

examen del discurso opuesto, el de la homogeneidad, no puede menos que abismar aún más el contenido y el funcionamiento de la categoría de contradicción. Su espiral avanza, se complejiza y se hace hartamente más turbadora cuando podemos ligarla al orden conceptual que tiene sus propias razones para tratar de instalar la armonía entre lo que es dispar, divergente y hasta enconadamente belicoso.

Ciertamente, los grandes discursos homogeneizadores se sitúan en el siglo XIX¹, alrededor de la emancipación, cuando se hace imperioso imaginar una comunidad lo suficientemente integrada² como para ser reconocida, y sobre todo para reconocerse, como nación independiente. Salvo excepciones, éste es un problema casi por principio ajeno al régimen colonial: dentro de él, en efecto, no se requiere imaginar un espacio común, compartido; al revés, lo que interesa es marcar los límites entre el poder y sus representantes metropolitanos y la gran masa de vasallos sometidos por el derecho de una justa conquista o del orden imperial, aunque pronto comienzan a crecer los deseos de autonomía de los soldados de la primera hora, cuya obra parece descomedidamente expropiada por la burocracia colonial, y aunque —de otro lado— criollos y mestizos sientan también pronto que están siendo preteridos en su propio suelo. Por su parte, entre el desconcierto, la resistencia y la rebeldía, los indios elaboran estrategias de sobrevivencia y comienzan a formular oscuramente el proyecto utópico de restauración de los tiempos antiguos o de construcción de un nuevo orden³.

Precisamente será la voz de un mestizo, Garcilaso, una de las primeras en intentar la configuración de un espacio de convergencias y armonías. Esta es la razón por la cual estudio inicialmente el difícil discurso homogeneizador del Inca, para examinar luego el modo como la figura y la obra de Garcilaso de la Vega sirvieron para construir en el XIX y XX la imagen simbólica de una nación integrada. Finalmente, recurriendo a varios textos del siglo XIX y a algunos pocos del XX, trato de esclarecer ciertos aspectos más puntuales del discurso homogeneizador (y sus contratiempos) propio de esas épocas. Aunque el tema de la homogeneidad preside todo el capítulo, la diversidad de sus referencias me obliga a organizarlo en parágrafos más bien breves y aparentemente independientes.

¹ Cf. Julio Ramos, *Desencuentros de la modernidad en América Latina. Literatura y política en el siglo XIX* (México: Fondo de Cultura Económica, 1989).

² Cf. Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (London: Verso/New Left, 1983).

³ Cf. especialmente los aportes de Alberto Flores Galindo, *Buscando un Inca: identidad y utopía en los Andes* (La Habana: Casa de las Américas, 1986) y Manuel Burga, *Nacimiento de una utopía. Muerte y resurrección de los Incas* (Lima: Instituto de Apoyo Agrario, 1988).

Garcilaso: la armonía desgarrada

No es necesario insistir en que la obra íntegra de Garcilaso es un empeñoso y hasta obsesivo trabajo alrededor de su condición mestiza; o mejor aún, una laboriosa semiosis destinada a producir la legitimidad de esa condición, personal y socialmente, comenzando por la legitimidad de una escritura —la propia— que se autopropone como articulación armónica de lo vario y mezclado: como escritura mestiza, en suma. Lo es, ciertamente, en muchos sentidos. Basta recordar que vincula tradiciones hispanas y quechuas, que supone el constante trasiego de la oralidad a la escritura, notable sobre todo cuando se trata de la oralidad quechua trasvasada a la escritura en español, y que envía su mensaje tanto a sus lejanos parientes cusqueños cuanto a la corte peninsular y al lector culto del Renacimiento.

