

Diseño de cubierta: Mario Muchnik

En cubierta:

Jan van der Straet grabado por Théodor Galle (1589)

Eduardo Subirats

Foto de contracubierta:

© José Aymá

Sibirats. El continente vacío

(Siberia Bartolomé de las Casas)

El continente vacío = la conquista del Nuevo Mundo y la conciencia moderna.
Medusa, Anaya & Mario Muchnik 1994.
Le condouze m. l. b. n. s.



21300002638

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea éste electrónico, mecánico, reprográfico, gramofónico u otro, sin el permiso previo y por escrito de los titulares del COPYRIGHT.

© 1994 by Eduardo Subirats
© 1994 by Grupo Anaya, S. A.
Anaya & Mario Muchnik, Juan Ignacio Luca de Tena, 15, 28027 Madrid.
ISBN: 84-7979-083-0
Deposito legal: B. 9.934 - 1994

Librerías Hispano de Perich?

Esta edición de **El continente vacío** compuesta en tipos Times de 12,5 puntos en el ordenador de la editorial se terminó de imprimir en los talleres de Romanya/Valls, S. A. Verdaguera 1, - 08786 Capellades (Barcelona) el 10 de febrero de 1994. Impreso en España — Printed in Spain

El continente vacío
La conquista del Nuevo Mundo y la conciencia moderna



SBD-FFLCH-USP

142786

ANAYA & Mario Muchnik

23

22/03

1130

vis

Bajo este horizonte filosófico, las palabras con las que Garcilaso prácticamente abrió las páginas de sus *Comentarios reales* alcanzan su dimensión más profunda: "digo que a lo primero se podrá afirmar que no hay más que un mundo, y aunque llamamos Mundo Viejo y Mundo Nuevo, es... no porque sean dos, sino todo uno."¹¹⁸ El concepto garcilasiano de unicidad y unidad del mundo se distingue del que invocaron las crónicas cristianas de Indias, la de Gómara por ejemplo. A diferencia de éstas, la unidad universal no entraña aquel ideal ecuménico y trascendente, así como apocalíptico, que define al mismo tiempo el objetivo espiritual de la redención cristiana y el proyecto imperial de unificación del Planeta bajo un solo credo y un solo poder. Por el contrario, para Garcilaso se trataba de aquel principio cosmológico de armonía que garantizará un intercambio hermenéutico entre las diversas culturas.

Sebriats, Eduardo. El continente verso

Araque, Misael, 1999.

Araque

(John de la Cruz Garcilaso)

VI. El lugar mítico de la comunidad perfecta

1. Dos miradas paralelas

"Le dirigimos toda suerte de apasionadas preguntas sobre estas cuestiones, que Rafael nos respondió cordialmente. No le interrogamos precisamente sobre monstruos, como ya es rutina en las narraciones de viajeros. Sobre Scilas y Silenos, y sobre lestrigones ávidos de carne humana y toda esa suerte de aberraciones que hoy apenas puede uno evitar, sino sobre gobiernos sabiamente organizados..."; escribió Thomas Morus en el Libro Primero de su *Utopía*.¹¹⁹ Contemporánea de los primeros viajes intercontinentales de descubrimiento y conquista, la mirada sobre un virtual pueblo del Nuevo Mundo que inauguró Morus se distingue de la visión de sus crónicas viajeras. En primer lugar se trata de una mirada que intenta trasponerse en la visión del habitante del Nuevo Mundo. En segundo lugar, contempla críticamente el propio paisaje político y cultural europeo.

Las guerras entre naciones cristianas, la política imperialista de la Iglesia de Roma, las confrontaciones teológicas entre reformadores y papistas, las guerras de religión, los movimientos revolucionarios, de signo milenarista, místico y apocalíptico, que bajo diferentes formas se desataban desde los comuneros y alumbreados de España hasta los husitas y münzerianos de Centroeuropa, las noticias confusas que llegaban de los habitantes del Nuevo Mundo y las estrategias de expolio y destrucción de los conquistadores, ése era el panorama histórico del sujeto real europeo y cristiano (no del sujeto heroico, del cruzado o del cronista ejemplar).

Un motivo central atraviesa las páginas del Libro Primero de *Utopía*: en lugar de preocuparse por las “formas de conquista”,¹²⁰ de la expansión de sus territorios y del expolio de bienes ajenos, Morus sostiene en su librito que las repúblicas de Europa más bien tendrían que ocuparse del mejoramiento de sus imperfectos gobiernos. Ciertamente no era la suya una voz solitaria. Un filólogo español, de origen hebreo, y como siempre en el exilio, Luis Vives, afirmaba rotundamente el mismo principio en uno de los tratados de paz más importantes del Renacimiento europeo: *De concordia et discordia*. Erasmo, Franck, Paracelsus habían manifestado la misma protesta, y la misma voluntad de reforma espiritual y política en respectivos ensayos y libelos. Lo que Morus añadía a esta misma perspectiva reflexiva sobre el destino europeo era la visión del Nuevo Mundo. Más exactamente, la aportación fundamental de Morus en su *Utopía* fue la invención de una nueva mirada sobre el Nuevo Mundo.

Era una mirada que no iba fanáticamente en pos de monstruos terribles, de significado no obstante moralista, ni paraísos perdidos, creados, sin embargo, por las sensacionalistas quimeras salvacionistas de la doctrina cristiana, ni tampoco sueños imperiales de guerra y expolio, propaganda y conversión. Por primera vez, alguien se interrogaba por las formas de vida, la religión, las costumbres y economía, leyes y guerras, y gobierno del Nuevo Mundo. Su sentido también era moderno: enriquecer su conocimiento desde un punto de vista estrictamente científico, o sea reflexivo y crítico, y encontrar en el contrapunto de paisajes y costumbres extrañas y extraordinarias la necesaria dimensión de profundidad para una mirada negativa sobre la sociedad europea.

La utopía de Morus de ningún modo fue el no-lugar de una sociedad perfecta, por imaginaria. El objetivo de su libro, que también era una suerte de crónica de aventuras y exploraciones imaginarias, no visaba tanto la fantasía irreal de una sociedad quimérica cuanto la construcción efectiva de una crítica social. Y la “Utopía”, la isla imaginaria en las antípodas del Viejo Mundo en la que se descubrieron los tesoros espirituales del buen gobierno era, en realidad, el espacio concreto de esa nueva mirada.

Ciertamente se trataba de un espacio virtual y de una mirada suspendida sobre sí misma. Los “indios” de la isla de Utopía, al igual que sus ciudades, costumbres y paisajes, fueron existencias

imaginarias, no entidades empíricas. Pero tenían que ser entidades virtuales precisamente para poder servir como espejo en el que proyectar una nueva mirada sobre el Viejo Mundo. Y de lo que trata la *Utopía* de Morus es de crear esta mirada crítica, no el lugar imaginario de una sociedad perfecta.

Mirada moderna. Radicalmente diferente de la visión imperial española y de sus misioneros. Mirada que no contemplaba lo que la concepción cristiana del mundo llamaba infieles, gentiles o bárbaros, ni como un estado de pre-humanidad, ni como un mundo paradisiáco e ideal, exótico y quizá también terrible, ni tampoco como una etapa primitiva de una humanidad en vías de desarrollo y, por tanto, sujeta al discurso temporal de un sentido histórico unificador y privilegiado. Lo que suponía, por parte de la conciencia europea, definir también a los pueblos originales de América como seres imaginarios, no menos que Morus lo hacía explícitamente en los habitantes de *Utopía*.

La mirada imaginaria sobre la imaginada Utopía se convertía de ese modo en la más real de las miradas, porque supo reconocer en el otro la configuración reflexiva de un universo simbólico propio e independiente, válido por sí mismo, y no jerárquicamente subordinado a un sistema cultural ya sea definido por la cruz, o por el progreso histórico de la razón, sino más bien soberano sobre este proceso mismo. Es la mirada capaz de atribuir a su contraparte un modelo de eicidad y de conocimiento que, en muchos aspectos, podía tener incluso un valor ejemplar, aunque no el valor ejemplar, para una sociedad occidental que ya en el siglo XVI había alcanzado, en efecto, modelos más abstractos de creencias religiosas, de conocimiento y de organización social, pero también medios más terribles de poder y de destrucción, y una sensación de cansancio y decadencia como consecuencia de ello.

