sido engendrado por una larga sucesión de otros libros, cuyas portadas quizá no veamos nunca y cuyos autores tal vez nunca conozcamos, pero cuyo eco se encuentra en el que tenemos en las manos».[1] Hoy leemos libros escritos a lo largo de siglos pasados y la distancia se convierte a veces en amiga, otras en enemiga. No todos los autores revelan sus lecturas y de pocos conservamos sus bibliotecas, aunque esto no impida reconstruir genealogías.

Incluso de aquellos autores cuyas bibliotecas conservamos, como la del Inca Garcilaso, podemos deducir lecturas que no se encuentran entre los libros que sabemos que tenía. Los libros van y vienen,

1 Manguel (2005), p. 368.

se prestan, desaparecen y reaparecen, se regalan, se releen. Ya Durand señaló la sorprendente ausencia de «los grandes ingenios españoles contemporáneos» en la biblioteca del Inca, sobre todo en lo que respecta a lo estrictamente literario, puesto que sí encontramos otros de índole científica, devota o de curiosidades.[2] El Inca era un gran lector, no hay más que acercarse a él para saberlo: solo con los autores que cita en sus textos podríamos ya reconstruir una gran biblioteca, sin necesidad de acudir a su inventario de bienes para conocer exactamente qué libros tenía. Además podríamos añadir a todos aquellos autores no citados de manera explícita que están presentes en su obra: los infinitos ecos de sus lecturas, esa larga sucesión de libros que pasaron indudablemente por sus manos. De hecho, esta biblioteca ficticia podría resultar incluso más fiable, dado que, como todo lector o lectora sabe, tener un libro en nuestra biblioteca no necesariamente significa que lo hayamos leído, ni que conozcamos su contenido, ni que recordemos que efectivamente lo tenemos. El actor y director español Fernando Fernán Gómez, al final de su vida, reconocía que iba despidiéndose de algunos libros de sus estanterías, pidiéndoles disculpas porque ya no tendría tiempo para leerlos.

Si consideramos que «la invención no es sino un proceso de adaptación creativa»,[3] entonces vemos más claros esos ecos. Nadie escribe nunca de la nada, no sería posible. Escribimos bebiendo de otros textos, escribimos con las manos lo que pasó antes por nuestros ojos y oídos. Las grandes obras artísticas no son sino la síntesis de ideas que flotan en el aire, la encarnación de un pensamiento social, colectivo, común. No inventamos desde el vacío, sino que adaptamos de manera creativa las ideas que nos rodean, en las que vivimos. Desde este punto de vista, la lectura sería, entonces, lo que Certeau

2 Durand (1948), p. 239.

3 Burke (1998), p. 20.

llama «una producción silenciosa». Cuando leemos, nuestro mundo de lectores se introduce en el lugar del autor:

> Esta mutación hace habitable el texto como si fuera un apartamento rentado. Transforma la propiedad del otro en un lugar que, por un momento, un transeúnte toma prestado. Los inquilinos operan una mutación semejante en el apartamento que hacen amueblar con sus acciones y sus recuerdos; los locutores, en la lengua donde deslizan los mensajes de su lengua materna y, mediante el acento, los 'giros' propios, etcétera, su propia historia; los peatones, en las calles donde hacen moverse los bosques de sus deseos y de sus intereses.[4]

De este modo, Certeau convierte al lector o lectora no en un agente pasivo de la actividad, sino al contrario, en un productor silencioso; aquel que, mediante la acción de leer, introduce un *arte* habitando aquello que lee, amueblando a su manera ese espacio que se le ofrece. Si la lectura es ya un tipo de producción de contenido, quien, después de leer, escribe, está sintetizando de mil maneras todas esas lecturas; está, de nuevo, adaptando de manera creativa y arbitraria un contenido que existía previamente.

Muchas hemos imaginado al Inca Garcilaso de la Vega leyendo bajo la luz de un candil, en su casa de Montilla, de Córdoba, o, por qué no, en la casa de su padre, en Cuzco. Señalando quizá algunos párrafos, levantando la vista para reflexionar sobre alguna idea, agitándose con ciertos contenidos... La obra del autor mestizo revela mucho de sus lecturas o, dicho de otro modo, no hay manera de hablar del Inca sin reconocer, en sus obras, tantas y tantas lecturas que conformaron su pensamiento. En este texto me gustaría reparar en dos figuras clave del Renacimiento europeo, que fueron a su vez *lecturas* del cuzqueño: Baldassare Castiglione y Juan Luis Vives. La

4 Certeau (2010), p. LII.

tercera figura a la que quiero aludir posiblemente fue lectura, pero nos centraremos más bien en su faceta como *lector* del Inca: Miguel de Cervantes. Así como importan las lecturas del autor cuzqueño, interesa también comprender cómo esa adaptación creativa que realiza de su entorno influye en autores contemporáneos: ¿quiénes fueron los lectores del Inca?

Gracias al inventario de bienes del Inca Garcilaso de la Vega, levantado tras su muerte en 1616 y conservado en el Archivo Provincial de Córdoba, sabemos que en su biblioteca había dos libros titulados *El cortesano*. En la entrada 164 marcada por la transcripción de Durand leemos «*El Cortesano.* De Castiglione» y en la 176 «*El Cortesano. Dos cuerpos*»[5]. Es muy probable que el Inca poseyera tanto la versión original en italiano, cuya primera edición es de 1528, como la famosa traducción al castellano que Juan Boscán publicó en 1534. Otra opción, como apunta Burke, sería que alguno de esos ejemplares se correspondiera con los libros homónimos publicados en España en la estela del de Castiglione: *El cortesano* de Luis Milán y *El estudioso cortesano* de Lorenzo Palmireno, publicados en Valencia, en 1561 y 1573, respectivamente.

Sea como sea, la difusión de *El cortesano* original fue enorme: solo entre su aparición y el año 1600 se han documentado 62 ediciones. Es indudable que el Inca leyó a Castiglione y es muy probable que conociera no solo la versión original, sino que poseyera y admirara la célebre traducción de Boscán. Las influencias de esta obra en la propia escritura del mestizo se hacen patentes en el contenido, pero también en la forma, la estética y los objetivos.[6] Como es sabido, la obra se presenta en forma de diálogo en el que se describen y loan tanto ideales que venían de la Antigüedad clásica y del pensamiento

5 Durand (1948), pp. 259-260.

6 Ortiz (2017a).

medieval, como la urbanidad, la caballerosidad y la cortesía, como aquellos conceptos más propios del Renacimiento: la prudencia, la modestia, el 'huir de la afectación', etc. A pesar de su aparente espontaneidad, el diálogo de *El cortesano* se desarrolla de manera ordenada, y presenta todos los temas candentes en la época: la nobleza de cuna o por méritos, las armas y las letras, la habilidad literaria, las lenguas romances *versus* el latín, las artes, la conversación, la igualdad o dignidad de la mujer, la relación entre el cortesano y el príncipe y, por último, la naturaleza del amor.

Con respecto a Juan Luis Vives, encontramos la «*Yntroduzión a la sabiduría*» en la entrada número 94 del inventario. Durand afirma que probablemente se trataba de la traducción en romance realizada por Francisco Cervantes de Salazar en 1544, bajo el título *Introducción para ser sabio*, o la de Diego de Astudillo, publicada en 1551 junto con otras obras de Plutarco bajo el título *Introducción a la sabiduría*.[7] Si nos guiamos por el título que aparece en el inventario, es quizá más probable que el Inca poseyera la traducción de Astudillo, aunque conociera sin duda la de Cervantes de Salazar a través de su admirado amigo Ambrosio de Morales.

