

CAPÍTULO I

EN SU SIGLO DE ORO

Antes que una lectura orgánica o totalizante, este libro es una reunión de trabajos sobre la obra original del Inca Garcilaso de la Vega; por ello, al ser una traducción, no me ocupo de los *Diálogos de amor* en extenso, aunque haré referencias imprescindibles a ese trabajo para comprender mejor el proyecto historiográfico del cuzqueño. Este libro *no* es un estudio de literatura colonial al uso. No descarto la particularidad y circunstancias específicas («coloniales») de los escritos de Garcilaso, sino que las incorporo y pongo en el contexto más amplio de lo que podríamos llamar el mundo hispánico de los siglos XVI y XVII. En las siguientes páginas explicaré los postulados del enfoque colonialista contemporáneo para proponer mi propia perspectiva, menos teórica y más textual, la cual pretende no tanto refutar como complementar y adicionar a lo que los estudios coloniales ya investigan con mayor o menor fortuna. Luego, a la luz de lo discutido, explicaré los alcances del título *El Inca Garcilaso en Siglo de Oro* y las partes que lo componen.

LA «NUEVA PERSPECTIVA» Y LA LECTURA COLONIAL DEL INCA GARCILASO

¿Cómo leer al Inca Garcilaso de la Vega? La recepción de sus textos ha corrido parejas con las tendencias críticas y los horizontes de lectura impuestos por ellas. Como parte del corpus de la literatura colonial, Garcilaso empezó siendo juzgado, por la crítica contemporánea, como germen de una incipiente producción literaria americana¹. Más adelante, cuando las

¹ Estudios paradigmáticos dentro de esta vertiente siguen siendo Pupo-Walker, 1982a y 1982b. Esta tendencia persiste, aunque ya debilitada, en un trabajo como Coello,

valoraciones estéticas, que proponían «la búsqueda (reiteradamente frustrada) de una novela hispanoamericana colonial»², fueron desplazadas por las ideológicas, se empezó a apreciar sus escritos como discurso que asumía una posición, conflictiva o dialogante, con un centro de poder que se identificaba con la metrópoli. A menudo, como parte de estas interpretaciones, tanto la de índole tradicional estetizante como la ideológica discursiva, la lectura de Garcilaso ha venido determinada por su origen cultural mixto, del cual se ha venido a resaltar, a gusto del crítico, lo indígena, lo español, lo mestizo, o hasta las tres cosas, amparándose en un cómodo hibridismo. Para ello, se ha partido a menudo de leer con lupa las intervenciones del «yo» del enunciadador de sus textos y se ha juzgado a partir de ellas una supuesta ideología, una mentalidad o hasta una confusa identidad, cuyo adjetivo calificativo («identidad mestiza», «identidad americana», etc.) también puede resultar oscilante³. Una muestra de la consciencia de los críticos ante esta complejidad de discutir la identidad de Garcilaso como pivote de la reflexión en torno a sus textos aparece en el seminal ensayo de Rolena Adorno titulado «Nuevas perspectivas en los estudios literarios coloniales hispanoamericanos». Publicado en 1988 como introducción a un volumen monográfico que marcaría el futuro de los estudios coloniales de las siguientes décadas, en este artículo se reconocía que «el Inca Garcilaso de la Vega ha tenido que representar todas las sensibilidades posibles en tanto mestizo y americano»⁴. Esto dicho en consideración a la envergadura y calidad de sus textos, que lo han convertido no solo en un autor clásico, sino en paradigma cultural, cuyo significado va mutando de acuerdo con las nuevas corrientes críticas. Uno de los logros del monográfico que Adorno introducía es que se consolidó el nuevo paradigma interpretativo, de raíz ideológica discursiva, del «sujeto colonial» y «la cuestión del otro». Este giro hermenéutico, que en 2013 cumplió veinticinco años, permitió a los estudios coloniales liberarse del criterio de lo «literario» para analizar y evaluar su corpus textual: fue la lápida de la vieja lectura de los *Comentarios reales* como «novela utópica» (senda que había

2009. Últimamente, Ortiz Canseco (2017b), con remozado empaque teórico, explora la impronta de la novela bizantina en la *Florida del Inca*.