Pero lo que interesa es poner de relieve que la validación de la escritura mestiza de Garcilaso, específicamente en los *Comentarios*, no tiene únicamente que ver con la duplicidad de sus “fuentes”, ni siquiera con el esfuerzo por preservar las fidelidades que debe a uno y otro de sus ancestros; se refiere, en lo esencial, a la construcción —o mejor, a la autoconstrucción— del sujeto que habla en el texto y del espacio desde el que lo hace. Para obtener credibilidad como historiador fidedigno, a Garcilaso le preocupa elaborar con precisión un punto de enunciación capaz de dar autoridad a un discurso en buena medida disidente con respecto a otros que habían manejado iguales o similares referentes. Después de todo, la plausibilidad de sus visiones alternativas tenía como condición ineludible la forja de un sujeto que tuviera razones y derechos para escribir lo que quería escribir⁴.

⁴ Aunque la bibliografía garcilacista es amplísima y en ella siguen teniendo valor los aportes clásicos, me han sido especialmente útiles los siguientes estudios: José Durand, *El Inca Garcilaso, clásico de América* (México: Sepsetentas, 1976) y varios de sus artículos no recopilados en este volumen; Alberto Escobar, “Historia y lenguaje en los *Comentarios Reales*”, en *Patio de Letras* (Lima: Caballo de Troya, 1965); Max Hernández, “El Inca Garcilaso: el oficio de escribir”, en *Plural*, 217, México, 1989; Susana Jákfalvi-Leiva, *Traducción, escritura y violencia colonizadora: un estudio sobre la obra del Inca Garcilaso* (Syracuse: Maxwell School, 1977); Martín Lienhard, “La crónica mestiza en México y el Perú hasta 1620. Apuntes para su estudio histórico-literario”, en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, IX, 17, Lima, 1983; Enrique Pupo-Walker, *Historia, creación y profecía en los textos del Inca Garcilaso de la Vega* (Madrid: Porrúa-Turanzas, 1982); Margarita Zamora, *Language, Authority and Indigenous History in the Comentarios Reales de los Incas* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988); Nicolás Wey-Gómez, “¿Dónde está Garcilaso? La oscilación del sujeto colonial en la formación de un discurso transcultural”, en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, XVII, 34, Lima/Pittsburgh, 1991; y el libro de Manuel Burga, ya citado. Posteriormente han aparecido el excelente libro de Max Hernández, *Memoria del bien perdido. Conflicto, identidad y nostalgia en el Inca Garcilaso de la*

Por supuesto, hay en los *Comentarios* toda una sutil, variada y compleja estrategia historiográfica, pero toda ella depende, muy directamente, de lo que he llamado la autoconstrucción del sujeto que relata (y produce) la historia. Leyendo a Garcilaso —dice José Durand— “llega un momento en que la historia se nos ha convertido en autobiografía”⁵; y es así, por cierto, pero no hay que olvidar que se trata de una autobiografía que más que relatar situaciones personales tiende a clarificar la índole étnica (y las posibilidades discursivas) del autor. Por otra parte, visto como sujeto de la enunciación, el Inca ensaya un extenso abanico de posiciones discursivas. En efecto, sin tomar en cuenta los varios nombres que fue usando a lo largo de su vida, Garcilaso habla a veces como servidor fiel de su Majestad, a veces como mestizo doblemente noble, a veces simplemente como mestizo, a veces como Inca y a veces como indio. Son figuraciones de la persona que admiten variantes interiores y que, por cierto, no son siempre ni necesariamente excluyentes. Al revés, el impulso primario de Garcilaso es sumarlas en una vasta unidad que a todas cubija⁶. Me interesa entonces el recurso más obvio para obtener esta ambiciosa unidad. No cabe duda de que es la figura del mestizo.