Cervantes de Salazar publicó su traducción del breve tratado en 1544 pero en 1546 salen de la imprenta de Juan Brocar las *Obras que Francisco Cervantes de Salazar ha hecho, glosado y traducido...*, libro que incluye el *Appologo de la ociosidad y el trabajo* de Luis Mexía, glosado y moralizado por Cervantes de Salazar; el *Diálogo de la dignidad del hombre*, comenzado por Fernán Pérez de Oliva y acabado por Cervantes de Salazar, con un célebre prólogo de Ambrosio de Morales; y, por último, la *Introducción y camino para la sabiduría*, misma traducción que la publicada en 1544 pero con interesantes adiciones y glosas.

7 Durand (1948), p. 253.

No podemos saber cuál de estas tres versiones poseía el Inca Garcilaso, o incluso si su ejemplar correspondía a la edición latina. La *Introductio ad sapientiam* de Vives conoció una enorme difusión: desde 1524, fecha de su aparición original, hasta finales del siglo XVI, se pueden documentar hasta 49 ediciones, con traducciones al alemán, inglés, español y francés. Un éxito solo comparable, según afirma Fontán, a su obra *Exercitatio Linguae Latinae*, de la que se conocen 51 ediciones.[8] La *Introductio* es un breve tratado de sentencias o aforismos a modo de guía para comprender la vida, pero también puede leerse como un manual de comportamiento.

Si definimos el Humanismo como toda corriente histórica que «se propone mejorar al ser humano a partir de su misma realidad, con independencia de una situación de privilegio por razones de sangre, fortuna o poder político», Vives representaría muy bien esta corriente, en la medida en que sus obras se preocupan por «mejorar la educación, desarrollo y vida colectiva de los hombres y mujeres de su época».[9] En ese sentido, tanto Vives como Castiglione tienen una importancia capital en el desarrollo del pensamiento renacentista europeo y de ambos podemos alabar el esfuerzo de síntesis ideológica que llevan a cabo en sus obras.

Si por un lado Vives hace converger «la sabiduría antigua y la sabiduría cristiana en orden a la construcción de una antropología y de una ética»,[10] por otro lado *El cortesano* de Castiglione destaca no por su originalidad, sino «por la notable síntesis de las ideas clásicas, medievales y renacentistas sobre el buen comportamiento».[11] En ambos casos hablamos de lectores que sintetizan en su escritura los

8 Fontán (1975), p. 44.

9 Gómez-Hortigüela (2014), p. 345.

10 Fontán (1975), p. 45.

11 Burke (1998), p. 48.

ecos de una época, pero es importante notar que no se trata solo de recoger conceptos ya existentes, sino que además estos textos están *configurando* esos mismos discursos. Son producto de su época pero también origen del discurso humanista y renacentista; son a la vez llegada y punto de partida, algo que solo unos pocos lectores/escritores consiguen.

Como comentábamos, los temas tratados en *El cortesano* se refieren principalmente a normas sociales, de comportamiento, decisiones estéticas, etc. Por su parte, la *Introductio* trata temas como el cuerpo y el alma, la virtud y el vicio, Cristo, la conducta o la vida cotidiana, todos ellos más propios de una figura religiosa como lo fue Vives. Carneiro ha estudiado los ecos de esta lectura en *La Florida del Inca*: si Vives destaca la lectura de los antiguos como ejemplos de virtud que sirven «de contraste al cristiano que, por la luz de la fe, está aún más obligado a la virtud que el hombre de la Antigüedad», en el caso de la crónica floridana «no son los antiguos sino los indios virtuosos, como el cacique Mucozo, los que obligan a los cristianos a la virtud».[12] De este modo el Inca alude a las virtudes del príncipe cristiano en paralelo a las de los príncipes americanos y, a lo largo de su crónica,

> va construyendo una imagen ideal del gobernante cristiano centrada particularmente en la virtud de la magnanimidad, la generosidad, la clemencia, la atención a la fe jurada, el dominio sobre las pasiones (en especial, sobre la ira y el enojo que impulsa la venganza) y, no menos importante, la capacidad para escuchar consejos.[13]

Igual que Vives, *El cortesano* funcionó como referente en las descripciones del reino de los Incas y en las de los caciques de La Florida.

12 Carneiro (2010), p. 229.

13 Carneiro (2010), p. 230.

El texto de Castiglione constituía en la cultura europea un modelo ejemplar y fue objeto de lo que Burke denomina «imitaciones creadoras»: obras que dejaban atrás el mundo de la corte pero que aplicaban «su mismo método para describir el comportamiento de personas» distintas de los cortesanos[14]. Tanto en *La Florida* como en los *Comentarios reales* encontramos personajes que representan el ideal del cortesano, grandes caciques tan valientes, caballerosos y civilizados como cualquier cortesano europeo.

El Inca se apoya en Vives y Castiglione (y en tantos otros) para hacer funcionar el discurso dominante en otro registro: el de las sociedades americanas que recién se estaban empezando a conocer. Aquí volvemos a la idea de la lectura no como una actividad pasiva, sino como una incansable producción silenciosa, lo que Certeau llama la «lógica de la apropiación». El lector se apropia del lugar del autor, lo habita, lo produce y, en algunos casos, reescribe a su vez su propia versión de lo leído[15]. Es así como el Inca, al trasladar esta visión europea del perfecto cortesano (Castiglione) o del gobernante cristiano (Vives) al mundo americano, está de alguna manera subvirtiendo el orden establecido. «En ese modo de elegir unos elementos y preferir otros —dice Ángel Rama— lo que registramos es la óptica de una cultura distinta, la mestiza, y sus rejillas ordenadoras de la realidad».[16]

Se ha hablado mucho del Inca Garcilaso como el primer mestizo del Perú, quizá uno de los primeros en imponer esas particulares *rejillas ordenadoras de la realidad* descritas por Rama. Un mestizo que, como lector, se sitúa en una posición muy particular: la del intelectual de élite que inventa, sobre la base de infinitas lecturas canónicas occidentales (de las que Vives y Castiglione son solo un ejemplo),

14 Burke (1998), p. 102. Véase también Ortiz Canseco (2017a).

15 Certeau (2010), p. LII.

16 Rama (2004), p. 150.

una realidad americana no tan distinta de la europea. Una América preparada para ser colonizada en nombre de la fe católica, un imperio incaico al mismo nivel de 'civilización' que otros imperios europeos, una población indígena y mestiza capaz de comprender la verdadera fe y subordinarse a su rey.

> La cultura mestiza, nacida a la sombra de las formas culturales de origen occidental propias de los conglomerados dominantes, es de hecho hija de la modernización, pues ella facilita su despegue y merced a ella puede oponerse a los poderes tradicionales. No se tratará únicamente de una modernización dependiente concentrada en las aportaciones tecnológicas que descongelan y subvierten la estructura económica preexistente, sino también un repertorio doctrinal que permita interpretarla y ajustarla a las demandas específicas del nuevo grupo social.[17]

Podemos llamar Vives o Castiglione a «esas formas culturales de origen occidental», podemos llamarlo también «biblioteca». Lo que es obvio es que el proceso conocido como *modernidad* o *modernización* no escapa a estas lógicas de apropiación cultural, o más bien existe gracias a ellas. Si por algo podemos calificar al Inca Garcilaso de *moderno* (signifique esto lo que signifique) es precisamente por su condición de *lector*. Sin embargo, este lector, que aglutina saberes americanos y europeos, que se apropia de unos y otros para adaptar el orden dominante a su imaginario, para interpretarlo y ajustarlo a sus «demandas específicas», no necesariamente produce *contenidos modernos*. A fuerza de idealizar el pasado y de tratar de imponer cierta homogeneidad a la diversidad americana a través de sus lecturas y métodos historiográficos, lo que el Inca busca es dar objetividad a su propia opinión subjetiva, situando la utopía en un espacio concreto

17 Rama (2004), p. 153.

y disfrazando la realidad «con las galas del ideal. Y aquí el Inca nos revela, una vez más, la tenaz urdimbre hispánica de sus hábitos mentales, ya que ésta es la necesidad de siempre de realizar Dulcineas que tan hondo cala en el pensamiento hispano».[18]

Esta lucha entre ideal y realidad, que Avalle-Arce establecía como una de las características principales del Renacimiento hispano, no es ajena al Inca, como no lo era a tantos intelectuales europeos que quisieron situar la utopía en lugares lejanos, 'inocentes', hermosos. La diferencia del Inca con respecto a sus coetáneos peninsulares es que él está inaugurando ese «nuevo grupo social» del que habla Rama, el grupo social de los mestizos. Él necesita explicarse como clase, justificar su extraña, exótica e innovadora presencia como intelectual mestizo en la España renacentista.