² Adorno, 1988, p. 13.

³ En adelante preferiré denominar «intervenciones del yo» del enunciadador a los pasajes que se suelen identificar como autobiográficos en sentido moderno, es decir como fragmentos que revelarían el «yo íntimo» del sujeto Garcilaso de la Vega.

⁴ Adorno, 1988, p. 21.

trazado Menéndez y Pelayo casi un siglo antes⁵) y permitió también reconocer en *La Florida del Inca* otros méritos que no se basaran en sus puntos de contacto con los libros de caballerías o el lugar común de la «*Araucana* en prosa» que acuñó Ventura García Calderón. Sin embargo, observaremos también que esta perspectiva introdujo nuevas dificultades interpretativas y horizontes de lectura para el historiador cuzqueño.

Descartado el enfoque eminentemente estético, aquel nuevo paradigma de los estudios coloniales se propuso explorar la naturaleza específica del texto historiográfico de los siglos XVI y XVII, profundizando en sus condiciones y alcances que revelaban investigaciones previas⁶. Sin embargo, cuando se trataba de abordar la crónica americana, cuyo punto de partida se encuentra en los esquemas historiográficos peninsulares, la perspectiva de los estudios coloniales asumía de inmediato una postura de permanente sospecha, bastante afín al carácter post-estructuralista en boga desde fines de los años setenta: los cronistas, mucho más si son nacidos en el Nuevo Mundo, no podían conformarse con esos modelos peninsulares y debían cuestionarlos. El axioma se volvió acto de fe y ha rendido frutos en las últimas décadas de investigaciones garcilasistas⁷.

En realidad, al mencionado axioma subyace un fenómeno indudable inherente a las crónicas de Indias: la transculturación o hibridez, tanto textual como cultural, producto del encuentro con una realidad distinta que no puede explicarse tan fácilmente ciñéndose a los modelos heredados. Lo que no se desprende *necesariamente* es que dicho fenómeno motive algún tipo de propósito ideológico o mensaje subversivo. El problema se encuentra en que el horizonte de lectura escogido, en su obsesión por «el otro» o «lo otro» que forma parte de esa hibridez, ha puesto su mirada sobre lo aparentemente «silenciado», «marginado» o «subalterno», que se identifica con lo indígena (y, por extensión, con lo oral y mítico). Como resultado, según

⁵ Menéndez y Pelayo, 1989, p. 38. En realidad, esta estima del valor literario de Garcilaso por encima del histórico de parte del santanderino parece provenir de W. Prescott (Cortez, 2016, p. 98). A lo largo de este estudio, por motivos prácticos y salvo indicación contraria, emplearé el título *Comentarios reales* para referirme a la primera parte de esta obra, publicada en 1609, y el de *Historia general del Perú* para la segunda parte, que vio la luz en 1617. Como se sabe, este último título fue una decisión editorial ajena a la voluntad de Garcilaso, quien siempre habla de ella como *Segunda parte de los comentarios reales*.

⁶ Mignolo, 1981.

⁷ Wey-Gómez, 1991; Cornejo Polar, 1993; Mazzotti, 1996; Fernández, 2004; López-Baralt, 2011; y, más recientemente, Parra, 2015 y Lamana, 2016.

advierte Mónica Díaz en un sagaz balance de aquel «nuevo paradigma», se ha buscado obsesivamente al «auténtico» nativo, cayendo en esencialismos románticos, o bien se ha caracterizado al indígena como víctima o sobreviviente⁸. A este respecto, pensemos en toda la senda de estudios que se esfuerza en escudriñar lo «andino» específico que subyacería a la escritura, aparentemente occidental, de Garcilaso; este ejercicio crítico sería un reflejo de esta búsqueda del lado indígena que estaría silenciado. La empresa resulta tan encomiable como idealista, a riesgo de volverse críptica. Algo similar advierte Fermín del Pino acerca del sincretismo religioso patente en escritores de origen indígena, que escriben en español y manejan los códigos culturales europeos con mayor o menor solvencia:

Lo que los escritos indios quieren revelar no es un modo críptico de seguir siendo lo que eran, como ha pretendido la escuela de la «visión de los vencidos»: al menos los escritores que conocemos (tanto el Inca, como Titu Cusi, Santa Cruz Pachacuti, Ixtlilxóchitl, Tezozómoc, etc.) se esfuerzan de manera meridiana en mostrar el lado legítimo de su cristianismo indiano. Ese esfuerzo

⁸ Díaz, 2014, pp. 526-527. Esta seductora imagen del indígena sobreviviente es la que recrea W. Mignolo de Garcilaso en su *The Darker Side of Renaissance*, ya que subsume su obra al grupo de otras, escritas por indígenas como Ixtlilxóchitl o Chimalpahin en México y Guamán Poma en Perú, en las que encuentra el conflicto entre la memoria prehispánica que estos sujetos cargan consigo y los modelos historiográficos europeos: «The tension of the past, which Amerindian historians needed to remember, fix, and transmit, conflicted with the models of writing history from a tradition that was not their own. These tensions were manifested in the conflicts between the physical location in which the act of writing took place and the language in which the history was written [...] Garcilaso de la Vega wrote in Spanish and in Spain, after leaving Peru when he was still an adolescent [...] The variations between the language in which writing was performed and the place of the performance sketched the scene of writing for those few Amerindians who could use pen and ink and whose written pieces would, eventually, reach the printing press. Of all the names just mentioned, only Garcilaso de la Vega actually saw the writing under his name in printed form. The rest had a limited circulation in manuscript form and were printed between the latter years of the nineteenth and early years of the twentieth centuries» (1995, p. 204). Mignolo identifica a Garcilaso como nativo, sin serlo, y por ende propone que ni la lengua española ni la cultura europea le son familiares o siquiera amigables; aunque se sabe que tal fue la educación letrada que recibió y en la que se preparó con gran esmero. Así, no solo lo pone como una víctima más de la opresión de la cultura occidental, sino que hasta parece minusvalorarlo por no haber sufrido la marginación de las prensas en su propia época.

«literario» mayor parece ser el de la presentación «traducida» de sus datos etnográficos, para obtener la plausibilidad cristiana de sus pretensiones⁹.

En otras palabras, por buscar lo solapado y ponerlo en primer plano, estaríamos descartando el interés prioritario de un historiador como el Inca Garcilaso de la Vega y otros autores con una experiencia cultural similar a la suya: el esfuerzo de «traducir» o interpretar, con las mejores herramientas que conoce (la filología, la retórica, el método anticuario, etc.) una cultura indígena en contacto con la civilización española, a la que se ha integrado por la vía religiosa. Indudablemente hay algo «híbrido», o «solapado» que podemos identificar con lo mítico u oral proveniente de la cultura andina, pero se encuentra asimilado en un texto cuyo énfasis yace en una narración coherente y armoniosa dentro de la estética del discurso historiográfico vigente en su época. Tras lo dicho, la escritura de Garcilaso no sería *necesariamente* una manifestación de resistencia o de oposición silenciosa («subterráneo antiespañolismo» lo llamaría un crítico¹⁰), sino, más bien, el resultado de un imperioso afán de integrarse al sistema, aprovechando los espacios que permite para realizarse. Garcilaso lo ejecuta a través de las letras y de prácticas sociales que acrisolaban la nobleza heredada, según se puede verificar, sin dificultad, en su biografía fuera de sus textos: la crianza de caballos de raza, el cultivo del humanismo, el mantenimiento de un tren de vida distinguido, integrarse a cofradías de ciudadanos notables, etc.