Aunque virtual o imaginaria, esta mirada que inauguró Morus reconoce lo otro como lo desconocido y aun contrario, y lo hace precisamente desde la posición reflexiva que cuestiona su propia realidad histórica y filosófica. De ahí también su doble orientación. De un lado abrazó una perspectiva analítica y crítica, y también una visión programática, aunque ésta fuera en Morus muy leve y muy relativa, comparada con las utopías de Campanella y posteriores, y comparada incluso con la utopía del Buen Gobierno inca de Garcilaso. De otro lado, Morus planteaba la necesidad

de crear y defender un espacio intelectual propio, independiente, desde el cual se vislumbrara, si no la transformación de la sociedad moderna, al menos su corrección o mejoramiento. Como se dice harto explícitamente en las páginas de *Utopía*: "si no se puede transformar la política en mejor, por lo menos hacerla lo menos mala posible."¹²¹

El paralelismo con la obra de Garcilaso es notorio. Un siglo más tarde, los *Comentarios reales* contemplaban, con la misma mirada distanciada y reflexiva, la crisis religiosa, intelectual y política que atravesaba Europa. La crítica tanto de la sociedad europea, sus leyes y ambición por el poder y el oro, cuanto de su proyección sobre América, es decir, de la propia conquista y destrucción de las Indias, atraviesa también sus páginas de manera unas veces sigilosa, otras abierta. En ambas obras encontramos la misma defensa de un espacio intelectual independiente. Sin duda alguna las condiciones sociales y políticas que rodeaban al inca eran más difíciles: le obligaban a estrategias oblicuas de resistencia, a estrategias argumentativas zigzagueantes, y le hundían en turbias ambigüedades. Pero la biografía intelectual de Morus tampoco conoció precisamente un final feliz.

Este paralelismo de la obra garcilasiana con Morus, al igual que su relación con el humanismo hermenéutico o la filosofía platonizante del Renacimiento permite delimitar, por otra parte, sobre una cuestión más general que en las páginas anteriores se mantuvo en la penumbra: la cuestión del eurocentrismo. He tratado de comprender aquí el pensamiento filosófico, antropológico y político de Garcilaso fundamentalmente a partir de claves europeas. Abravanel, Valla, de León, Acosta, Morus, Nebrija... han sido sus puntos de mira. Eso significa, y no significa, rehacer una interpretación eurocéntrica del pensamiento garcilasiano. Leer a Garcilaso desde la perspectiva hermenéutica de un Valla o un Luis de León, estudiar sus posibles afinidades intelectuales y sensitivas con la filosofía cabalística y platonizante de Abravanel y contemplar la filosofía política de Garcilaso desde la perspectiva utopista de Morus significa abrir y reabrir una ventana europeizante. Pero se trata, al fin y al cabo, de otra Europa. Añado esta reflexión al margen porque tiene bastante importancia en el momento actual en que la *intelligentia* europea trata de renovar una ejemplaridad occidental y eurocéntrica en nombre de un univer-

lismo mesiánico que comenzó con las cruzadas y no acabó con la ocupación cultural postmoderna de América Latina. La tradición intelectual del humanismo de Erasmo Vives o Morus, bajo la que es posible e interesante analizar el valor de la obra garcilasiana, y más aún, su original, aunque menospreciada contribución al pensamiento del Renacimiento europeo, es ciertamente europea, pero reviste aquella dimensión negativa, reformadora y polémica a la que la cultura europea debe precisamente su más elevado significado filosófico, más allá precisamente de la lógica de la dominación que ha recorrido su historia como discurso providencial.

Por otra parte, este nexo entre la obra de Garcilaso y el humanismo europeo encierra un ulterior y más importante significado todavía. Garcilaso abrió por vez primera una perspectiva americana sobre la realidad europea. Una perspectiva que, en el caso de Garcilaso, no responde exactamente a las características de aquella "visión del vencido" a la que me he referido en capítulos anteriores. Garcilaso fue el único cronista de Indias que abrió las páginas de su relato histórico con un análisis, no por breve menos esencial precisamente, de la descomposición del cristianismo europeo, y la defensa de los valores éticos del cristianismo primitivo como última salida institucional del contrarreformismo eclesiástico. "Los fieles indios hacen a los de Europa casi la ventaja que los de la iglesia primitiva a los cristianos de nuestra era... cuando la católica fee... se va a residir con las antipodas..." se decía en este sentido, y no sin ironía, en el "Prólogo" a la *Historia general del Perú*.¹²² La crónica garcilasiana está atravesada por las más enriquecedoras críticas directas o solapadas a los valores y formas de vida del occidente cristiano, desde su afán de poder y feichismo del oro hasta la educación sexual, el sentimiento de justicia o las concepciones de lo artístico.

Garcilaso expuso, para volver al paralelismo con Morus, una nueva mirada renovadora sobre la realidad americana. Eso es algo que ya no preciso subrayar más. Su crítica a la conquista española apuntaba, al igual que en las reflexiones de Morus, al objetivo común de crear un espacio intelectual de reflexión, resistencia y restauración sociales. También el pensamiento de Garcilaso compartió, con Morus, un pesimismo social e histórico, y la consiguiente estilización de la teoría crítica del buen gobierno o de la utopía como un principio de salvación.



Un momento diferencial: Garcilaso expuso las líneas directrices de su filosofía política en el mismo ángulo y en la misma enunciada en la que planteó el problema de la incorporación de la escritura como sistema de codificación del tiempo y la memoria histórica andinas; en la misma en que resolvió los problemas hermenéuticos que la traducción exigía: y asimismo en el contexto en que eliminó el problema del poder y la violencia, y la radical ruptura social, ética y cultural constitutivas del nuevo orden colonial. Escritura, traducción, memoria histórica y filosofía política del Buen Gobierno recorren en Garcilaso una misma lógica argumental, y discursos paralelos y complementarios. La visión de la crisis europea, la nueva mirada americana, la crítica intelectual contra el imperialismo español y la reconstrucción de un gobierno ideal poseyeron, para el primer humanista latinoamericano, un lugar precisamente nada virtual en el espacio y el tiempo de Tawantinsuyu.

2. La "Utopía" de Morus y el "Buen Gobierno" de Garcilaso

La armonía social que Garcilaso invoca parte de un tiempo mítico con un definido espacio social, a diferencia del espacio virtual de una trascendencia que acoge la *Utopía* de Morus. "Quiero que vosotros imitéis este ejemplo (en razón y justicia, con piedad, clemencia y mansedumbre, haciendo en todo oficio de padre piadoso) como hijos míos, enviados a la tierra sólo para la doctrina y beneficio de esos hombres, que viven como bestias.¹²³ Y desde luego os constituyo y nombro por Reyes y señores de todas las gentes de que así doctrináredes con vuestras buenas razones, obras y gobierno", tales son las palabras que el Dios solar dirige a los primeros reyes incas, hijos suyos, Manco Cápac y Mama Oello, es decir los semidiosos o héroes culturales fundadores de Tawantinsuyu, de acuerdo con la reconstrucción historiográfica elaborada por Garcilaso.¹²⁴ El principio de la armonía social que desarrolla Garcilaso parte de una voz ciertamente idealizada, pero histórica y culturalmente real.

La exposición de las "buenas razones, obras y gobierno" de los incas la presentó Garcilaso también en el mismo contexto en

que reivindicaba su cualificación hermenéutica como traductor. También la incorporó a aquel mismo contexto en que invocaba su carácter de cronista de una tradición oral (la comunidad oral de la que escuchó contar sus "fábulas históricas", o sea la memoria mítica de una comunidad que distingue como suya, por lo demás, por un lazo de consanguinidad materna),¹²⁵ Garcilaso, además, apoyó la veracidad de su discurso en la doble autoridad de su madre como principio consanguíneo con el mundo inca, y como musa. "Protesto decir la relación que mané en la leche -escribió Garcilaso en este sentido-... que los historiadores españoles, como extranjeros, acortaron por no saber la propiedad de la lengua ni haber manado en la leche aquellas fábulas y verdades como yo las mané..."¹²⁶ No en último lugar, Garcilaso esgrimió su programa utópico como contrapunto a su conciencia pesimista de la destrucción española de Tawantinsuyu: "esta república, antes destruida que conocida..."¹²⁷

Pero existe todavía una ulterior premisa que garantiza teóricamente la arquitectura política de las *Crónicas reales*. Garcilaso sustentó también su construcción histórica de la dominación inca a partir precisamente de aquella instancia absoluta y divina que había reivindicado en su estrategia etimológica de interpretación del olimpo andino. Todavía, una vez más, se trata de Pachacámac.

Principio amoroso sustentador y animador del universo, este dios ignoto se define así mismo, desde un punto de vista etimológico, como agente cosmogónico: "Hacedor del Universo". Como tal Dios creador, dotado de rasgos vagamente afines a la definición tomista de causa primera, Pachacámac se hallaba teológica y mitológicamente en una posición jerárquica superior con respecto a las divinidades distintas de las monarquías incas: el sol y la luna. Pachacámac se convirtió así en el principio teológico de un concepto natural del Dios cristiano. En consecuencia, se elevaba a principio de razón natural. Como razón y causa primera, fue también el fundamento absoluto que legitimaba el derecho natural de la monarquía inca. Y de sus descendientes.