Por esta razón su primer libro publicado será la traducción de los *Diálogos de amor* de León Hebreo, con el que se legitima de manera rotunda dentro de un círculo intelectual muy concreto, el de los andaluces que, en ese momento, estaban decidiendo el avance de las letras peninsulares. Una «comunidad interpretativa»[19] que ponía en práctica la lógica de la apropiación; según Burke, la apropiación de determinadas ideas y su adaptación a las propias circunstancias no se produce de manera individual, sino que sucede más comúnmente en el contexto de grupos sociales mayores. Además, los *Diálogos de amor* era considerado como un gran exponente del neoplatonismo renacentista de Ficino y se clasificaba entre otros *trattati d'amore* como, precisamente, *El cortesano* de Castiglione.[20]

El Inca se apropia de lo que Rama denomina los «conglomerados dominantes» y los adapta a sus propias necesidades. De este modo,

18 Avalle-Arce (1964), p. 196.

19 Burke, 1998, p. 20.

20 Novoa, 2006.

un cacique indígena se presenta como un cortesano europeo, y cualquiera puede ser virtuoso si actúa con honor y honradez. Esta idea, que el Inca necesita para justificar su situación en el entorno peninsular, no es una idea propia (¿existen autores únicos de las ideas?), pero sí está desarrollada de manera muy particular, adaptada al espacio americano, que no todos los intelectuales conocían, y sustentada de manera teórica y metodológica gracias a sus lecturas.

Ya que hablamos de la lucha entre ideal y realidad, que Avalle-Arce identifica como característica propia de la idiosincrasia hispánica y que irremediablemente nos lleva a pensar en Cervantes, conviene aquí destacar que, así como el Inca era lector, también hubo muchos lectores del Inca. La red de apropiación no empieza ni termina en un punto determinado, sino que se entreteje, va y viene, nos recuerda que somos sociales y que no hay manera de escapar de ahí. ¿Leyó el Inca a Miguel de Cervantes? Muy probablemente sí, aunque no haya constancia en su biblioteca. Se podría trazar una genealogía de qué obras de Cervantes conoció el Inca, pero me interesa centrarme más bien en si Cervantes leyó al Inca y cómo se apropió y adaptó a su manera algunas de las propuestas garcilasistas. Veamos un ejemplo.

En su *Persiles y Sigismunda*, Cervantes ofrece toda una galería de personajes que acompaña a la famosa pareja en sus aventuras. Uno de ellos se presenta como «el bárbaro Antonio», y formará parte del séquito de los enamorados durante gran parte de su viaje, junto a toda su familia de 'bárbaros'. Cervantes, irónico y jocoso como siempre, decide que estos bárbaros, que vivían asalvajados en una isla del mar del norte cuando encontraron a los protagonistas, fueran de origen español. El autor, sin dejar nunca de recordar su condición de 'bárbaros', los califica sin embargo de 'discretos' y corteses, como cuando el bárbaro Antonio se levanta a recibir a una dama «cortésmente, porque no era tan bárbaro que no fuese bien

criado».[21] Este personaje constituye un ejemplo exacto de las ideas defendidas por el Inca: no es bárbaro por defecto el habitante de un país remoto, sino quien actúa como tal. Por eso, en el *Persiles*, el bárbaro es precisamente un español, que no deja de ser cortés si el contexto lo requiere. Cervantes le da la vuelta al problema sobre la barbarie americana. Su método no es teórico e histórico como el del Inca, sino irónico y directo: en el contexto de la ficción pone sobre la mesa un debate que los cronistas llevan años discutiendo.

Cuando se habla de las fechas en que Cervantes escribió su última obra, es frecuente mencionar la teoría de Schevill y Bonilla,[22] quienes defendieron que los *Comentarios reales* del Inca Garcilaso, publicados en 1609, influyeron de manera determinante en la redacción de su obra. Esto les permite indicar que los primeros libros del *Persiles*, en los que mejor se detectan sus huellas, debieron de escribirse con posterioridad a la publicación de los *Comentarios*. Sin embargo, no se suele mencionar la muy probable influencia que tuvo en Cervantes la lectura de una obra como *La Florida del Inca*, publicada además unos años antes que los *Comentarios*, en 1605. Así como el Inca probablemente leyó a Cervantes (a pesar de ser «enemigo de ficciones»[23]), es muy posible que Cervantes leyera y apreciara el estilo exquisito del Inca y que reconociera en sus ideas sobre «civilización y barbarie» muchos de sus propios pensamientos.[24]

Mientras lee, el lector escribe, anota, piensa y configura su discurso. ¿Cómo separar las lecturas del Inca en su propia escritura?, ¿cómo detectar los ajustes que el mestizo hace de la cultura dominante y que pasan a otros autores de su generación, que se apropian de ellos,

21 Cervantes (1992), libro II, cap. 8, p. 200.

22 Schevill y Bonilla (1914).

23 Lo afirma en *La Florida*, II, 1ª parte, cap. 27.

24 Trabajo esta idea en Ortiz Canseco (2017b).

como Cervantes?, ¿no sería una tarea infinita la de delimitar qué idea es de quién, tratar de poner autores a pensamientos que, al fin y al cabo, circulaban en el ambiente, pertenecían a toda una comunidad? Quizá, durante sus innumerables ratos de lectura, tanto Cervantes como el Inca tenían presentes estas palabras que Juan Luis Vives escribió en la sección «Del ánima», en su *Introducción a la sabiduría*:

> Tendrás un libro blanco en el que notarás lo que oyeres o leyeres gracioso, elegante o prudente, o algún vocablo exquisito, raro, provechoso a la cotidiana plática, porque cuando sea necesario usar de él lo tengas a mano.
>
> Procura no solamente entender las palabras, mas principalmente el sentido.
>
> Lo que leyeres u oyeres cuéntalo así a otros tus condiscípulos en latín como a los otros en tu lengua natural, y procura de no decirlo menos graciosa y polidamente que lo oíste, así ejercitarás el ingenio y la lengua.
>
> Has de ejercitar muchas veces el estilo, el cual es muy buen maestro del bien decir.
>
> Escribe, traslada, torna a escribir, y a la contina nota compone a días o a lo menos de tres a tres días una carta para alguno que te responda, y muéstrala a tu maestro, que te la enmiende y de las mentiras que te corrigiere mira que te acuerdes para otra vez no caigas en las mesmas.

El Inca lee, apunta, levanta la vista, atrapa un pensamiento, escribe. Y está escribiendo uno de los conflictos más potentes que ha recorrido la historia intelectual de América Latina: la del mestizo empapado de cultura europea que trata de leer su propia patria bajo esas rejillas culturales. Un conflicto que empieza con el mismo gesto de leer y con el mismo gesto de escribir, un conflicto que todavía hoy está presente.