No está demás recordar, sin embargo, que la primera definición étnica que aparece en la obra garcilacista, y que además aparece en lo esencial por la necesidad interior de autoidentificación, es la de “indio”. Estoy aludiendo, por cierto, a la curiosa interpolación de esa calificación en *La traducción del indio de los Diálogos de Amor*, la que será modificada, sin perder su contenido étnico, en *La Florida del Inca*, datos sobre los que también llama la atención Durand y los interpreta como expresión del orgullo de Garcilaso por su “condición de hombre nuevo”⁷, a lo que cabría añadir que el desplazamiento de “indio” a “Inca” bien podría significar la incorporación de un contenido nobiliario, y en este sentido clasista, a la matriz étnica originaria. Me parece claro, sin embargo, que “indio” e “Inca” funcionan casi como hipérbolos de la extrañeza del ser mestizo, pero dentro de un código siempre ambiguo que a veces delata modestia y

Vega. (Madrid: Encuentros, 1991) y el algo desigual de César Delgado Díaz del Olmo, *El diálogo de los mundos. Ensayo sobre el Inca Garcilaso* (Arequipa: UNSA, 1991).

⁵ Op. cit., p. 11. Inicialmente apareció en su artículo “El Inca Garcilaso, historiador apasionado” (1952).

⁶ Un solo ejemplo: las muchas “personas” mencionadas, y otras más, se acumulan en la dedicatoria de su traducción de los *Diálogos* que Garcilaso incluye al final del Prólogo a la *Historia*. Hay muchísimos ejemplos más. Cito siempre por *Historia general del Perú*. Estudio preliminar y notas de José Durand (Lima: Universidad de San Marcos, 1962), 4 tms. En lo sucesivo cito dentro del texto, entre paréntesis, anotando la palabra *Historia* seguida del Libro, el Capítulo y en casos necesarios el Tomo y la página.

⁷ Op. cit., p. 48. Corresponde al artículo que da título al libro. Apareció originalmente en 1953.

a veces soberbia, y al mismo tiempo, pero sobre todo, como aviso al lector de que va a leer un discurso distinto, un discurso *otro*. Casi podría decirse que la autodefinición del mestizo real como indio o Inca escriturales es una forma de subrayar la alteridad de ese discurso y de quien lo emite.

El hecho de que ni la traducción de los *Diálogos* ni *La Florida* requieran la autorización autobiográfica, que sí necesitan los *Comentarios* y la *Historia general*, no debe hacernos olvidar que Garcilaso intencionalmente teje una cerrada malla de referencias cruzadas entre todas sus obras, especialmente en sus prólogos y dedicatorias, de suerte que cuando la legitimación autobiográfica debe pasar al primer plano —en sus dos últimos libros— está ya sólidamente respaldada por la figura de un autor que se ha definido desde mucho antes como indio/Inca; y también, en otro orden de cosas, como escritor erudito (con la traducción) e historiador ameno y fidedigno (con *La Florida*). Me parece que todavía no se ha estudiado lo suficiente el complejo proceso que articula todos los libros de Garcilaso y genera algo así como un espacio macroautoral que en cada caso opta por variantes internas más o menos agudas pero que no exceden las posibilidades de ese ámbito trabajosamente acotado.

En todo caso, aún si no dispusiéramos del obvio dato biográfico, quien escribe los *Comentarios* no puede ser más (ni menos) que un mestizo. De hecho, el sentido último de su discurso resultaría inexplicable al margen de esa condición —que es condición del sujeto y de su escritura. Todos recuerdan la hermosa y enhiesta reivindicación garcilacista del mestizo:

A los hijos de español y de india o de indio y española, nos llaman *mestizos*, por decir que somos mezclados de ambas naciones; fue impuesto por los primeros españoles que tuvieron hijos en indias, y por ser nombre impuesto por nuestros padres y por su significación, me lo llamo yo a boca llena⁸.