Bajo esta perspectiva debe considerarse el siguiente paso lógico y mitológico: el Sol, teológicamente subordinado al más abstracto principio de la *anima mundi*, genera a los héroes fundadores de la civilización andina, los inviste con un poder universal y les otorga la "ley" de un orden justo, en un sentido a la vez cos-

mológico, ético y político. Tal es el significado del relato fundacional de los primeros dioses-reyes de los incas, de acuerdo con los *Comentarios reales*.¹²⁸ Y el principio que luego se reitera, a lo largo de la historia de la monarquía inca, en diferentes figuras de reyes “ilustrados”, más entregados al mejoramiento de las leyes y las costumbres de sus vasallos, que a la expansión de sus conquistas, según se dice, en perfecta clave humanista, en diferentes pasajes de la obra de Garcilaso.¹²⁹

Semejante punto de partida era perfectamente congruente con la sensibilidad renacentista. También el culto solar constituía el sagrado hilo de oro del orden utópico y programático de Campanella. “Tengono due principi fisici—escribió Campanella sobre los habitantes de la *città del sole*—: il sole padre e la terra madre... e però noi appartenemo alla provindenza di Dio...”¹³⁰ Y, exactamente, en el mismo sentido que en Garcilaso, este doble principio espiritual de un Dios monoteísta, y de sus mediadores cosmológicos, adquiriría en la visión filosófica de Campanella el sentido de un cristianismo en “estado de naturaleza”. “Se questi, che seguono solo la legge della natura, sono tanto vicini al cristianismo, che nulla cosa aggiunge alla legge naturale si non i sacramenti...”¹³¹

A diferencia de la *Utopía* de Morus, que se describía en un espacio y una temporalidad virtuales, Campanella inscribía el tiempo mitológico de la ciudad solar, así como su espacio efectivo, en el interior de las coordenadas espacio-temporales de la sociedad europea. Esta inserción de una realidad en otra es también el gran salto que, junto con la transición de la historia mítica y oral a la historia escrita o histórica efectuó Garcilaso.

Tras narrar el origen divino de los primeros organizadores y legisladores de Tawantinsuyu, Garcilaso pasó a la descripción de sus instituciones, costumbres, creencias y también leyes: el concreto orden histórico de la sociedad inca como ideal de gobierno. Como los pre-cristianos pobladores de Utopía, así también los incas habían encontrado por sus propios medios naturales aquellas mismas verdades supremas de los filósofos clásicos, que luego fueron apropiadas por la cristianidad europea, desde Sócrates hasta los epicúreos y estoicos. Del mismo modo que los habitantes de la isla desconocida de Morus, los pobladores de Tawantinsuyu habían descubierto por medio de su razón natural las leyes perfectas del gobierno y las costumbres comunitarias.

Un ideal de desarrollo económico y social, el principio racional de organización y división social del trabajo, el sistema de propiedad regido por un comunismo ético y por un principio radical de justicia distributiva, la protección de la pobreza y el bienestar social, el sistema de justicia y moderación tributarias, sujeto a un principio de bienestar de la comunidad, normas y leyes para la educación de las mujeres y los niños, incluso normas y leyes para el gobierno de las guerras, formas persuasivas de expansión imperial y de conquista, medios de pacificación, todos estos aspectos, en fin, y muchos más se dilatan a lo largo de incontables relatos, anécdotas circunstanciales y crónicas de hechos como el hilo de oro de su intención más elemental. “Siempre... con atención que los naturales tuviesen bastantemente... en el labrar y cultivar las tierras también había orden y concierto... tenían gran cuidado en la crianza de los hijos... daban a cada indio una haneqa de tierra... por este celo que en toda cosa tenían los Reyes, les llamaban amadores de pobres... no echaban por tierra los dioses ajenos luego que conquistaban la provincia... el gobierno suave que los Reyes Incas tuvieron... la carga de los tributos que a sus vasallos imponían aquellos Reyes era tan liviana...” se dice y repite en este sentido a lo largo del “Libro Tercero” de los *Comentarios*.

La intención prevalente de estas fábulas es crítica. A ella se subordina necesariamente su valor documental. Y como tal crítica del desgoberno colonial deben ser interpretadas en primer lugar. Me he referido ya a este importante aspecto de la crónica de Garcilaso. Es una crítica que ciertamente está tamizada y múltiples veces replegada sobre sí misma, conforme imponían los códigos de vigilancia y de censura que exhiben las aprobaciones de sus obras, y especialmente la magistral en su género que encabeza la *Historia general*.

Uno de los motivos que más se ha reiterado en el marco de la crítica garcilasiana de la sociedad cristiana es el oro. Es también uno de los temas más sugerentes dada la complejidad de los significados económicos, espirituales y pasionales que encerraban para el conquistador. La perspectiva garcilasiana es a este propósito rotunda, aunque ciertamente sutil. Los incas “solamente lo estimaban por su hermosura y resplandor”, se dice significativamente en los *Comentarios*.¹³² La coincidencia con la crítica mo-

ralista de Thomas Morus es llamativa. "Se hubieran sorprendido (los habitantes de Utopía) de que en algún lugar del mundo el oro, en sí mismo un bien carente de función, hubiera podido adquirir tan alto valor..."¹³³ La preciosista descripción de Garcilaso, en los *Comentarios*, sobre el significado puramente estético que el oro tuvo en las culturas andinas, en virtud de su brillo y su maleabilidad, que lo hacían apto para las más bellas filigranas ornamentales, permitiendo incluso imitar jardines enteros con las variadas especies tropicales, contrasta abruptamente con el relato, en la *Historia general*, de las consecuencias moralmente perniciosas que sobre la vida económica, lo mismo que sobre las costumbres, tuvo la introducción de fabulosas cantidades de oro y plata procedentes del Perú en la sociedad española.¹³⁴

La visión histórica de Garcilaso está atravesada, lo mismo que en Morus, por el pesimismo histórico de la visión de una crisis irreuperable. Aunque ciertamente desde ángulos distintos, esta visión, trágica en Garcilaso, y pesimista hasta un grado muy elevado de desesperación en la vida y la obra de Thomas Morus, dialogan perfectamente entre sí. Morus contemplaba el ascenso de una civilización agresiva, conflictiva consigo misma y privada, además, de aquellos elementos espirituales capaces de dar un sentido armónico y positivo a su evolución histórica. La misma visión negativa distinguía asimismo la crítica de la sociedad europea de Campanella, o la perspectiva histórica de desesperación que Bacon arrojó en su *Instauratio magna*. Por su parte, Garcilaso no ponía tanto en duda la civilización que venció y ascendía, como contemplaba, "más para llorar que para gozar, la miseria de lo presente y la grandeza de lo pasado".¹³⁵ Una complementariedad de miradas que sigue vigente en las disparidades y diferencias que rigen el desarrollo de la sociedad postindustrial entre el Primer y el Tercer Mundo, y los conflictos y dilemas que ambos panoramas confrontan el día de hoy.

La crónica de Garcilaso, sin embargo, sostiene la esperanza de una perspectiva reformadora. También una característica común con las utopías del Renacimiento. Se diría que las tesis idealizadas del Buen Gobierno inca, sus principios distributivos de justicia económica o sus valores persuasivos de conquista aspiraban a un lugar en el interior de la estrategia y de la concepción del mundo del conquistador.

Sin embargo, esta dimensión no sólo concreta sino también positiva de la filosofía garcilasiana del Buen Gobierno constituye también su lado más ambivalente y oscuro. El proyecto político de Garcilaso albergaba la voluntad de una realidad mejor. Pero encerraba al mismo tiempo el secreto de la integración de un poder colonial bajo la continuidad histórica con el poder político de otro imperio, el de los incas. Se pretendía reparar los excesos de un despotismo primitivo y feudal, con otro despotismo feudal y teocrático.

Eso no significa que Garcilaso celebrase el equilibrio ideal o la simetría perfecta entre lo incaico y lo español, entre las dos razas y las dos sangres, entre la teocracia feudal andina y la teocracia colonial española que se ha querido estilizar en nombre del mestizaje.¹³⁶ Tal simetría no existe realmente en la obra de Garcilaso. Por mucho que en su *Historia general*, y en un marco por lo demás tan idiosincrático como es su "Prólogo", defienda sus dos lados parentales y los llegue a estilizar como principio de una vaga síntesis a la vez sanguínea y simbólica, por mucho que su defensa del mestizaje invoque conciliadoramente, y al mismo tiempo, la "síntesis" entre lo inca y lo español como trascendencia e identidad sustancial. La cruda, aunque nunca explícita, contraposición de un período inca idealizado con los más vivos colores de una naturaleza arcádica y el orden social de un comunismo feliz, y la descripción de las guerras civiles y el caos social que la llegada de los españoles dejó consigo, que define la diferencia entre la primera y segunda parte de los *Comentarios* precisamente, pone de manifiesto, sin embargo, un irreductible conflicto, frente al cual Garcilaso esgrime la tarea reformadora del Buen Gobierno, antes que reivindicar su neutralización en nombre de la sangre y la raza en el sentido en que lo ha querido exaltar la ideología del mestizaje.