Obras citadas

Avalle-Arce, Juan Bautista: «Perfil ideológico del Inca Garcilaso», en *Actas del primer Congreso Internacional de Hispanistas*. F. Pierce y C. A. Jones. Oxford: The Dolphin Book, 1964, pp. 191-197.

Burke, Peter: *Los avatares de* El cortesano*: lecturas e interpretaciones de uno de los libros más influyentes del Renacimiento*. Barcelona: Gedisa, 1998.

Carneiro, Sarissa: «Infortunio y virtud: Petrarca, Vives y el Inca Garcilaso de la Vega», *Revista chilena de literatura*, 77 (nov. 2010), pp. 217-234.

Castiglione, Baldassare: *El cortesano*, trad. de Juan Boscán, Madrid, Alianza, 2008.

Certeau, Michel de: *La invención de lo cotidiano. I. Artes de hacer*, México D.F., Universidad Iberoamericana, 2010.

Cervantes, Miguel de: *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*. Ed. J. B. Avalle-Arce. Madrid: Castalia, 1992.

Cervantes de Salazar, Francisco: *Obras que Francisco Cervantes de Salazar ha hecho, glosado y traducido...* Alcalá de Henares: Iuan de Brocar, 1546.

Durand, José: «La biblioteca del Inca», *Nueva Revista de Filología Hispánica* 2/3 (1948), pp. 239-264.

Fontán, Antonio: «Juan Luis Vives, un español fuera de España», *Revista de Occidente*, 145 (1975), pp. 37-52.

Garcilaso de la Vega, Inca: *La Florida del Inca*. Ed. Mercedes López-Baralt. Madrid: Espasa, 2003.

Gómez-Hortigüela Amillo, Ángel: «La vida *sine querella* de Juan Luis Vives», *eHumanista*, 26 (2014), pp. 345-356.

Manguel, Alberto: *Una historia de la lectura*. Madrid: Alianza Editorial, 2005.

Novoa, James Nelson: «From Incan Realm to Italian Renaissance: Garcilaso el Inca and the Voyage of his Translation of Leone Ebreo's *Dialogui d'Amore*». En Carmine G. Di Biase (ed.), *Travel & Translation in the Early Modern Period*, Amsterdam, New York, 2006, pp. 187-201.

Ortiz Canseco, Marta: «Autorretrato de un cortesano: Juan Boscán, modelo del Inca Garcilaso», *Hipogrifo*, 5.2 (2017a).

— «*La Florida del Inca*, novela bizantina», *Revista de crítica literaria latinoamericana*, 85 (2017b).

Rama, Ángel: *Transculturación narrativa en América Latina*. México: Siglo XXI, 2004.

Schevill, Rodolfo y Adolfo Bonilla: «Introducción», *Persiles y Sigismunda*, Miguel de Cervantes. Madrid: Imprenta de Bernardo Rodríguez, 1914, pp. V-XLVI.

Vives, Juan Luis: *Introducción para ser sabio*, vuelta en castellano por Francisco Cervantes de Salazar. Sevilla: Dominico de Robertis: 1544.

— *Introducción a la sabiduría...*, todo nuevamente traducido en castellano por Diego de Astudillo. Amberes: Iuan Steelsio, 1551.

GARCILASO Y LA SEVILLA DEL RENACIMIENTO[1]

Carmen de Mora
Universidad de Sevilla

La vida de Garcilaso en Andalucía, desde que se instaló en Montilla en 1561 hasta su muerte, estuvo particularmente vinculada a aquella ciudad y a Córdoba, como ya se conoce a través de diversos estudios. En principio, la relación con Sevilla no parecería muy relevante; sin embargo algunas referencias a detalles o sucesos ocurridos en esta ciudad aparecen en los *Comentarios Reales*.

En la primera parte[2], al hablar de las esmeraldas, turquesas y perlas, describe una perla peregrina que él mismo vio en Sevilla. En la segunda parte,[3] al hablar de los alborotos y desafíos frecuentes que se producían en los Charcas y describir un desafío que se produjo entre dos soldados famosos, el padrino de uno de ellos era hijo de una mulata vendedora "que actualmente está vendiendo sardinas fritas en la plaza de San Salvador en Sevilla". Alguna evocación de la Sevilla quinientista

1 Este texto está basado en una conferencia pronunciada en el Museo de América, Madrid (octubre de 2009).

2 Todas las citas corresponden a Carmelo Sáenz de Santamaría, 1960, a cuya paginación nos remitimos, tras la cita garcilasiana respectiva. Para este caso se trata del lib. VIII, cap. 23; vol. II, pp. 327-328.

3 Lib. VI, cap. 20; vol. IV, p. 44.

aparece también en la segunda parte[4], cuando, basándose en el Palentino, refiere la respuesta que le dio Francisco Carvajal a un mercader que lo visitó, cuando se encontraba en prisión, para reclamarle una deuda: "Carvajal, no teniendo con qué le pagar, respondió que no se acordaba deber otra deuda, sino medio real a una bodegonera de la puerta del Arenal, de Sevilla". Otro episodio, cuyo desenlace sucede en Sevilla, en la Casa de Contratación, es el que protagonizó Rodrigo Niño, a quien el presidente La Gasca, al saber que se dirigía a España a tomar posesión de un mayorazgo, le encomendó que llevara a España ochenta y seis galeotes, soldados de Gonzalo Pizarro que habían sido condenados a galeras.[5]

Al parecer, durante la primera década que pasó en España perfeccionó sus estudios de latín en esta ciudad con el teólogo montillano Pedro Sánchez de Herrera, gran amigo suyo. En la Dedicatoria a don Maximiliano de Austria, incluida en la traducción de los *Diálogos de amor*, al mencionar a los religiosos que le asesoraron y le animaron a llevar adelante esa tarea, cita a este teólogo de quien dice que le enseñó artes en Sevilla. Pero sobre todo no está de más recordar que a Sevilla fueron trasladados los restos del capitán Garcilaso, según consta en la Segunda Parte de los *Comentarios reales*, si bien no se ha encontrado hasta el momento ningún documento que lo certifique. En dicho capítulo, al referirse a la muerte de su padre, explica el autor que fue enterrado en el convento de San Francisco, en el Cuzco, y cuando se vino a España consiguió bula del Papa para que trajesen los huesos acá: "y yo los puse en la iglesia de San Isidro, colación de Sevilla, donde quedaron sepultados". [6] Se refiere a la iglesia de San Isidoro, consagrada al que fue arzobispo de la ciudad y una figura muy influyente entre los

4 *Ibíd.,* cap. 38, vol. III, p. 389.

5 *Ibíd.,* vol. IV, p. 24.

6 Garcilaso, lib. VIII, cap. 12; vol. III, p. 148.

humanistas andaluces. Ese capítulo se cierra con una "Oración fúnebre de un religioso a la muerte de Garcilaso, mi señor" cuyo contenido presenta no pocos nexos con el opúsculo *Relación de la descendencia de Garci Pérez de Vargas* que formaba parte inicialmente de los preliminares de *La Florida*.[7] En ambos textos aparece una alusión a la Sevilla imperial asociada al mito de Hércules, que puede relacionarse con el humanismo andaluz y sevillano en particular. La *Relación* estaba dirigida a un Garci Pérez de Vargas, contemporáneo del Inca y heredero legítimo del que participó en la conquista de Sevilla con Fernando III el Santo, probablemente porque esperaba que le costeara la impresión de la obra. Al no conseguirlo, en 1599 buscó otros apoyos y en 1604 escribió la dedicatoria al Príncipe Don Teodosio de Portugal, Duque de Braganza, cuando envió el manuscrito a Lisboa para su edición. Debido al cambio tuvo que modificar el Proemio, eliminar todos los detalles genealógicos y reducir la extensión, aunque conservó algunos fragmentos. La antigua dedicatoria a Garci Pérez se transformó, tras sufrir las necesarias correcciones, en el "Proemio al lector". José Durand se ocupó de él, reconoce que "Como el original no presenta caracteres de definitivo, ni mucho menos, no puede dársele un título fijo".[8] Existe, en efecto, una oscilación entre *Relación de la descendencia de Garci Pérez de Vargas*, con que se conoce tradicionalmente a esta obrita (*Relación de la descendencia del famoso Garci Pérez de Vargas)* y *La genealogía de Garci Pérez de Vargas*.