En realidad, la identificación de Garcilaso como un sujeto que cuestiona o se opone por la vía de la resistencia velada, provendría, nuevamente, de un postulado teórico decisivo de parte de los críticos colonialistas. Así, en un balance reciente de los estudios coloniales, se observa el prejuicio que guía la búsqueda incesante de la «resistencia» que entraña la «visión de los vencidos». Los estudios coloniales han tendido a asumir

that the best way to demonstrate agency was resistance [...] Yet overall, it is fair to say that the vast majority of the population [la población colonial], whatever their ethnic backgrounds, demonstrated their agency by accommodation rather

⁹ Del Pino, 2000, p. 398.

¹⁰ Durán-Luzio, 1976, p. 351. En su edición conjunta de los *Comentarios reales* y *La Florida del Inca*, López Baralt habla de «antiimperialismo críptico» al final de la *Historia general del Perú* (López Baralt, 2003, p. LVIII).

than resistance, and learned to function effectively within the colonial legal and administrative system¹¹.

La búsqueda de contradicciones o fisuras que el choque de dos tradiciones culturales (la andina y la española) habría producido en Garcilaso es la que ha nutrido los estudios coloniales en torno a su figura en tiempos recientes, excluyendo otra vía de interpretación por la senda de la adaptación o incorporación al sistema, estrategias que resultan igualmente verosímiles y comprensibles; mucho más si el sujeto (el cuzqueño Garcilaso) se desplazó a la península y quedó fuera del sistema legal colonial, donde sí podía sufrir restricciones reales. Sin embargo, para la crítica colonial resulta menos atractivo o interesante trabajar con figuras o textos que no encajen en el modelo de la «resistencia» o la «visión de los vencidos», pese a que el fenómeno de la convivencia política y cultural existió y es el que sostuvo el orbe virreinal peruano en relativa estabilidad al menos hasta fines del siglo xvii¹².

En el caso particular de Garcilaso, ocurre que resulta más interesante verlo como un disidente en secreto, como un conspirador que filtra mensajes ocultos en textos aparentemente convencionales para burlar al orden hegemónico, porque por ser mestizo, por tener parentela inca, *debía* asumir

¹¹ Philipps, 2009, p. 38. Esta perspectiva es la que impera, desde el lado de algunos estudios coloniales, cuando se aborda la figura de Juan delValle Caviedes: se enfatiza una supuesta rebeldía o subversión que encerrarían sus poemas satírico-burlescos, pero se descartan sus poemas más convencionales o áulicos. Esta contradicción suele interpretarse en términos postmodernos o psicoanalíticos que no encuentran mayor respaldo textual. Lo cierto es que, considerando la obra completa del jiennense afincado en Lima, «nada en la obra de Caviedes permite trazar una historia de subversión en orden a un supuesto objetivo identitario enfrentado al sistema colonial» (Arellano, 2008, p. 26).

¹² Me refiero al «pacto tácito» de los Habsburgo, que prometía a los criollos un grado de participación en el gobierno virreinal. Frente a cualquier amago de rebeldía, los criollos asumieron la «beligerancia cortesana»; los mestizos y otros grupos minoritarios aprovecharon la ambigüedad funcional de sus respectivas castas para perseguir, con ingenio, la movilidad social; en tanto los indígenas, nobles o plebeyos, se asimilaron al sistema e históricamente fueron leales al rey (Torres Arancivia, 2007, pp. 88-92). Más contundente todavía, Altez apela al sentido común: «Si *todos* los indígenas hubieran sido resistentes, desde luego la conquista jamás habría tenido éxito. Solo con pensar en las diferencias demográficas, en el conocimiento del entorno como ventaja estratégica y en la carencia de armamento eficaz por parte de los españoles para combatir con esos medioambientes, parece evidente que el “sometimiento” de los originarios no pudo lograrse por la fuerza, sino por la negociación» (2016, p. 120). El siglo xviii, en cambio, fue el siglo con mayores rebeliones, entre las cuales la de Túpac Amaru II fue la más sobresaliente (Walker, 2014).

una postura cuestionadora. Ha resultado cómodo identificar su *pen name* de «inca» (o sus reclamos de «indio») como parte de su identidad fuera del texto y se ha querido encontrar en ella una afirmación vital que, en realidad, no condice con el resto de su vida¹³. Su biografía, la que se puede desgajar de informaciones y documentos fuera de sus propias obras, lo muestra como un *segundón*, figura típica en la península y el aspecto racial no parece haber sido tan problemático como el hecho de ser hijo natural (que sí era una tara, al margen de si la madre fuera española o indígena)¹⁴.