Garcilaso asumió clara y abiertamente el proyecto de integración de poderes, de culturas, de tiempos históricos y formas de vida diferentes y aun opuestos. Y lo hizo en los términos de una virtual síntesis del tiempo andino con la historia cristiana, y de la forma de gobierno de los antiguos incas con la universalidad definida por el humanismo renacentista. Sin duda, al igual que en el caso de Pachacámac, esta integración apelaba a una relación de mutualidad, y a una estrategia compleja de reconocimientos y

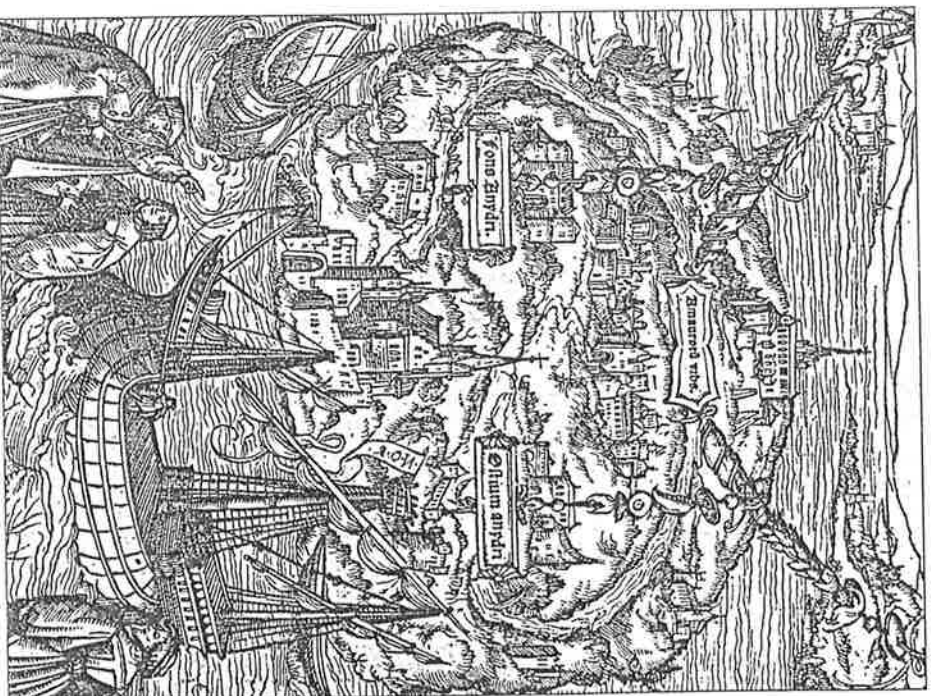


negociaciones recíprocas. Un principio de resistencia que al mismo tiempo se compromete a un principio de dependencia y viceversa. Pero esta integración es reflexiva y es crítica, parte de una autoridad filológica y de un proyecto social articulado. Algo radicalmente diferente a la mezcla de banalidad sentimental y voluntad legitimadora que han alimentado las doctrinas del mestizaje como cerrada conciliación sanguínea.

El tiempo histórico andino se disuelve en la ley cristiana, lo mismo que la tradición oral se integra en el orden de la escritura. Pero, al mismo tiempo, la concepción cristiana y providencial de la historia como salvación universal del género humano es reíntegrada y "legitimada" en el interior de la concepción mítica y cosmológica de una historia cerrada y jerárquicamente organizada procedente del universo cultural inca. Se trata, una vez más, de una compleja estrategia que cede donde parece hacer resistencia al poder europeo y sus símbolos e impone sus valores allí donde aparentemente claudica ante su principio de dominación. Una estrategia que puede compararse en su prolijidad de aspectos ambiguos con las propias formas de resistencia de las religiones y la cultura andina.

El caso de la curiosa relación que los indios peruanos establecieron con la cruz es sugestivo y brinda un modelo elemental para estas estrategias de una resistencia tanto más efectiva cuanto más solapada. Primero los incas pusieron esa cruz junto a sus huacas, como una más entre ellas, aunque precisamente estuviese privilegiada por ser el símbolo vencedor. Con ello se salvaban las huacas, pero se daba un valor sagrado a la cruz. Un valor que era además nuevo, original, quizás o probablemente más complejo y más rico desde el punto de vista de la experiencia de lo sagrado que el valor que la cruz tenía para aquellos que se servían de ella como cruzados. Luego, desde finales del siglo XVI, la vigilancia y represión inquisitoriales les obligó a modificar su estrategia de defensa y de dependencia. Al no poder adorar la cruz como una más entre las huacas, y en el sistema lingüístico y experiencial en el que ellas se desarrollaban, escondieron las huacas debajo de las cruces.¹³⁷

Así también sucedía en el proyecto de reforma colonial de Garcilaso. La ciudad real, pero destruida, de los incas, salvaba virtualmente su integridad en la misma medida en que se apro-



Isla de Utopia, grabado atribuido a Hans Holbein. Thomas Morus, *De Optimo Republicae Statu, deque Nova Insula Utopia*, Basilea, 1518 (Princeton University Libraries).

piaba de, o interiorizaba, el orden trascendente de una ciudad superior, la ciudad celeste de la redención cristiana. De este modo se salvaba algo del perdido reino de la memoria, como no he dejado de subrayar. Pero se confería también un sagrado sentido interior a un principio de conversión, vasallaje y subyugación que de otro modo hubieran permanecido vacíos. Tal es el ambiguo significado de esta dialéctica de resistencia y conversión.

Garciaso ya había “convertido” previa, o más bien preventivamente, la historia incaica, desde el momento en que postulaba la supresión autóctona de las idolatrías y su espontánea sustitución por el monoteísmo. “Viviendo y muriendo aquellas gentes de la manera que hemos visto (en la gentilidad), permitió Dios Nuestro Señor que de ellos mismo saliese un lucero del alba que en aquellas oscurísimas tinieblas les diese alguna noticia de la ley natural y de la urbanidad... y cultivasen aquellas fieras y las convirtiesen en hombres” se dice en los *Comentarios*.¹³⁸ Aquel mismo principio dogmático que en el tratado de Ginés de Sepúlveda legitimaba la guerra contra indios como medio de someterlos al principio de una razón natural se integraba, de acuerdo con la concepción garciasiana, en el interior de la historia mitológica de los incas.

La racionalización de las representaciones religiosas, que culmina con aquel concepto etimológicamente sofisticado de Pachacámac, comprendía asimismo una racionalización de las formas de vida: de la existencia animalizada de los primitivos habitantes de los Andes, a la organización política uniforme, centralizada y teocráticamente sancionada. Así, aquel proceso natural les habría hecho a los modernos incas “capaces de razón y de cualquier buena doctrina, para que cuando ese mismo Dios, sol de justicia, tuviese por bien de enviar la luz de sus divinos rayos a aquellos idólatras, los hallase, no tan salvajes, sino más dóciles para recibir la fé católica y la enseñanza y doctrina de nuestra Santa Madre Iglesia...”¹³⁹

Sorprendente conclusión: la racionalidad inherente al proceso constitutivo del imperio inca acababa desembocando en el principio filosófico-político de Buen Gobierno, mas sólo para allanar finalmente el camino de la concepción providencial de la historia cristiana como Redención. “Y la victoria que ha habido en el nuevo orbe y mucho más en el Perú—escribió en este sentido

Garciaso, haciendo suya la voz citada del padre Valera—, más fue providencia de Dios y batalla suya en favor del Evangelio, que no fortaleza de españoles.”¹⁴⁰

La propia teoría lingüística de Garciaso, tan importante en cuanto a sus momentos humanistas y críticos, se rindió al mismo tiempo a esta misma visión providencial de la historia andina. Lo ilustra el “Libro Séptimo” de los *Comentarios*, donde, en un tono perfectamente afin al de Acosta, se hace mención del papel lingüísticamente unificador e igualador de la lengua quechua. Con ello, la antigua lengua imperial se convertía en el instrumento idóneo para la propagación de la doctrina cristiana. “Bastará que se les enseñe la Fe Católica por el general lenguaje de Cuzco”, sentenció lacónicamente y elocuentemente a este respecto.¹⁴¹

La brutalidad y violencia de la conquista no la ignoró Garciaso. Citas de una conciencia de la destrucción, aunque veladas e indirectas muchas veces, se esparcen por doquier a lo largo de su crónica. En la *Historia general del Perú* la violencia conquistadora alcanza el paroxismo de intrincadas guerras civiles entre españoles, sangrientas matanzas de indios por causa de envidias e intrigas entre las facciones conquistadoras, el lento recuento de una destrucción nefasta e inútil de la vieja civilización, la sucesión de la historia negra de traiciones, engaños, crímenes, violaciones y actos de rapiña. Todo eso, y la destrucción final de las dinastías reales, es lo que tiene o pretende salvar o conciliar de algún modo Garciaso.