7 El texto corresponde a un manuscrito [1596] de 28 páginas que se encuentra en la Biblioteca Nacional de Madrid y lleva numerosas tachaduras. Pascual de Gayangos descubrió el documento y lo describió en su *Catálogo de Manuscritos españoles* (1929). Miguel Laso de la Vega, marqués del Saltillo, lo publicó en Madrid. Apareció también en el Perú (los datos relativos a la publicación de la *Relación* están tomados del prólogo de Raúl Porras Barrenechea a la edición facsimilar del manuscrito original, 1951, VI).

8 J. Durand (1949), nota 26, p. 286.

En la *Relación,*[9] Garcilaso recuerda que las hazañas de este servidor del Rey están escritas en la crónica de Fernando III, conquistador de Sevilla, en cuyo honor, desde entonces se cantan los versos tan conocidos sobre la ciudad:

> Hércules me edificó
> Julio César me cercó
> De torres y cercas largas,
> El Rey Santo me ganó
> Con Garci Pérez de Vargas. [10]

A continuación, a propósito de Hércules –mítico fundador de Sevilla– describe la Alameda del mismo nombre, uno de los lugares más populares de la ciudad, y la obra de renovación llevada a cabo en ella por don Francisco Zapata de Cisneros, primer conde de Barajas, quien desenterró –según Garcilaso– dos columnas de piedra, de las muchas que colocó Hércules en la fundación de la ciudad, y las situó en la Alameda, colocando en una de ellas la estatua de Hércules y en la otra la de Julio César, como fundadores de la ciudad. Luis de Peraza, siguiendo a Beroso, considera a Hércules Egipcio el Tebano, hijo de Osiris, el verdadero fundador de la ciudad. Hércules, dedicado a destruir a los tiranos que habían muerto a su padre a traición, llegó a España y por dejar memoria de sí puso los fundamentos de la ciudad y la comenzó a poblar. Y quiso ponerle el nombre de Híspalo, su único hijo, llamándola *Hispalis*. Después, Julio César la llamó *Julia Romulea*, y los árabes, cuando la conquistaron, en lugar de *Híspalis*, la llamaron

9 A pesar de su extraordinario interés, en esta ocasión no me ocuparé de la oración fúnebre.

10 Luis de Peraza ofrece una versión más extensa: "Grandes años son pasados,/ que Hércules me edificó:/ de los wándalos honrados,/ de los godos mui preciados/más querida me era yo./ Julio César me cercó/ de muros y torres largas/, el Rey Godo me perdió,/ y el Rey Santo me ganó/ con Garci Pérez de Vargas". Ver Luis de Peraza, 1979, p. 89.

Xbilia. [11] Los datos que ofrece Garcilaso se pueden contrastar con los que proporcionan los historiadores. Las columnas a las que se refiere el escritor cuzqueño pertenecían a un templo romano de la época imperial, situado en la calle Mármoles, cuyo frente estaba orientado hacia la actual parroquia de San Nicolás. Para unos (Blanco Frejeiro y Rodríguez Termiño) se trataría del pórtico de un templo próstilo (con seis columnas en la fachada principal) que rodearía la reconstrucción de un templo de César y Augusto, perteneciente a la segunda mitad del siglo primero a. J. C. De las seis columnas, tres permanecen *in situ* y dos se colocaron en la Alameda en el año 1578, por orden del Asistente de la ciudad don Francisco Zapata de Cisneros, conde de Barajas; rematándolas con las estatuas de Diego de Pesquera representando a Hércules y a Julio César. La sexta de las columnas fue mandada llevar al Alcázar por orden del rey don Pedro y se partió por el camino en la calle de la Borceguinería (actual calle de Mateos Gago). Para Márquez Moreno esos restos serían testimonio de un edificio de difícil adscripción funcional, probablemente un Pórtico, reconstruido a partir de la segunda mitad del siglo II.[12]

Las estatuas emparejadas de Hércules y Julio César, ambas de Diego de Pesquera, fechadas en 1574, se representan con caracteres iconográficos similares a los utilizados para Carlos V y Felipe II. Hércules lleva en la mano izquierda un escudo que apoya en el suelo y la mano derecha, en la espalda, sujetando la clava. En la peana de la estatua aparece una inscripción que asocia a Hércules con César y Carlos V. [13]

---

11 *Ibídem,* pp. 87-88.

12 Véase C. Márquez Moreno (2003).

13 Dice así: *"Al Hércules Augusto Emperador César Carlos V, hijo del rey Pilipo, nieto del rey don Fernando, viznieto del rey don Juan; Piadoso, Feliz, Galo, Germánico, Túrsico, Africano, que mucho más allá de las Columnas de Hércules, dilatada su gloria por el Nuevo Mundo, terminó su imperio con el Océano, su fama con el Cielo. Al héroe sagrado, meritísimo de la República Cristiana, que por su eterna piedad y virtud el Senado y el Pueblo de Sevilla dedican a su sagrada memoria y Magestad. D. D."*.

La referencia a la Alameda al comienzo de la *Relación* demuestra que el Inca estaba al tanto del interés que mostraban los intelectuales de los círculos humanistas sevillanos en la fundación de Sevilla, Hércules constituía, además, un símbolo identitario de la ciudad. Este breve discurso se puede relacionar, en efecto, con las *laudes civitatis*, fruto de la valoración de lo local característica del Siglo de Oro, que recibieron de los historiadores y cronistas humanistas un considerable impulso en los siglos XV y XVI. A propósito de la importancia de las *Laudes* escribe Navarro:

> (…) fueron una clara expresión de las identidades urbanas y de los valores culturales de la modernidad hispana. Dichas obras nos ayudan a entender cuál era la conciencia que los escritores tenían de su ciudad, qué pensaban de ella, qué imagen tenían de su papel histórico y de su realidad contemporánea. [14]

Uno de los tópicos que formaban parte del género era la etimología, pues, como proponía San Isidoro, en ella quedaba contenido el ser de la cosa. Otro de los aspectos más tenidos en cuenta era el origen mítico y la fundación histórica, presentes en este caso a través de Hércules y Julio César, dos nombres destinados a ennoblecer a la ciudad.