La reivindicación de la condición de mestizo (tanto más aguerrida cuanto que a renglón seguido se dice que en Indias esa palabra expresa menosprecio)⁹ es parte sustancial del dispositivo bimembre que hace posible la escritura de los *Comentarios*, texto también dual como está dicho, y a su manera tan insólito como el hombre de dos sangres que lo escribe en el gozne de los siglos XVI y XVII. No está demás poner de relieve, sin embargo, que en el fragmento citado la figura del padre tiene un rol importante: se llama mestizo con or-

⁸ *Comentarios reales de los Incas*, Estudio preliminar y notas de José Durand (Lima: Universidad de San Marcos, 1967, 2ª ed.), Lib. IX, Cap. XXXI, Tm. IV, p. 163. En lo sucesivo se cita esta misma ed. en el texto, entre paréntesis, anotando la palabra *Comentarios* y siguiendo el sistema mencionado en la nota 6.

⁹ Burga (op. cit., pp. 276 y ss.) se pregunta si este desprecio no era también sentido por los indios, como obviamente sucede, por ejemplo, en el caso de Guamán Poma.

gullo porque eso es lo que es (“somos mezclados”), pero también porque así los llamaba su padre español (“nombre impuesto por nuestros padres”). Es desde esta posición que la dedicatoria de la *Historia general del Perú* implica, hasta cierto punto, un nuevo sesgo en la filiación: desaparece el español del “nosotros” implícito en la categoría mestiza y, en cambio, se acoge fraternalmente a indios, mestizos y criollos. Dice la dedicatoria:

A los indios, mestizos y criollos de los reinos y provincias del grande y riquísimo imperio del Perú, el Inca Garcilaso de la Vega, su hermano, compatriota y paisano, salud y felicidad.

Sería tentador correlacionar estilísticamente las dos enumeraciones, asociando indio a hermano, mestizo a compatriota y criollo a paisano, pero en realidad la economía de la frase parece girar sobre el término mestizo, desde el cual se abraza al indio y al criollo (es decir, a todo el mundo americano) y se acumulan los significados afectivos de la segunda enumeración. En otras palabras, al reivindicar enfáticamente su carácter mestizo y al asociarse fraternalmente con indios y criollos, Garcilaso asume una representatividad múltiple y ubica su discurso en el espacio de lo vario. Para decirlo con lo que ya es un lugar común: Garcilaso se considera autor(idad) de múltiples escrituras y cree instalarse en una intersección utópica desde la que parecería poder realizar un ideal “panóptico”, globalizador y totalizante.

Cabe preguntarse, sin embargo, si es posible realizar este proyecto —o más puntualmente, si Garcilaso puede hacerlo. Es claro, por lo pronto, que Garcilaso imagina la condición mestiza en términos de conjunción y síntesis, aunque a veces no sin sobresaltos. A este efecto recurre a varias estrategias, desde la asimilación del neoplatonismo, filosofía en la que encontró una base conceptual especialmente apropiada para pensar y pensarse en función de una armónica convergencia de fuerzas disímiles y encontradas, hasta la certeza —no sin grietas— acerca del sentido providencial de la historia. En este orden de cosas Garcilaso sitúa al incario no en contraposición a la conquista sino —como el mundo clásico con respecto al cristiano— a la manera de prólogo propiciatorio de la evangelización de las Indias. Es obvio que así, como etapas de un solo gran proceso deseado por Dios, que conduce de la barbarie de las épocas remotas a la razón natural del incanato y de la razón natural a la revelación divina que se ofrece a los indios con la conquista, se desdramatiza el fin del imperio y su sojuzgamiento por los españoles. El discurso histórico puede discurrir sin contratiempos, suturando desgarraduras y soldando lo quebrado con la mejor de las razones: la divina. Hasta cierto punto, esta operación también logra superar los desencuentros interiores del propio Garcilaso.