Parece ser que la condición de mestizo era asignada solo en el lugar de procedencia y se perdía cuando el sujeto se desplazaba. Así, por ejemplo, los mestizos que llegan con los conquistadores al Perú se consideran españoles y los mestizos peruanos que van a la conquista de Chile «alcanzaron allá la plenitud de sus derechos por ser oriundos de zonas “antiguamente conquistadas”»¹⁵. Por eso, es de asumir que, dentro de España, Garcilaso no haya sufrido discriminación exclusivamente por su condición mestiza y se haya asimilado, con

¹³ Así, por ejemplo, Fernández sostiene que firmar su obra como «Inca» era un acto desafiante frente a la prohibición para los nativos de usar nombres indígenas y el empleo del mismo título de «inca» si no se era descendiente directo (2004, p. 19). Para empezar Garcilaso no era nativo y lo de «inca» era, reiterémoslo, un *pen name* o un mote literario que no entrañaba ningún conflicto legal. Si lo hubiese provocado, Garcilaso no hubiera podido publicar sus obras.

¹⁴ Otra obsesión de cierto sector de la crítica colonialista: resaltar el carácter «bastardo» de Garcilaso. No es lo mismo ser «hijo natural» que «bastardo». Garcilaso era «natural», porque sus padres lo concibieron sin casarse, pese a no estar impedidos de hacerlo, ya que ambos eran solteros; mientras que el bastardo es «el hijo procreado fuera de legítimo matrimonio y de padres no libres» (*Aut*). Recuérdese, de paso, que la Corona nunca prohibió el matrimonio entre indígenas y españoles, aunque sí promulgó leyes que lo desalentaban, por lo que a mediano plazo perdió prestigio social e interés para los varones peninsulares (Steigman, 2005, p. 12). El mismo Garcilaso lo anota: «Algunos [conquistadores] ha habido en el Perú que han hecho lo mismo, que han casado con indias, aunque pocos; los más han dado lugar al consejo de aquella dama [casarse con una joven que, al enviudar sin hijos, heredará la encomienda y, rica, podrá casarse después con alguien de su edad]» (*Historia general del Perú*, vol. I, libro II, cap. I, p. 113). El cuzqueño observa además que esto provocaba que los hijos naturales quedasen desplazados y totalmente desamparados, ya que la ley privilegiaba a la esposa para heredar. No es exactamente su caso: habría tenido ese destino si su padre no hubiese dispuesto su viaje a España, el cual le ofreció otras oportunidades. En este estudio, todas las citas de los *Comentarios reales* y la *Historia general del Perú* se hacen indicando, en primer lugar, el volumen correspondiente de la edición de A. Rosenblat, seguido del libro y el capítulo, en romanos, y la página en arábigos.

¹⁵ Patrucco Núñez-Carvallo, 2009, p. 2.

relativa facilidad, como un *segundón* más, con las dificultades, por cierto, que esa posición entrañaba de por sí¹⁶. En la península no había leyes que discriminasen con carácter específico a los mestizos y no consta que Garcilaso haya sido marginado por este motivo¹⁷. Contamos con el caso real de la hija mestiza de Pizarro, Francisca, quien fue acogida por sus parientes y se adaptó bien al mundo peninsular, sin haber sufrido, que conste, discriminación alguna de tipo racial¹⁸. Se nos podría objetar que el caso de Francisca fue excepcional:

¹⁶ Quizás esa diferencia entre ser mestizo en América y serlo en España subyace al comentario de Garcilaso sobre el valor del término: «[El nombre de mestizo] 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 llena, y me honro con él. Aunque en Indias, si a uno dellos le dicen “sois un mestizo” o “es un mestizo”, lo toman por menosprecio» (Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, vol. II, libro IX, cap. XXXI, p. 279).