Robert B. Tate,[15] al estudiar la mitología en la historiografía española de la Edad Media y del Renacimiento, señala el interés que revestían los capítulos introductorios de las historias generales de esos períodos, donde se solían presentar acontecimientos tomados de la historia bíblica y de la mitología clásica. En ese contexto, el culto de Hércules, tradicionalmente considerado como exponente de la virtud heroica, en cuanto rey mitológico de España, se convirtió en un vínculo con el mundo clásico, muy útil en aquellos momentos en que

14 Véase al respecto el ensayo de A. M. Navarro (2008).

15 R. Tate, 1970.

la Península estuvo más interesada en ejercer su influencia política en Europa. Según Tate el primer paso lo dio el *Toledano* (Rodrigo Jiménez de Rada), en el siglo XIII; el segundo, Annius de Viterbo, o con referencia propiamente a España, Antonio de Nebrija. La recuperación de la cultura clásica, a través de la genealogía de la ciudad tendría, entre otras funciones, borrar la huella musulmana, todavía ostensible en Sevilla, y sobre todo encontrar una ascendencia ilustre que justificara el lugar privilegiado que ocupaba esta ciudad como centro del comercio internacional. Señala Lleó que la prosperidad de Sevilla se incrementó considerablemente a raíz de la Reconquista: "Sevilla fue entonces el primer "puerto de mar" de la corona castellana y su ventajoso emplazamiento entre Mediterráneo y Atlántico hizo que aumentara notablemente el comercio exterior". [16]

Entre los humanistas andaluces estaba muy difundida y aceptada la idea de que Hércules fuera el fundador de Sevilla. Así lo reconoce Rodrigo Caro[17] y, entre los autores que participan de esta opinión, cita a Bernardo de Aldrete[18] y fray Juan de Pineda[19], dos de los amigos más cercanos del Inca. Rodrigo Caro opta por los españoles iberos como fundadores de la ciudad, por ser los primeros que llegan a esta provincia después del Diluvio Universal. Se basa en Florián de Ocampo y los autores y escrituras que él refiere, por las que Sevilla fue de los primeros pueblos de España, y toda ella tomó el nombre de esta "antiquísima y nobilísima ciudad".[20] Sin embargo, a pesar de que Caro cita entre otros nombres valedores de esta opinión a Antonio de Nebrija, Florián de Ocampo y Pedro Mexía, reconoce el peso de las tradiciones y lo admitida que estaba la de que Hércules fundó a Sevilla. Opina

16 V. Lleó Cañal (1979) p. 154.

17 R. Caro (1634).

18 B. Aldrete (1606) lib. III , cap. XI: "De la ciudad de Sevilla".

19 J. de Pineda (1576) lib. II, cap. 14.

20 F. de Ocampo (1578), aunque hay ediciones anteriores de 1543 y 1535.

entonces que pudo suceder que habiendo en este sitio un pueblo fundado, habitado de los antiguos turdetanos españoles, y con nombre de su lengua, viniendo Hércules Egypcio por aquí les diese leyes y forma de República; mejorando o reformando las que antes tenían; levantando algunos edificios, torres, y murales de nuevo, con que la ilustrase, enseñando la gente de aquel rudo siglo más policía que hasta allí habían tenido. Y compara la fundación de Sevilla con la de Roma, que estando ya habitada y poblada, Rómulo de nuevo la ennobleció, cercó de muros, y dio forma de República alzándose con el nombre de fundador. En suma, su opinión es que cuando Hércules la fundó, o engrandeció, ya estaba poblada, y tenía el nombre Ibero de Hispalis, de la misma lengua de los que la fundaron: ora fuese Hispano, descendiente de Tubal.

Dicho sea de paso, el entusiasmo de los humanistas por Hércules fue general en toda Europa durante el Renacimiento y se le consideraba un modelo de perfecciones morales.[21]

Como sucede con frecuencia en la escritura de Garcilaso, en que parecen existir dos discursos superpuestos, uno en la superficie y otro sumergido que es preciso desvelar, la referencia a la Alameda tendría aquí doble sentido. Una, más evidente, está en relación con el tópico de las *laudes civitatis* y tendría como función señalar el importante papel desempeñado por su antepasado Garci Pérez de Vargas en la conquista de una ciudad tan importante en esa época como Sevilla. En la descripción, empieza con la explicación sobre las columnas y las estatuas, terminando con una evocación de la Sevilla imperial:

> (…) con tres fuentes de agua y muchedumbres de naranjos, chopos y álamos, obra que hermoseó grandemente aquella rica ciudad, rica de plata y oro y piedras preciosas, mercedes que mi tierra

21 Véase al respecto D. Angulo Íñiguez (1952).

el Perú cada año le hace, y mucho más rica de claros y altos ingenios que por particular favor de las celestes influencias ella produce y cría.[22]

Señala al respecto Francisco Morales Padrón que

> (…) va a ser con los Austrias con quienes adquiere rasgos de gran ciudad, cuyo devenir seguirá siendo más que nunca determinado por un enclave geográfico que influye en su vida económica, en el arte, en las instituciones y en la política. Un asentamiento –junto a un río–; unos límites defensivos –murallas–; un urbanismo –calles, plazas y edificios–, y una población –densa y heterogénea– harán de la urbe un modelo. Sevilla en el siglo XVI es ya historia universal. [23]

No obstante, según explica Lleó Cañal, la prosperidad de Sevilla era anterior al descubrimiento de América, ues después de la Reconquista fue

> (…) el primer "puerto de mar" de la corona castellana y su ventajoso emplazamiento entre Mediterráneo y Atlántico hizo que aumentara notablemente el comercio exterior. Lo que es más significativo (…), aún con anterioridad al descubrimiento de América, Sevilla controlaba ya la distribución del oro africano, motor de la economía medieval. [24]

Las palabras del Inca Garcilaso constituyen un diagnóstico muy certero de la situación económica europea. Como explica Domínguez Ortiz, la transformación que se estaba produciendo en Europa de una economía feudal en un incipiente capitalismo se encontraba con el escollo de la escasez de medios de pago, y las riquezas llegadas de América liberaron el bloqueo:

22 Garcilaso (1951) p. 232.

23 F. Morales Padrón (1989), p. 17.

24 V. Lleó Cañal (1979), p. 154.

> El hecho real es que la liberación en este caso vino de América, y que por designios providenciales fue Sevilla la puerta por donde se derramó aquel torrente de riquezas, de conocimientos nuevos, de sustancias desconocidas: oro, plata, perlas, tabaco, cacao, maíz, animales raros, hombres y mujeres de razas exóticas. Este cúmulo de novedades provocó una fermentación prodigiosa, una revolución sin precedentes en todos los órdenes de la vida, cuyas consecuencias se dejaron sentir, por supuesto, en Sevilla antes que en ninguna otra parte.[25]

Y contrasta la situación de este mismo lugar antes de que se hiciera la obra (un sitio "en extremo hediondo y abominable y le llamaban la laguna, porque iban a parar en él muchas aguas de las llovedizas y todas las inundaciones y animales muertos de la ciudad, y estaba siempre hecho un lago pestilencial de agua y cieno") y después ("ahora en estos días es lugar de sus mayores delicias"). La información que proporciona el Inca sobre la Alameda es bastante fidedigna. Morales Padrón describe así el lugar:

> Hasta entonces la plaza fue un escenario tan largo que dos hombres situados en sus extremos no se reconocían; pero como adolecía de una baja altitud en relación al río, las aguas no sólo se estancaban con facilidad, sino que cuando había arriadas salía por los husillos convirtiendo el recinto en un lago por donde la gente andaba con barcas. Las casas en torno desaguaban hacia ella y, mediante un husillo, se reexpedía esta agua hacia el río. Lógicamente en invierno el espectáculo era de lodazal y en verano lo invadía un denso y alto yerbal. Aquel lugar, un tanto insalubre e inhóspito, causa de peste, fue desaguado, rellenado de escombros y repoblado con álamos blancos, naranjos, cipreses y paraísos. En el centro se colocaron tres «caños de agua bien gruessos». Dos columnas romanas se alzaron en sus

25 A. Domínguez Ortiz (1981), p. 22.

> extremos sosteniendo las estatuas de Hércules (mítico fundador de la ciudad) y de César (supuesto constructor de las murallas). La «laguna» había dejado de ser el innoble lugar de antaño y durante mucho tiempo mantendría su belleza y atracción como lugar de paseo. [26]