Lo hace más bien de manera precisa, y precisamente en el interior del discurso filosófico-político del Buen Gobierno: a través de la introducción de un elemento profético que anuncia la llegada de los hispano-cristianos como pueblo providencialmente elegido para una tarea redentora. Es en primer lugar, el “sueño de Viracócha”. “Certificóos—son las palabras de despedida del legendario monarca, recordadas por Garciaso— que pocos años después que yo me haya ido de vosotros, vendrá aquella gente nueva y cumplirá lo que Nuestro Padre el Sol nos ha dicho y ganará nuestro Imperio y serán señores de él. Yo os mando que les obedezcáis y sirváis como a hombres que en todo os harán ventajaj; que su ley será mejor que la nuestra y sus armas poderosas e invencibles más que las vuestras”¹⁴² La voluntad de integración en el nuevo sistema colonial, en la moderna universalidad, no puede expresarse de manera más rotunda.

Más tarde, cuando la presencia del invasor, su violencia y su dominación constituyen un hecho irreversible, el último monarca, Manco Inca, también reitera, siempre de acuerdo con la construcción garcilasiana de la historia, aquella profética visión histórica bajo la forma de un discurso político real de capitulación a los españoles: "Ahora veo cumplida por entero la profecía de mi padre Huaina Cápac, que gentes no conocidas habían de quitarnos nuestro Imperio... el nos manda que obedezcamos y sirvamos a estos hombres, porque dize que su ley será mejor que la nuestra... rindámonos de grado, no veamos más males sobre nosotros."¹⁴³

No se trata de una utopía; no se trata del reino ideal de una ciudad atemporal y eterna. Al contrario de lo que sucede en la tradición agustiniana de la Ciudad de Dios, Garcilaso reconstruyó la realidad histórica y el orden normativo de leyes, hábitos y formas colectivas de vida, elevándolas a un valor programático: la teoría del Buen Gobierno. Una forma política de gobierno anclado en lo mitológico. Pero, al mismo tiempo, injertada en el corazón de la concepción providencial cristiana de la historia como su sentido interior fundamental, su "mejor ley", a través de una mediación profética y oracular arraigada en la propia tradición inca.

Por todo lo que se ha dicho sobre la perspectiva crítica que Garcilaso trazó en sus *Comentarios*, la afinidad con Las Casas resulta notoria. Como Garcilaso, éste asumió asimismo el papel de un testimonio independiente de la destrucción de las culturas americanas, del vasallaje y degradación de los indios. Al mismo tiempo, en su *Apologetica historia sumaria*, Las Casas emprendió la tarea de una reconstrucción histórica de la monarquía incaica, si no exactamente en los términos de una utopía del Buen Gobierno, sí al menos en los de un orden caracterizado por su justicia, armonía y sabiduría. "De lo dicho parece cuánto más justo y recto fue el imperio y reinado y dilatación de la monarquía que tuvo este rey Pachacuti Cápac Inga Yupangi—escribía a propósito de uno de los fundadores del linaje incaico, elevado por Las Casas a la altura de héroe cultural—, al menos en todo su tiempo, que el de los romanos ..."¹⁴⁴

Sin duda alguna existieron coincidencias profundas en los respectivos planteamientos de Las Casas y Garcilaso. La encendida

crítica de la "destrucción de las Indias" constituyó el lugar común básico de ambas obras. Más allá de esta perspectiva negativa, también la defensa de las culturas precolombinas, de su dignidad y legitimidad, constituye un nexo de unión entre los tratados lascasianos y las crónicas de Garcilaso. El tema dominante en los *Comentarios* es la razón natural y el conocimiento natural de Dios por parte de los incas. Este *leitmotiv* parece estar directamente arrancado de las páginas de la *Apologetica historia* de Las Casas. "Todos los hombres del mundo... naturalmente por la lumbré de la razón y del entendimiento agente, con un conocimiento confuso y universal, no claro ni distinto, sin tener lumbré de fe cognoscen que hay Dios" escribió a este respecto Las Casas en un sentido casi literalmente repetido en la primera parte de los *Comentarios* de Garcilaso.¹⁴⁵

La diferencia que no obstante separa a ambos intelectuales reside en sus objetivos. Garcilaso trató de ganar espacio para la negociación de palabras, formas de vida, leyes y costumbres, formas de producción y también un poder político inca con el sistema de la colonia. Cuando Las Casas, por todo final a su monumental *Apologetica historia*, concluía que las comunidades de las Indias estaban dotadas "de las tres especies que hay de prudencia", su objetivo era, por el contrario, legitimar la "capacidad plena del indio para recibir el Evangelio".¹⁴⁶ Por lo demás, el centro de la crítica de Las Casas era la reformulación y reforma del concepto jurídico-teológico de la colonización y la conversión, como creo haber mostrado. En Garcilaso se trataba de la restauración de un legado histórico. Lo que significa dos perspectivas no solamente diferenciadas, sino diametralmente opuestas.

En este sucinto análisis comparado, la obra tardía de Las Casas no puede dejarse de lado. En ella trazó el dominio una estrategia política de negociación entre los símbolos y poderes de las civilizaciones andinas y la universalidad cristiana, tan cercana al espíritu integrador de Garcilaso, como a la utopía del "Buen Gobierno" de Guamán Poma. Las coincidencias entre los tres intelectuales son fundamentales. Pero lo repito una vez más: la construcción global de Las Casas es teológica y está presidida por el ideal mesiánico de una monarquía universal cristiana. Nada de eso se encuentra en la obra del humanista andino. Lo

que vuelve tan importante y tan actual el pensamiento de Garcilaso es su voluntad de restauración de una tradición histórica.

3. Violencia y mestizaje

La integración garcilasiana del tiempo mítico con la temporalidad cristiana de la “ciudad celeste” coincide, sin embargo, en las postimerías del siglo XVI con la destrucción efectiva de la “ciudad terrenal”, la civilización y formas de vida de los incas. Esta destrucción era el límite real de la teoría garcilasiana del Buen Gobierno. Constituía asimismo el punto ciego de su defensa humanista de la traducción como mediación y diálogo entre dos culturas contrincantes. En fin, ésta era también la contradicción inherente a su proyecto de incorporar las formas de vida social y las leyes de autogobierno de los incas a la temporalidad histórica del poder colonizador. Límite y dilema interior de la filosofía política garcilasiana que hoy arroja el ya inexcusable cuadro social de una América Latina, y una sociedad peruana en particular, que contempla las formas de regresión social y de violencia a un estado arcaico de supervivencia y desesperación.

El choque y la violencia efectiva entre ambos tiempos históricos de ningún modo los ignoró Garcilaso. En la *Historia general del Perú* escribe en este sentido: “Que él apelava de la sentencia para el Rey de Castilla, su señor, y para el Pachacámac, pues no se contentaba el Visorrey de gozar de su Imperio y ser señor dél, pues le bastava, sino que ahora le quisiese quitar la vida, tan sin culpa como él se hallava. Con lo cual dixo que recibiría la muerte contento y consolado, pues se la davan en lugar de la restitución que de su Imperio le devían.”¹⁴⁷

Muerte en lugar de restitución, violencia y ruptura en lugar de aquella aspirada conciliación y la consiguiente unificación armonizadora de dos mundos contrapuestos. Garcilaso, tan preocupado por neutralizar o soslayar la violencia conquistadora, parecía más bien rozar, en los últimos capítulos de su *Historia general*, la misma conclusión negativa que distinguía la crónica de Titu Cusi Yupanqui. “Mira que te mando que perpetuamente

nunca tengas ley perfeta con semejante gente que ésta... —se decía allí a este propósito— ni consentas que entren en esta tierra, aunque más te conviden con palabras, porque sus palabras melosas me engañaron a mí y ansí harán a tí si los crees”¹⁴⁸ ¿Cómo, de lo contrario, puede defenderse, frente a esta constelación real de la destrucción, traición y crimen, aquel principio ideal de integración de dos mundos, dos religiones y dos poderes radicalmente diferenciados?

En esa zona oscura de la argumentación garcilasiana, o sea, el desplazamiento de la violencia y sus significados históricos, debe plantearse uno de los temas más delicados de la conquista y uno de los conceptos privilegiados de su legitimación: el concepto de mestizaje.