Y sin embargo, con ser poderosísimos, éstos y otros dispositivos conceptuales no siempre funcionan eficazmente. No insistiré en la

tantas veces referida ambigüedad ni en los vaivenes más o menos constantes propios de la prosa garcilacista, que son obvios indicios de la inestabilidad y hasta de la irresuelta conflictividad de su proclamada condición mestiza; me detendré sólo en un texto, aparentemente ajeno a esta problemática, que puede leerse —con algo de imaginación— como metáfora soterrada del fracaso de ese deseo de armonía¹⁰. Es el siguiente:

El año de mil y quinientos y cincuenta y seis, se halló en un resquicio de una mina, de las de Callahuaya, una piedra de las que se crían con el metal [...] porque toda ella estaba agujereada de unos agujeros chicos y grandes que la pasaban de un cabo a otro. Por todos ellos asomaban puntas de oro como si le hubieran echado oro derretido por cima. Unas puntas salían fuera de la piedra, otras emparejaban con ella, otras quedaban más adentro. Decían los que entendían de minas que si no las sacaran de donde estaba, que por tiempo viniera a convertirse toda la piedra en oro. En el Cuzco la miraban los españoles por cosa maravilloza; los indios la llamaban *huaca*, que, como en otra parte dijimos entre otras muchas significaciones que este nombre tiene, una es decir admirable cosa, digna de admiración por ser linda, como también significa cosa abominable por ser fea yo la miraba con los unos y con los otros. El dueño de la piedra, que era hombre rico determinó venirse a España y traerla como estaba para presentarla al Rey [...] Supe en España que la nao se había perdido, con otra mucha riqueza que traía (*Comentarios*, Lib. VIII, Cap. XXIV, Tm. IV, p. 80-81).

Por lo pronto, muy dentro de su estilo, Garcilaso deja constancia de cómo ven esa extraña piedra los españoles (“la miraban [...] por cosa de maravilla”) y cómo los indios (“la llamaban *huaca* [...] admirable cosa”), generando una suerte de traducción subterránea e intermediada: después de todo, en este contexto, la *huaca* es exactamente lo mismo que la “cosa de maravilla” de los españoles, con lo que ambas visiones se confunden en un solo sentido: cosa de maravilla=*huaca*=admirable cosa, todo dentro de la siempre deseada armonía de lo doble que en el fondo y en verdad es único —aunque el costo de esta operación, si bien se mira, sea el vaciamiento semántico de la palabra quechua que deviene, pese a conservar su función retórica, en una tan vistosa como inútil bisagra que articula lo mismo con lo mismo. Entonces, como en muchas otras ocasiones, el discurso garcilacista deja constancia de lo indio y lo español pero inmediatamente insume a ambos, desconflictivizando su mutua alteridad, en una complaciente categoría totalizadora. En cierto sentido la producción verbal de la sinonimia disuelve la dualidad de las miradas que están en su origen.

¹⁰ Me interesó el texto y su significado posible al conocer los originales del libro de Jorge Guzmán sobre el mestizaje en la poesía de Vallejo, ahora publicado bajo el título *Contra el secreto profesional. Lectura mestiza de Vallejo* (Santiago: Universitaria, 1991). Cf. pp. 26-29. Guzmán enfatiza la oposición oro/*huaca* para establecer su percepción del mestizaje y los problemas implícitos en él.

Sintomáticamente, Garcilaso quiere dar su propio testimonio y señala que “yo la miraba con los unos y con los otros”. ¿Por qué si *huaca* y “cosa de maravilla” son sinónimos (o casi) el Inca hace explícita la duplicidad de su mirada? Inclusive si “mirar con” se interpretara simplemente como “mirar en compañía de”, y si tal anotación no fuera más que otro signo del deseo de expresar su doble filiación y de otorgar voz a uno y otro de sus ancestros, la urgencia de hacer esa precisión seguiría siendo insólita. Imagino que lo que sucede es que su traducción triangular resulta insatisfactoria al mismo Garcilaso y que se siente oscuramente impulsado a insinuar, siquiera elípticamente, que en realidad, la piedra es mirada de distinta manera, porque les dice distintas cosas, por indios y españoles. Todo indica que la frustración proviene de que en este fragmento, pero no en otros, en los que más bien insiste con énfasis en tal materia, Garcilaso ha borrado el significado sagrado de *huaca*¹¹. De haberlo hecho claro, “cosa de maravilla” y “admirable cosa” hubieran obturado su sinonimia: la maravilla remite aquí a los caprichos de la naturaleza, que atraían tanto a los letrados renacentistas cuanto a los bastos conquistadores de ánimo todavía medieval, mientras que la “admirable cosa”, la *huaca*, no puede dejar de referir, como efectivamente sucede en la conciencia indígena, al asombroso misterio de la presencia divina en ciertos espacios sagrados del mundo¹². De este modo la convergencia homogeneizante que cuidadosamente se teje en el discurso explícito, como discurso de la armonía, se deshila en el subyacente, apenas implícito, donde lo varío y contradictorio, lo heterogéneo, reinstala su turbadora y amenazante hegemonía.