Esta contraposición deja, pues, al descubierto unas segundas intenciones de Garcilaso, que, sin decirlo abiertamente, escoge a Sevilla, que, en aquella época, era el corazón del Imperio, como una metáfora que le sirve para aludir, a través de la representación mítico-simbólica de las columnas de Hércules y la transformación de la Alameda, a las ganancias y riquezas que el Nuevo Mundo le había aportado al Viejo, en particular los fabulosos tesoros del Inca que Pizarro enviaba desde Cajamarca. Como explica Fernando Silva-Santisteban B.,

> La conquista española del Perú tuvo relación directa con la crisis final del feudalismo y contribuyó en gran manera a la aparición del capitalismo. La inundación de Europa por los metales preciosos procedentes de América, en gran parte de los tesoros y de las minas del Perú, produjeron la revolución de los precios, contribuyeron al desarrollo de la producción y del comercio, al robustecimiento de la burguesía europea y a las transformaciones sociales, económicas y políticas de Occidente. [27]

Conviene tener en cuenta el párrafo que sigue a esta doble referencia genealógica, la de la ciudad y la de Garci Pérez de Vargas, para comprender el ánimo con que lo escribió Garcilaso. En él destaca, entre todas las virtudes de Garci Pérez de Vargas, la de haber sabido guardar la honra de un caballero:

---

26 F. Morales Padrón, (1989), p. 39.

27 F. Silva-Santisteban, (1993), p. 130.

> que yendo con él en guarda de los recueros del ejército, hizo la flaqueza de volverse al real por temor de los siete caballeros moros que vieron en el camino por donde iban. Cuya honra sustentó en pie con no decir quién era, aunque don Lorenzo Suárez, en presencia y ausencia del Rey se lo preguntase muchas veces y siempre decía que no lo conocía bien; y lo veía cada día por el real; y lo mismo mandó a su escudero que respondiese conjurándole por los ojos de la cara no lo descubriese, porque no perdiese su honor, que era tenido por buen caballero.

Esta tengo por la mayor de sus hazañas, porque se venció a sí propio por mantener la honra ajena, que es de lo que más se deben preciar los caballeros, porque es lo más caballeroso de ellos.[28]

Resulta difícil no entrever en estas palabras una velada alusión a los hechos que, a los ojos del Consejo de Indias, sirvieron para condenar al capitán Garcilaso de la Vega por haber actuado de acuerdo con su conciencia y con su sentido del honor. Máxime, cuando en los *Comentarios* el Inca establece una comparación entre Garci Pérez de Vargas y su padre; entre la conquista de Sevilla y la del Perú. La actuación de Garci Pérez, al silenciar la flaqueza que había tenido el caballero que lo acompañaba, hasta el punto de mentir en presencia del Rey por salvar el honor de aquél, es inversa a la que mostraron quienes denunciaron a su padre por haberle cedido el caballo a su amigo Gonzalo Pizarro. Y la acción del padre de Garcilaso, al anteponer la ayuda a su amigo, a sus propios intereses, es equivalente a la de su antecesor. Pero mientras que éste recibió todos los honores de su rey Fernando III, los méritos del capitán Garcilaso quedaron borrados por un solo gesto que en España no le perdonaron, el que tuvo con Gonzalo Pizarro en la batalla de Huarina. Así, en la misma *Relación*, al hablar de los servicios

28 La anécdota está tomada de la *Crónica del Santo Rey Don Fernando III* [1516], cap. 48, p. 232.

prestados al Rey por su padre y por él mismo, deja asomar unas palabras, llenas de amargura, sobre las mercedes merecidas y no recibidas que terminan con la siguiente reflexión: "porque se ve a cada paso que muchos que las merecen no alcanzan ninguna; y otros, sin mérito alguno por el oculto favor de sus estrellas, más que por la liberalidad o prodigalidad del príncipe, las reciben a montones, etc.…".[29] Resulta un procedimiento muy característico en las *Vidas* de Plutarco que el héroe tome una decisión en un determinado momento que marcará el resto de su vida, como en este caso.

Volviendo a la referencia genealógica y a la asociación que existía, sobre todo, en la literatura de la época, entre la figura de Hércules y la de Carlos V, con tales datos podríamos construir un hipotético silogismo: si Hércules era un antepasado del emperador Carlos V, y Garci Pérez de Vargas fue conquistador de una ciudad fundada por Hércules, en cierto modo, aquél formaba parte de la genealogía hercúlea e imperial, luego también el padre de Garcilaso y el propio hijo por ser descendientes suyos, razón de más para reivindicar las mercedes que le correspondían.

No quiero dejar de referirme al contexto extratextual con el que cabe relacionar la alusión a Sevilla, al comienzo de la *Relación de la descendencia de Garci Pérez de Vargas*, incluida de nuevo en el sermón fúnebre dedicado al capitán Garcilaso, con la evocación de las figuras de Hércules, Julio César, Carlos I y Felipe II, la idea de imperio y los metales llegados de las Indias. Todos ellos constituyen un cúmulo de indicios directamente relacionados con el ambiente humanista de la Sevilla del quinientos y con la transformación espectacular que experimentaron las estructuras económicas y sociales de la ciudad en aquel período, en virtud del monopolio del comercio con las Indias. Vicente Lleó da cuenta de algunos de los aspectos reveladores del cambio:

29 *Relación*, p. 238.

> (…) la prosperidad, apoyada en los ingresos del tesoro americano significó, entre otras cosas, un aumento vertiginoso en el consumo suntuario, la metamorfosis de las viviendas, la alteración de los hábitos alimenticios, vestuarios, etc. Los testimonios al respecto son abundantísimos. [30]

Los mismos que propiciaron la renovación económica de Sevilla fueron también responsables de la renovación cultural que tuvo la ciudad, mediante la introducción de las formas renacentistas y los decorados a base de alusiones mitológicas, entre las que Hércules ocupaba uno de los lugares preferentes (los techos pintados de la Casa de Pilatos, cuyo centro es la apoteosis de Hércules). Su particular condición de prototipo de la virtud heroica, el coraje, la fuerza y la victoria frente a la adversidad, lo convierte en una figura mitológica muy codiciada por las grandes familias para favorecer los árboles genealógicos.[31] Ello explicaría también que Garcilaso no dudara en referirse a los versos famosos, al comenzar la genealogía de su rama paterna, para remontarse a los fundadores Hércules y Julio César.

Están demostrados los vínculos entre las decoraciones de las casas de la alta sociedad y el ambiente culto y refinado que se respiraba en las tertulias y Academias humanistas, frecuentadas por un reducido número de intelectuales, poetas y pintores. Estas reuniones, verdaderos núcleos de expansión del humanismo, fueron muy abundantes en la segunda mitad del siglo XVI y los contertulios solían ser los mismos; entre las más destacadas se encuentran las del conde de Gelves, Juan de Mal Lara, Juan de Arguijo, Francisco Pacheco, Argote de Molina y la del Duque de Alcalá.[32] Dos personas muy allegadas al Inca Garcilaso participaron en las tertulias: su amigo el jesuita Juan

30 V. Lleó Cañal (1979), p. 27.

31 *Ibíd.*, pp. 48-49.