En el “Prólogo” a la *Historia general del Perú* Garcilaso escribió a este propósito: “Sobra capacidad a los mestizos... y a los criollos, oriundos de acá, nacidos y conaturalizados allá —se dice respecto del primer punto en el “Prólogo” de la *Historia general*, precisa e invocativamente dedicado a los “indios, mestizos y criollos”, de un “imperio del Perú” que ya sólo existía en su fantasía encendida—. A los cuales todos... ruego y suplico se animen y adelanten en el ejercicio de la virtud, estudio y milicia, bolviendo por sí y por su buen nombre, con que lo harán famoso en el suelo y eterno en el cielo...”¹⁴⁹ La reivindicación de la voz de la madre y de la musa, y con ella de la memoria histórica inca, la defensa del rigor etimológico de la traducción como significado civilizatorio de la escritura, la reconstrucción, en fin, de la ciudad terrenal, su norma de vida y sus leyes, frente a la ciudad celestial cristiana y su legitimación de la miseria y la guerra, adquieran de pronto, en la segunda parte de los *Comentarios reales*, o sea la *Historia general*, un nuevo giro. Ya no es la voz, la memoria y la forma cultural lo que es preciso rescatar contra la mala interpretación, contra la imposición de nombre, contra el principio de identidad o contra la mala fe del conquistador. De lo que se trata ahora, aparentemente, es de trazar una síntesis armonizadora entre dos civilizaciones en conflicto. Pero el mestizaje no solamente celebra esta conciliación con el poder colonizador. Es asimismo conciliable con una defensa del papel providencial de la nación española, con el significado heroico de las guerras contra indios, con el vasallaje y la conver-

sión y, a título de culminación teológica, con la propia apoteosis mística del mestizo como nuevo sujeto histórico.

La dedicatoria de Garcilaso en esta segunda parte de los *Comentarios* significaba ciertamente algo más que la construcción político-teológica de una autoridad narrativa. Esta autoridad se había construido fundamentalmente en otro lugar: en la argumentación etimológica. El sujeto narrativo de las crónicas garcilasianas definía por lo demás un concepto radicalmente diferente de "mestizaje". Se trataba de un concepto crítico, abierto, no conciliador: el mestizaje como interacción "horizontal" entre culturas diferenciadas, pero no jerárquicamente superpuestas en una relación de dependencia y sujeción colonial; el "mestizaje" entendido como diálogo hermenéutico, en contraposición a "imposición de nombre" y sus múltiples significados político-culturales. En fin, se trataba de un mestizaje tal como efectiva y realmente lo encontramos en la vida cotidiana y en las culturas de América Latina. Y se trata de un "mestizaje" en el sentido de pluralidad y mezcla de lenguas, de culturas y de símbolos, más allá de la dialéctica de identidad y colonización y, por tanto, también más allá de cualquier intención conciliadora.

De ningún modo Garcilaso precisaba invocar retóricamente las virtudes metafísicas o histórico-universales de mestizos san-guíneos, conaturalizados, oriundos o de cualquier otra especie, en términos cuasi-sacramentales. El postulado de un sujeto sustancial y conciliador apuntaba en otra dirección.

Uno de sus significados, quizás el más explícito, precisamente por ser el "Prólogo" el lugar de su formulación, es la legitimación directa de la conquista. Garcilaso, al fin y al cabo, escribió y dedicó los prólogos de esta segunda parte de su obra a la instancia de la censura real e inquisitorial, que en este momento mantenía una vigilancia estricta sobre las informaciones historiográficas que pudieran desviarse de las formulaciones oficiales.¹⁵⁰ Esta intención sería más bien retórica y autolegitimadora.¹⁵¹

Pero existe un segundo significado en esta apología hispano-americana del mestizaje como principio de una identidad sustancial. Y tiene que ver explícitamente con el poder político y con la aspiración personal de Garcilaso a ese poder. Por un lado, se trata del establecimiento de una continuidad institucional, jurídica y política entre la teocracia inca y el despotismo colonial hispani-

co; y por otro, o al mismo tiempo, de afirmar y confirmar la conciliación de las dos culturas, las dos sociedades, los dos mundos confrontados. A través de la vinculación parental de sexos, Garcilaso reúne emblemáticamente ambas condiciones.

Esta sustantivación del sujeto mestizo constituye verdaderamente la otra cara de Garcilaso. Ha significado también otra posibilidad de lectura de sus crónicas. Entraña asimismo una dimensión conciliadora de su obra. Supone, a su vez, la contrapartida de su papel de traductor y de su revisión hermenéutica de las crónicas españolas. En lugar de una dimensión de resistencia aparece ahora el disfraz o la mascarada colonial de una servidumbre aceptada con la dignidad falsa de un principio de identidad retóricamente embalsamado.

Existen otros aspectos de la obra de Garcilaso en consonancia con esta dimensión del poder. Su clasismo educacional es un llamativo ejemplo. "No es lícito que enseñen a los hijos de los plebeyos", era precisamente una de las recomendaciones del Buen Gobierno que ilustran los *Comentarios*, perfectamente acordes con las concepciones educativas de los colegios jesuitas de Cuzco y de la misma España.¹⁵² La defensa del quechua como medio estratégico de homologación y dominación de las diferentes culturas andinas, al servicio de la corona española, constituye otro aspecto paralelo de esta aceptación garcilasiana del poder real.¹⁵³ La reiterada justificación de la ejecución sumaria, y en rigor criminal, del rey Atahualpa, que también distingue la segunda parte de sus *Comentarios*, puede ponerse igualmente en la misma cuenta negativa. Y en el mismo orden de cosas debe señalarse la justificación garcilasiana de la persecución y muerte del primer Tupac Amaru en su *Historia general*.¹⁵⁴ Citas todas ellas que vagamente dibujan, en el horizonte social de Garcilaso, la alternativa de una clase, políticamente integrada en una estructura de poder colonial, y opuesta a la de los campesinos y esclavos indios: el ambiguo destino del mestizo americano.¹⁵⁵

Existe una relación estrecha entre esta dimensión sucesoria y política del mestizaje y la reivindicación de su autoridad filológica en nombre de su doble parentesco. Ésta puede incluso elevarse a los términos de un mestizaje lingüístico y cultural. Garcilaso sería el primer escritor latinoamericano porque realmente fue el primer creador de una literatura mestiza: escribía en español y



pensaba en quechua, asumía el cristianismo pero recuperaba la religión de los incas, acataba el poderío español pero propugnaba el sistema de gobierno del antiguo Tawantinsuyu, adoptaba el nuevo sistema de vida de Castilla, pero defendía la forma de vida bajo los incas...

En este contexto me parece necesario establecer una simple distinción conceptual.* Una cosa es la argumentación filológica, poética, y programática o utópica, con sus dimensiones de crítica y resistencia, y también de recuperación del pasado. Otra cosa es la simultánea legitimación de un poder armonizador, sintético, conciliador, y la personal instalación en él. Una cosa es la mezcla real de símbolos, formas, concepciones del mundo o conocimientos, el diálogo en fin entre culturas contiguas y conflictivas al mismo tiempo, y otra cosa es la conciliación o neutralización de la violencia, la dominación o la relación destructiva que se desarrolla entre ellas. Una cosa es el mestizaje real de América Latina y otra cosa es la ideología política del mestizaje y sus efectos hipnóticos.

El mestizaje posee otras características que no dejaré de repetir: la parental y la política. Por un lado se establece una continuidad e identidad de poderes entre dos concepciones feudales de características teocráticas: el inca y el imperial español. Por otro se defiende una continuidad de linajes entre sangres opuestas. Ambos postulados coinciden en sus objetivos programados. Se establece una síntesis armonizadora a través de una sucesión que no es lógica, ni filológica, sino que está mediada por la estirpe, la descendencia o la casta, como formas arcaicas de poder.

Sobre el primer aspecto, el político, no es ocioso recordar, aunque sólo sea en un breve parentesis, una alusión oblicua perteneciente al universo cultural de la ilustración alemana, en un sentido amplio de la palabra. Se trata de Alexander von Humboldt, para quien la simbiosis política y también social entre uno

* Margarita Zamora parece señalar esta tesis del mestizaje lingüístico y cultural. Cf., *Language, Authority, and Indigenous History*, op. cit., pp. 55-59. El mestizaje lingüístico sería la base o al menos uno de los puntos de apoyo de su autoridad hermenéutica.

y otro feudalismo constituiría, con sus prolijos momentos arcaizantes y autoritarios, materia de una pesadilla que él reflejó, en más de una ocasión, en sus diarios y ensayos.*

Un comentario aún debe hacerse con respecto al culto al mestizaje parental que, desde Garcilaso, no ha dejado de reiterarse. El argumento comúnmente esgrimido en favor del mestizaje reza que, a diferencia de otros procesos coloniales, hubo en América un radical entrecruzamiento parental, lo que al mismo tiempo ilustraría la curiosa afirmación de que no hubo ni hay racismo, ni en América ni en España, con respecto al indio y con respecto al negro.** Esta clase de banales observaciones ignoran la circunstancia simple de que también el mestizo es un aspecto de la violencia conquistadora, proyectado a la vida sexual. La madre india es el objeto doblemente poseído, como sexo y como etnia de vasallos, por el padre español, doblemente heroico como representante de la casta cristiana y de la honra, y expresión de sus correspondientes atributos sexuales. Los hijos de tan maravillosa unión cerraban el ciclo del proceso colonizador. A ellos se les encomendaba precisamente, en lo doctrinario como en lo económico, la función privilegiada de brazos ejecutivos de la Iglesia o la encomienda (se acogía de buen grado a los vástagos bastardos a título de hijos de la Santa Madre Iglesia, engrosaron las filas de esclavos eclesiásticos en reducciones y misiones, o como

* "Cuando los españoles hicieron la conquista de México encontraron ya al pueblo en aquel estado de abyección que en todas partes acompaña al despotismo y la feudalidad... La conquistista hizo todavía más deplorable el estado de la gente común..." escribió Alexander von Humboldt, refiriéndose al caso nada disimilar, en este aspecto, de la organización política azteca. A. v. Humboldt, *Ensayo político sobre el Reino de la Nueva España*, México, 1973, p. 67.