Pero el fragmento es aún más incitante. Recuérdese que Garcilaso anota que “decían los que entendían de minas que si no lo *sacaran* de donde estaba, que por tiempo viniera a convertirse toda la piedra en oro”, frase que tiene que leerse en relación con la que inicia el capítulo: “de la riqueza de oro y plata que en el Perú se *saca*, es buen testigo España”, y con la que concluye la historia de esta piedra-oro excepcional: su pérdida en el océano. Tal vez no sea demasiado audaz pensar que el texto narra sin proponérselo la historia (im)posible del incario figurada en la piedra-oro que se hubiera vuelto íntegramente áurea si la dejan donde y como estaba, al mismo tiempo que se lamenta —solapada elegía— por la ruptura de un proceso que estaba transitando por espléndidas rutas hacia la edad de oro y por su malhadado fin, perdido precisamente en medio del mar que trajo a los conquistadores.

¹¹ Por ejemplo, “llaman huaca, que es lugar sagrado” (*Comentarios*, Lib. I, Cap. III).

¹² Sobre los problemas de la traducción, cf. Regina Harrison, *Signs, Songs, and Memory in the Andes. Translating Quechua Language and Culture* (Austin: University of Texas Press, 1989). Cf. especialmente Cap. II donde hace varias referencias a las traducciones garcilacistas de *huaca*.

Pero además, puesto que la lógica del significado se abre aquí a la equivocidad plurisémica ¿no subyace en todo este relato la nostalgia por una unidad posible, totalmente áurea, que la historia terminó por destrozar? Frente a esta unidad, esencial e impecable, la imagen de armonía que trabajosamente construye el discurso mestizo del Inca se aprecia más como el doloroso e inútil remedio de una herida nunca curada que como la expresión de un gozoso sincretismo de lo plural. Ahora entendido en términos de violencia y empobrecimiento, casi como mutilación de la completud de un ser que la conquistista hizo pedazos, el mestizaje —que es la señal mayor y más alta de la apuesta garcilacista a favor de la armonía de dos mundos— termina por reinstalarse —y precisamente en el discurso que lo ensalza— en su condición equívoca y precaria, densamente ambigua, que no convierte la unión en armonía sino —al revés— en convivencia forzada, difícil, dolorosa y traumática.

Textos como éste, y hay otros muchísimo más obvios, corroen internamente la conciliación propiciada con esmero por la escritura del autor de dos stirpes y delatan la inmanejable rispidez de lasaporías que el Inca, sin duda, nunca pudo resolver del todo. La conciliación propiciada por Garcilaso no termina ni en las Indias ni en España; tal vez, como la piedra-oro, que a su manera es también mestiza, naufraga en medio del océano que ahoga para siempre la plenitud de la pureza del oro que no fuera más que oro, como símbolo de la identidad sin conflictos, y desde allí, desde su imposibilidad sin atenuantes, genera la trágica nostalgia que el Inca jamás puede ocultar. No es casual, entonces, que la obra de Garcilaso concluya intencionalmente no con una imagen de síntesis y plenitud sino con la inversa, la de la ejecución del “buen príncipe” Túpac Amaru I, para “contar a lo último de nuestra obra y trabajo lo más lastimero de todo lo que en nuestra tierra ha pasado y hemos escrito, porque en todo [y es precisión importantísima] sea tragedia” (*Historia*, Lib. VIII, Cap. XIX, Tm. IV, p. 1169).