32 *Ibíd.*, p. 68.

de Pineda, y el agustino y ex-jesuita fray Pedro Maldonado Saavedra (1576-1514), natural de Sevilla, que –como se sabe– le proporcionó al Inca los papeles de Blas Valera, rescatados del saco de Cádiz, en 1596, por los ingleses. No sabemos si Garcilaso llegó a frecuentar algunas de estas tertulias, pero desde luego en él se encuentran formulaciones y reflexiones que se corresponden plenamente con los ideales que se defendían en estos círculos, en particular la vida retirada y dedicada al estudio compartida, en el plano intelectual, con un círculo selecto de amigos motivados por inquietudes similares. El estado de ánimo melancólico con que el Inca compuso sus obras se corresponde con el pesimismo y la desilusión que se respiraban en el ambiente de la ciudad en aquellos años y en la llamada escuela sevillana, tal como se refleja en la *Epístola moral a Fabio* de Andrés Fernández de Andrada,[33] uno de sus textos más representativos. En ella, el poeta advierte a su amigo Fabio sobre los peligros de la Corte y la búsqueda de privilegios, y le invita a dedicarse a la virtud y la resignación, la misma conclusión a la que llegó el propio Garcilaso al buscar el tranquilo retiro de Montilla:

> También lo causó escapar yo de la guerra tan desvalijado y adeudado, que no me fué posible volver a la corte, sino acogerme a los rincones de la soledad y pobreza, donde, como lo dije en el proemio de nuestra historia de la Florida, paso una vida quieta y pacífica, como hombre desengañado y despedido de este mundo y de sus mudanzas, sin pretender cosa de él, porque ya no hay para qué, que lo más de la vida es pasado y para lo que queda proveerá el Señor del universo como lo ha hecho hasta aquí.[34]

En suma, a través de estas líneas he querido plantear que la referencia a Hércules en los primeros párrafos de la *Relación de la descendencia*

33 Fernández de Andrada (2006).

34 Garcilaso, lib. V, cap. 23 vol. II, p. 360.

de Garci Pérez de Vargas no es una simple anécdota, sino que responde al esfuerzo de Garcilaso por demostrar los importantes servicios militares prestados por la rama paterna de su genealogía, argumento que legitimaba más aún si cabe su petición de que se reconocieran los méritos del capitán Garcilaso. De un lado, se observa que el escritor cuzqueño estaba al tanto del interés que el mito de Hércules suscitaba entre los humanistas sevillanos y en la Sevilla del Renacimiento; de otro, al establecer cierto parentesco entre el héroe mítico y su propia genealogía –a través de Garci Pérez de Vargas y su papel en la conquista de Sevilla– lo establecía también con la dinastía española a la que Hércules estaba vinculado.

Obras citadas

Aldrete, Bernardo de: *Del origen y principio de la lengua castellana ò romãce que oi se usa en España / por el doctor...* En Roma, acerca de Carlo Vullieto [o Willietto], 1606.

Angulo Íñiguez, Diergo: «La mitología y el arte español del Renacimiento», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, tomo CXXX, (ene-mar, 1952), pp. 53-209.

Crónica del Santo Rey Don Fernando III. edición facsímil de la de Sevilla, Jacobo Cromberger [1516], Fermín de los Reyes Gómez (Editor), Madrid, Editorial Universidad Complutense, 2008.

Domínguez Ortiz , Antonio: *Orto y ocaso de Sevilla.* Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1981, 3ª edición.

Durand, José: «Dos notas sobre el Inca Garcilaso», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, (julio-septiembre 1949) , pp. 278-290.

Caro, Rodrigo: *Antigüedades y Principado de la Ilustrísima ciudad de Sevilla...* Sevilla, Por Andrés Grande…, 1634.

Fernández de Andrada, Andrés: *Epístola moral a Fabio y otros escritos,* edición crítica de Dámaso Alonso, Madrid, Galaxia Gutenberg, 2006.

Garcilaso de la Vega, Inca: *Relación de la descendencia de Garci Pérez de Vargas.* [1596]. Inca Garcilaso de la Vega. Reproducción facsimilar del manuscrito original,con un prólogo a cargo de R. Porras Barrenechea, Lima, Instituto de Historia,1951.

— *Obras completas de...* Edición y estudio preliminar de Carmelo Sáenz de Santamaría, Madrid, Ediciones Atlas, Biblioteca de Autores Españoles, 4 vols., 1960-65.

Gayangos, Pascual de: «Catálogo de Manuscritos españoles», *Revista de Historia y de Genealogía Española* de Madrid (julio-agosto 1929), pp. 289-310. También en *Boletín Bibliográfico de la Universidad de San Marcos*, (1929), 3º y 4º trimestre, pp. 62-79.

Lleó Cañal, Vicente: *Nueva Roma: Mitología y humanismo en el renacimiento sevillano*, Sevilla, Publicaciones de la Excma. Diputación Provincial de Sevilla, 1979.

Márquez Moreno, Carlos: «Los restos romanos de la calle Mármoles en Sevilla», *Romula*, nº 2 (2003) pp. 127-148.

Morales Padrón, Francisco: *La ciudad del quinientos*. 3ª edición revisada. Sevilla, Editorial Universidad de Sevilla, 1989.

Navarro, Andrea Mariana: «Pasado y antigüedad clásica en los discursos sobre ciudades. Las *Laudes* en la historiografía andaluza». *Temas medievales*, vol. 16 (ene.-dic. 2008). Dirección *on line*: http:// www.scielo.org.ar/scielo.php? pid=S0327-50942008000100004

Ocampo, Florián de: *Los cinco libros primeros de la crónica general de España que recopilaba el maestro… cronista del rey nuestro señor, por mandato de su majestad*, en Zamora, Alcalá de Henares, Juan Íñiguez de Lequerica; a expensas de Diego Martínez, 1578.

Peraza, Luis de: *Historia de Sevilla*, Sevilla, Artes Gráficas Salesianas S.A., 1979.

Pineda, Juan de: *Monarquía eclesiástica o Historia universal del mundo*, Zaragoza, 1576 y Salamanca, 1588.

Silva-Santisteban, Fernando: «El mundo andino y la presencia de Hernando de Soto», en César Chaparro Gómez (Ed.) *Actas del Congreso Hernando de Soto y su tiempo*, University of Alabama, Universidad de Lima, Universidad de Extremadura, Programa Extremadura Enclave '92, Badajoz, Junta de Extremadura, 1993, pp. 117-143.

Tate, Robert: «Mitología en la historiografía española de la Edad Media y del Renacimiento», *en Ensayos sobre la historiografía peninsular del siglo XV*. Madrid, Gredos, 1970, pp. 13-32.

ÍNDICE

Presentación 7

Juan Gil: *El Inca Garcilaso: un hombre entre dos mundos*. 11
Evangelina Soltero Sánchez: Relación de la descendencia de Garci Pérez de Vargas. *Genealogía hispánica del Inca Garcilaso de la Vega: historia de un documento*. 43
José Ignacio Úzquiza: *Los Andes. Los Incas, los Hispanos y el Manuscrito de Huarochirí* 65
José Carlos González Boixo: *Utopía y desengaño en los textos del Inca Garcilaso de la Vega*. 147
Mercedes Serna: *El imaginario histórico del Inca Garcilaso de la Vega: en busca de la Nación indiana* 195
Marta Ortiz Canseco: *Lecturas y lectores del Inca Garcilaso de la Vega: Vives, Castiglione, Cervantes* 219
Carmen de Mora: *Garcilaso y la Sevilla del Renacimiento* 235

El Inca Garcilaso de la Vega,
primer intelectual mestizo
terminó de imprimirse
el 27 de diciembre de
2017

□ □□

ISBN 9788494807817

COLECCIÓN

ENTRE DOS MUNDOS: AMÉRICA Y EUROPA DESDE EXTREMADURA

II

FUNDACIÓN
ACADEMIA EUROPEA E
IBEROAMERICANA DE
YUSTE

JUNTA DE EXTREMADURA