** "Existe en el mundo colonial, en el planeta, un caso especial: una vasta zona (iberoamericana) para la cual el mestizaje no es accidente, sino una esencia, la línea central: nosotros, «nuestra América mestiza»" -escribe por ejemplo el crítico cubano Roberto Fernández Retamar, en la línea de una tradición oscura que pasa por Vasconcelos, Reyes y Zea. Citado por Juan Antonio Ortega, "Identidad, amplitud y plenitud del mestizaje en Hispanoamérica", en: Leopoldo Zea (compilador), *Quiéntenos años de historia, sentido y proyección*, México, 1991, p. 132.

capataces en la organización del trabajo esclavo). No en último lugar es necesario recordar aquí uno de los estudios más apasionantes sobre la participación de la sexualidad en el proceso colonial brasileño: el de Gilberto Freyre.¹⁵⁶

El papel desempeñado por la sexualidad en el proceso colonial americano no es precisamente idílico. Pone en tela de juicio los valores morales que llevaba consigo el héroe cristiano y pone de manifiesto un sentido profundo de la destrucción colonial. También a este respecto el relato de los abusos a la vez sexuales, espirituales y económicos, en el punto de encuentro de la encomienda y la misión, constituye un documento insoslayable.

El concepto de mestizaje sirve, sin embargo, para la neutralización de estos conflictos. El mestizo es, en cuanto a su definición emblemática y más abstracta, hijo de vencedores y vencidos. En su carne y en su sangre se sintetizan de alguna manera las constelaciones simbólicas de la servidumbre y la violencia, de la vejación física y moral y, al mismo tiempo, del orgullo y de un principio de poder arcaico. Todo ello recae en la unidad de una y la misma persona. Pero todo ello configura a fin de cuentas una conciliación imposible. A lo largo de la historia social americana la pretendida armonización de los destinos encontrados en América en la biografía de este sujeto narrativo ha sido reconocidamente problemática, tanto en lo psicológico como en lo político.

La perspectiva conciliadora del mestizaje ilumina otro aspecto importante de la interpretación garcilasiana de la conquista: la omisión de la violencia. En la masacre fundacional de Cajamarca, Garcilaso no quiso plantear ni su necesidad histórica, ni tampoco su razón profunda, más allá de los datos casuales, anecdóticos o irónicos sobre un traductor poco inteligente, la terquedad de un sacerdote canalla y la conocida crueldad de los conquistadores del Perú. Garcilaso tenía que postular el principio de un diálogo posible, no sólo como una utopía hermenéutica, sino también como premisa de una anhelada continuidad e integración de poderes. Ni personal ni teóricamente hablando tenía otra alternativa Garcilaso. Al mismo tiempo, también había que disimular, estilizar y justificar el carácter coercitivo, impositivo e imperialista de la monarquía inca, en provecho de la representación idealizada de un comunismo originario, en parte retórico y en parte real, y otras

seductoras señales de la construcción histórica garcilasiana. Como ha subrayado a este propósito Franklin Pease, la existencia efectiva del Tawantinsuyu como Estado dominador había permitido a la invasión española aliarse tácitamente con las poblaciones andinas sometidas, e incluso legitimar la estrategia del nuevo poder colonial europeo como una liberación del viejo imperialismo inca, que los cronistas cristianos no tardaron en llamar "usurpador" y aun "ilegal".¹⁵⁷

Este postulado garcilasiano de la continuidad histórica de una tradición de rígidas estructuras teocráticas y la consiguiente reedualización del poder colonial por vía de su fusión con la historia prehispánica encuentra otro paralelo interesante en el cronista náhuatl Chimalpahin Cuauhtlehuaniztin. Como Garcilaso, el cronista mexicano descendía también, por vía materna, de la nobleza indígena. Al igual que Garcilaso, estaba unido por intermedio de su familia materna a la tradición oral y pictórica de la historiografía azteca. Como Garcilaso, también las *Relaciones Originales* de Chimalpahin ofrecen un prolijo material etnográfico e histórico. Pero, de una manera absolutamente más decidida y radical que Garcilaso, la crónica de Chimalpahin elimina cualquier elemento de ruptura, cualquier solución de continuidad y la menor huella de violencia entre las dinastías mexicanas y el poder colonial español. Su rigorista pero uniformadora composición de cronista le permite al historiador mexicano la yuxtaposición indiferenciada de matanzas, conversiones, reinados y leyendas, y la neutralización ejemplar de sus tensiones interiores y sus diferencias más significativas. "Año 1-Caña. En esta época llegaron los españoles... Su capitán general de ellos era el Hernando Cortés, que aún no era marqués... Habían matado una cantidad espantosa de colonos tlaxcaltecas y a causa del espanto cobrado con lo ocurrido a los tlaxcaltecas ya no se les presentó guerra a los españoles. Así pues, fueron cortesmente recibidos..."; y así pues, sucesivamente.¹⁵⁸

La continuidad sin fisuras de datos históricos elementales, radicalmente aislados y yuxtapuestos, y emocionalmente neutralizados con respecto a sus contenidos efectivos bajo el tono monocorde de una letanía, no deja de expresar sintomáticamente la violencia constitutiva del poder colonial que al mismo tiempo asume interiormente y oculta en el silencio sin fondo de su memoria efectivamente mutilada. Silencio fundacional, una vez más, que

Sebastián El Dorado. El ciudadano casto. Los conceptos del Nuevo Mundo y la civilización incaica. Amador, 1914, Barcelona

encierra, junto a su lado documental y sintomático, un principio de "servidumbre voluntaria".

Garcilaso armoniza los conflictos de la sociedad colonial en su concepto de mestizaje. Y sin embargo, estos conflictos no son neutralizados a lo largo de la compleja articulación de motivos literarios contrincantes que se encierran en su obra. Lo que obliga necesariamente a una interpretación polivalente y flexible de la crónica garcilasiana, capaz de redefinir cada uno de sus aspectos particulares y diferenciados bajo las diferentes acepciones, significados, implicaciones y consecuencias que adquirieren en los diferentes planos de su compleja argumentación. En los *Comentarios* encontramos, sin duda, la representación heroica de un sujeto absoluto latinoamericano y la primera exposición emblemática del mestizaje como ideología. En consonancia con ello, Garcilaso formuló una estrategia política de coalición pragmática entre la vieja dominación imperial autóctona y la nueva sujeción colonial. Al mismo tiempo, la más o menos fantasmática presencia de estos momentos, y hasta de la mencionada retórica del héroe cristiano-español, no suprime o neutraliza las propuestas de res-tauración de la memoria, ni tampoco significa una retitución de una filosofía política de signo reformador o de una resistencia arraigada en las formas de vida históricamente definidas.

Mestizaje y resistencia son tesis contradictorias en la obra de Garcilaso, posiciones intelectuales de ningún modo complementarias, pero que no se anulan la una a la otra. La representación estilizada de una identidad mestiza en la que la violencia colonializadora se conciliara con el poder de la teocracia inca y, por otra parte, la resistencia contra el orden colonial, en favor de un orden social más justo y un verdadero diálogo entre civilizaciones, son extremos que mantienen en la obra de Garcilaso un tenso y ambiguo equilibrio.

Son muy significativas a este respecto las palabras, rara vez mencionadas y menos aún analizadas, con las que Garcilaso puso descarnado fin a su voluminosa obra de historiador y defensor de las civilizaciones de América. "Executada la sentencia del buen príncipe -se dice en las últimas páginas de la *Historia general-*, ejecutaron el destierro de sus hijos y parientes a la Ciudad de los Reyes, y el de los mestizos a diversas partes del Mundo Nuevo y Viejo, como atrás se dixo, que lo antepusimos de su

lugar, por contar a lo último de nuestra obra y trabajo lo más lastimero de todo lo que en nuestra tierra ha pasado y hemos escrito, por que en todo sea tragedia, como lo muestran los finales de los libros desta segunda parte de nuestros *Comentarios*. Sea loado Dios por todo." 159

Por un lado tenemos la estilización de un sujeto heroico que integra, en su interior, la raíz mítica de la identidad inca, y la concepción providencial de la historia como salvación. Los "fieles indianos", en consecuencia la "hazaña casi la ventura que los de la iglesia primitiva"; y los españoles son estilizados como aquellos a los que "el Todopoderoso ha escogido por medianera, para alumbrar con lumbre de fe a las regiones que yazían en la sombra de la muerte...". 160 En ese sujeto o identidad heroica y sólo en él (puesto que han sido aniquilados los vínculos de unión con el pasado, en lo político como en lo lingüístico) se deposita la triple dimensión de una memoria histórica legendaria o mítica, de una utopía social y de la unidad cosmológica del mundo. Es el principio sustancial de una nueva era y de un nuevo poder. Y es también el principio de la utopía americana en el sentido negativo de la palabra: las "ciudades celestes" que desde el populismo americano hasta el tradicionalismo español sirvieron para justificar, con sus valores excelsos y trascendencias sublimes, la miseria humana del exilio colonial.