Con el correr del tiempo, y contradiciendo el sentido trágico de la obra de Garcilaso, como empeñoso y brillantísimo esfuerzo inútil por articular coherentemente las muchas tradiciones que se acumulaban en él, haciéndolas al menos compatibles, la élite letrada construyó, al menos desde la primera década de este siglo, la imagen oficial del Inca como “primer peruano”, portador cimero del símbolo mayor de una nación que, siquiera en el discurso de las intenciones, necesitaba reconciliar sus dos vertientes en la figura de un mestizo excepcional. Raúl Porras Barrenechea, con su repetida frase acerca de Garcilaso como “español en Indias, indio en España”¹³, intuyó certeramente el desgarrón incurable que cruzaba de parte a parte la vida y la obra de Garcilaso, pero creo que fue José Durand quien con mayor consistencia cuestionó la imagen idílica del Inca, como

¹³ Tomo la cita de Durand, Op. cit., p. 54.

emblema de armónica plenitud, al subrayar la tragicidad esencial de la figura y el discurso garcilacistas: “quiere el Inca glorificar a sus dos estirpes –dice– pero la gloria que les dé se hallará empapada en amargura”¹⁴.

Las figuraciones sociales del Inca

Pero Garcilaso no es sólo su persona, sus textos y la persona que producen sus textos; es, también, la figura social, nunca estable, que suscitan sus múltiples lecturas. Examinó ahora, precisamente, la construcción colectiva de esa figura y del sentido que se le otorga. Desde esta perspectiva es bueno recordar que las imágenes con que cada sujeto social figura la comunidad a la que pertenece están hechas de materiales de índole varia y muy dispersa, destacando, entre ellos, ciertos personajes paradigmáticos cuya memoria –que tiene rango de culto punto menos que sagrado– funciona como símbolo y como argumento validadores, a veces eficacísimos, de esa imagen de comunidad, sobre todo si se trata de comunidades nacionales. Uno de ellos, y no solamente para el Perú sino para todo el mundo andino e inclusive para la “América mestiza”, es Garcilaso, tal vez porque a la obvia importancia de su obra y al carácter de su biografía se añade la complejidad de su significado como “héroe cultural” que permite –por así decirlo– varias lecturas. Después de todo, las indecisiones e incertidumbres del propio Garcilaso, la densidad de su escritura y las ambigüedades y contradicciones que la definen son poderosas incitaciones para que efectivamente se produzca ese vasto despliegue de interpretaciones no siempre compatibles entre sí.

Lamentablemente, la historia de la recepción de los *Comentarios* en el mundo andino está en buena parte por hacerse. Aunque se conocen sus contratiempos con las censuras de entonces, religiosas e imperiales, y algo de su influencia –en grado diverso– en determinados momentos claves de la historia: en el “nacionalismo inca” del XVIII, en la gran revolución de Túpac Amaru¹⁵, e inclusive duran-

¹⁴ Op. cit., pp. 23-24. Inicialmente apareció en el artículo “El Inca Garcilaso, historiador apasionado”, de 1952, que es obra clave de la bibliografía garcilacista.