El necesario contrapunto a la identidad heroica es la conciencia cristiana negativa de la muerte, el dolor y el exilio del mundo comunitario. El reverso de aquella voluntad y aquel destino trascendentes y absolutos resulta ser un postulado negativo de reflexión: la tragedia inca, el final cerrado y doloroso del pasado. Tragedia y trascendencia. Por un lado se eleva la voluntad de un poder sin fisuras; por otro, se abre una existencia atravesada por el horror y la violencia. La tensión entre ambos extremos acaba por definir negativamente al sujeto garcilasiano. Es un alma escindida entre la realidad miserable de su existencia acosada por fuerzas funestas de la ciudad real y los sueños hermenéuticos de una ciudad sin más realidad que una lengua que no usa. Utopía de una ciudad hermenéutica que por eso adquiere rasgos de una ciudad de los redimidos, fuera del espacio y del tiempo, y de la utopía de una promesa virtual en el más allá.

4. Lo sagrado y la restauración del universo

La tragedia es el motivo final de la construcción histórica y mítica de Garcilaso "Lo más lastimero de todo lo que en nuestra tierra ha pasado y hemos escrito, por que en todo sea tragedia... Sea Dios loado por todo." Cuando los *Comentarios reales* trazan su perspectiva restauradora de las formas de vida incas, éstas se saben irremisiblemente destruidas. Pero la tragedia no solamente define el conjunto de las "fábulas históricas" como final lastimero de "todo lo que en nuestra tierra ha pasado", de un relato histórico sellado con la muerte del último príncipe inca y el éxodo de su descendencia, como la misma biografía de Garcilaso ilustra suficientemente. Ni es solamente la visión de "la república, antes destruida que conocida" que Garcilaso anunció en las primeras páginas y desarrolló ampliamente a lo largo de toda su epopeya.

La tragedia fue, para Garcilaso, el abismo vacío del tiempo, pero también un nuevo comienzo, algo ignoto que Garcilaso mismo había puesto en las proximidades de lo más sagrado: el principio sustentador del universo, la visión panteísta, cósmica, ligada a la "cábala platonizante" de Abravanel. En fin, Pachacámac. Este último significado narrativo del dios Pachacámac está indisolublemente unido al carácter cósmico de la destrucción cristiana de las culturas andinas. La violencia conquistadora significó la muerte de la Luna y el Sol. Fueron destruidos Viracocha-Pachacámac, los dioses conservadores de la creación, los que conocían el pasado y el futuro. De ahí la profunda importancia de su conmemoración y rehabilitación.

Pachacámac no solamente es un concepto teológico insertado en una complicada estrategia de defensa de un espacio intelectual y simbólico, frente a la concepción cerrada y doctrinaria del mundo espiritual del conquistador. También es, en las páginas posteriores de la crónica garcilasiana, el grito último de desesperada adoración que, frente al Santísimo Sacramento cristiano, pronuncia uno de los últimos descendientes de la monarquía incaica.

El relato de Garcilaso es sencillo. El príncipe inca Sairi Túpac, hermano de Manco Cápac, había decidido negociar algo así como una conciliación con el virrey español. De acuerdo con la versión garcilasiana, el príncipe recibió, por parte de los españo-

les, todos los honores que su linaje exigía, por más que las nuevas condiciones resultarían, para él, tan precarias como adversas. Garcilaso refirió sobre este personaje una anécdota brillante, que había tenido lugar durante el banquete que se celebraba en honor del príncipe en el palacio arzobispal. Los manjares estaban dispuestos sobre un amplio mantel de finas lanas y sedas. Sairi Túpac entonces, de una borla de seda que adornaban las faldones del mantel, arrancó una hebra y, acercándola al vicario de Cristo, le dijo: "Todo este paño y su guarnición era mío, y ahora me dan este pelito para mi sustento y de toda mi casa." ¹⁶¹

Entre las múltiples ceremonias del protocolo por el que ambas partes debían mostrar su deseo de reconciliación, una de las más señaladas pasaba por la catedral y los diversos conventos de diferentes santos cristianos. Allí, frente al Santísimo Sacramento, Sairi Túpac, y "con mucha devoción", según puntualizó Garcilaso, adoró al dios extraño, es decir, el que había sido impuesto como verdadero, llamándole, sin embargo, por el nombre de "¡Pachacámac, Pachacámac!". La crónica garcilasiana subraya asimismo que el príncipe adoró a la Virgen María, "llamándola Madre de Dios". ¹⁶²

Bajo su aparente naturalidad, este relato objetivo y ortodoxo introdujo subrepticamente aquel mismo principio cosmogónico cuya formulación filológica había expuesto Garcilaso, años antes, en la primera parte de sus *Comentarios*. No se trataba del dios cristiano-español, sino del principio cósmico Pachacámac y de una estilización de la Virgen que recuerda las diosas femeninas de la fertilidad, el amor y la creación matriarcal del mundo.

La discreta reformulación de la madre de Jesús como Madre Cósmica es tan importante que Garcilaso la incluyó como fronsispicio de su *Historia general*, elevándola, por tanto, como figura de meditación. Y resulta interesante a este respecto su simple iconografía. Por lo pronto, esta Madre no sostiene a ningún niño. Tampoco la corona el Espíritu Santo, sino una constelación de estrellas. En lo alto, las figuras del Padre y del Hijo han sido suplantadas por las divinidades de la Luna y el Sol. Una representación usual por lo demás en el mundo andino.

Bajo estos principios cosmogónicos, Garcilaso nos hace leer la simbología cristiana que rodea a la Madre: una alacena y una fuente, el jardín cerrado y la fuente de agua, el espejo, el árbol de

la vida y la Torre de David. Los signos de su pureza. Una palme-
ra recuerda el triunfo del cristianismo sobre el paganismo. La
Luna creciente y la serpiente, los símbolos cristianos del mal, ya-
cen derrotados bajo los pies de la Madre primigenia.¹⁶³

Después de relatar la adoración de las imágenes de Cristo y la
Virgen por el príncipe Sairi Tupac añadió Garcilaso un comenta-
rio muy sutil: "no faltaron maliciosos que dixerón, cuando le vie-
ron de rodillas delante del Santísimo Sacramento en la Iglesia
de Santo Domingo, que lo hazia por adorar al Sol, su padre, y a
sus antepasados, cuyos cuerpos estuvieron en aquel lugar". A
los censores reales e inquisitoriales, tan celosos a juzgar por los
proenios de esta obra precisamente, se les debió escapar, al leer
esta frase, que su aparente significado gramatical pende tan sólo
y muy frágilmente de una palabra: "maliciosos". Es obvio que el
monarca sólo podía adorar lo que sabía. Por lo demás, el culto
solar y de los antepasados, así como de sus sagrados lugares,
constituye precisamente el programático principio que define el
proyecto general de la crónica garcilasiana. No me parece exage-
radamente sofisticado leer en este pasaje de Garcilaso el testimo-
nio de una profunda ironía.

La escena, sin embargo, sólo cobra su entero significado al
considerar su exacto lugar cronológico en la secuencia temporal
de la historia garcilasiana. No solamente se encuentra en el capí-
tulo final de la segunda parte de los *Comentarios*, o sea de la *His-
toria del Perú*, sino que señala también el final de una narración
histórica providencialista, definida por el tiempo cristiano del
progreso hacia la salvación universal. Este final de los *Comenta-
rios*, concebido también en cierto modo como final de los tiem-
pos, echa por tierra aquella misma dimensión reformadora que
abrazaba la "filosofía política del Buen Gobierno". Hay muerte y
extravío de las últimas dinastías. La gran síntesis político-leoló-
gica de la cosmogonía inca y la filosofía de la historia cristiana
quedaba radicalmente interrumpida al desaparecer el espacio po-
lítico de su posible reconocimiento o de un anhelado diálogo in-
tercultural. Es el final de los tiempos, en el sentido de la tempo-
ralidad incaica; es la nada.

Perdida la certidumbre que sólo podía sustentar el viejo olim-
po, rotas las bases espirituales lo mismo que se habían arrasado
las bases sociales y naturales de supervivencia, sólo quedaba la

palabra. La palabra profunda, prohibida por el vencedor, la sa-
grada palabra: Pachacámac. Quizá fuera ella también el comien-
zo de la palabra poética y de la restauración literaria de la perdi-
da patria. La épica garcilasiana, comienzo real de la literatura de
América Latina.