¹⁵ John H. Rowe, “El movimiento nacional inca del siglo XVIII” en *Revista Universitaria*, 107, Cuzco, 1954, reproducido en Alberto Flores Galindo (ed.), *Túpac Amaru II - 1780. Antología* (Lima: Retablo de Papel, 1976). Rowe anota que la lectura de Garcilaso fue una fuerza estimulante para el renacimiento incaico del XVIII pero advierte que fueron las ediciones posteriores debidas a Barcia las que pudieron impactar más por la inclusión de prólogos en los que se mencionaba la restauración del imperio incaico (p. 27 y ss.). He consultado: *Primera parte de los Comentarios Reales [...] Escritos por el Inca Garcilaso de la Vega [...] Segunda impresión, enmendada: Y añadida la Vida de Inti Cusi Titu Iupanqui [...]* (Madrid: Oficina Real, CID ICCXXIII). La dedicatoria está fechada en 1723. Lleva un “Prólogo [...] de Don Gabriel de

te los años de la emancipación, por ejemplo, todavía queda mucho por precisar en lo que toca a los modos y a la intensidad de su inserción y reelaboración en la conciencia andina. En todo caso, en los momentos referidos, es claro que las obras de Garcilaso alentaron el ánimo reivindicativo y hasta subversivo de indios, mestizos y criollos, pero más tarde se forjó otra imagen, la que hasta hoy sigue siendo hegemónica, aunque cada vez más discutida: es la que construyó la élite intelectual del 900¹⁶, de manera especial a través de los estudios del más prestigioso de sus miembros, don José de la Riva-Agüero, uno de cuyos núcleos de mayor relieve es la configuración del Inca como símbolo de la armoniosa fusión de las razas que forman el Perú y –por consiguiente– como emblema de una nacionalidad armónica y reconciliada en y con todos sus diversos componentes. Algo paradójicamente, esta canonización patriótica de Garcilaso parece ser parte de la explicación del hecho de que su versión del incanato sea la más difundida socialmente, aunque esa versión de alguna manera implique una condena de la Colonia y la República –lo que estaba fuera (o tiene otro sentido) en el ideario rivagüeriano, por cierto. Es bueno recordar, a este respecto, que actualmente en el Perú, y ciertamente gracias a la difusión masiva y escolarizada de la versión garcilacista, el 84% de los estudiantes consideran que el Tawantinsuyu fue la época “más feliz” de la historia nacional¹⁷.

Riva-Agüero sintetizó el asunto, en 1916, de la siguiente manera:

Cárdenas”, que es el pseudónimo de Andrés González de Barcia Carballido y Zúñiga, en cuya parte final se lee a través de un juego de citas en latín la profecía de la restauración de los Incas, se supone que con la colaboración de Inglaterra. El que el fragmento esté en un latín muy confuso, y su fuente sea indirecta, hace poco probable que ese anuncio tuviera impacto en la nobleza neoinca. Por lo demás, en el mismo prólogo (que es indudablemente procolonialista y de un catolicismo exacerbado) se relata otra profecía, ésta de los “adivinos” indios que anuncia la total destrucción del imperio. Agradezco a José Amor y Vázquez, profesor de Brown University, a Eduardo Lozano, bibliotecario de la sección hispánica de la biblioteca de la Universidad de Pittsburgh, y a Antony Higgins, doctorando en esta Universidad, por la ayuda que generosamente me ofrecieron para obtener fotocopia del texto y traducir el fragmento aludido. Es muy sugestivo lo que apunta, sobre la vigencia de Garcilaso, José Tamayo Herrera, *Historia del indigenismo cuzqueño* (Lima: Instituto Nacional de Cultura, 1980), pp. 80-82.

¹⁶ Cf. Luis Alberto Sánchez, *Balance y liquidación del Novecientos* (Lima: Universo, 1973). La 1ª ed. es de 1939; y Luis Loayza, *Sobre el 900* (Lima: Hueso número, 1990).

¹⁷ Gonzalo Portocarrero [y] Patricia Oliart, *El Perú desde la escuela* (Lima: Instituto de Apoyo Agrario, 1989). Como las encuestas son unos años anteriores a la publicación de este libro, supongo que la agresiva emergencia de la idea de “europeizar” o “modernizar” al Perú podría haber hecho variar los porcentajes, aunque –también intuyo– tal vez no de una manera numéricamente decisiva pero sí desagregando con mayor nitidez las respuestas de acuerdo a la situación social del escolar.