¹⁷ Por ejemplo, el ser mestizo no impidió a Garcilaso introducirse en la sociedad de Montilla y después en la de Córdoba, ni gozar de la aceptación de sus vecinos y de autoridades eclesiásticas (Castanien, 1969, p. 31). Las restricciones a mestizos se aplicaban en el ámbito colonial y, consideradas todas juntas (prohibición de vivir en comunidades indígenas, ostentar ciertos cargos, ser sacerdotes, heredar encomiendas, etc.), llevan a afirmar que, efectivamente, «no sería exagerado hablar de una campaña política y jurídica orquestada contra los mestizos en la segunda mitad del siglo *xvi*» (Zamora, 2010, p. 375); Garcilaso da testimonio de esta persecución en el virreinato peruano en *Historia general del Perú* (vol. III, libro VIII, caps. XVII y XVIII). Hay quienes han interpretado la soltería del cuzqueño como una muestra de esa marginación racial (es notable el tono conciliatorio de Miró Quesada, 1994, pp. 115-116). En verdad, el no casarse y por ende no establecer un linaje es irrelevante para la interpretación de su trabajo; pese a lo que quiso pensar C. D. Valcárcel: «En España, un americano por noble que fuere, era un inferior, porque era un vencido, inaceptable para toda mujer noble [...] Él [Garcilaso] no tendría hijos, porque pesaba sobre su destino la gran prohibición, pero tendría obras» (1939, pp. 65-66). Una opinión similar, aunque con mayor aparato teórico, en Hernández, 1991, pp. 157-173. Lo cierto es que muchos humanistas asumían una vida académica y contemplativa asociada con la religión, lo cual hacía el matrimonio inviable, aunque no por ello se privaran de tener descendencia por vía natural, como ocurrió a Garcilaso con Beatriz de la Vega, su criada. Ciertamente puede resultar fascinante especular y teorizar sobre las repercusiones psicológicas, filosóficas, epistemológicas o hasta psicoanalíticas de esa relación de amancebamiento, pero eso no aporta absolutamente *nada* al conocimiento real de los textos de Garcilaso.

¹⁸ Chocano observa bien cómo la hija de Pizarro fue tratada con criterios jurídicos distintos en América y en España: «En los litigios que tuvo por encomiendas en el Perú se intentó utilizar su nacimiento ilegítimo y su condición de mestiza como arma para privarla de estas posesiones. En cambio, en Extremadura y en Castilla nadie cuestionó jamás su pertenencia a la nobleza local [...] En términos relativos, la primera generación de mestizos [a la que pertenece Garcilaso de la Vega] fue más afortunada que

tan excepcional (salvando las distancias) como el del propio Garcilaso de la Vega, a quien su padre proveyó sabiamente al momento de su muerte, para que no quedase desamparado¹⁹. Malcom K. Read, recogiendo el interés de la crítica postmoderna en torno al estatus «mestizo» de Garcilaso, aclara que, además de su condición racial o cultural, «what Garcilaso thought about this own situation also included both his status as a servant of his lord/Lords and as a beautiful soul or potentially free subject»²⁰. En su época de pretendiente en Madrid, es verosímil que haya sufrido por ese carácter de *segundón*, descendiente de otro *segundón*, con el inconveniente de ser, de paso, hijo natural. Pero, afirmar, sin el menor respaldo documental, que «no cabe duda [de] que para la corte española el Inca Garcilaso era solo un mestizo, hijo de una madre india, en un país en el que la limpieza de sangre y el hecho de tener un título nobiliario era de suma importancia»²¹, significa otorgar a la condición racial («mestizo», «hijo de madre india») un carácter mucho más importante que el que realmente tenía frente a la estratificación social que guiaba el criterio

las subsiguientes, pues aunque en su mayoría no heredaron encomiendas sí pudieron recibir otros legados que sirvieron para convertirlos en personas de caudal» (2000, p. 107). Bernand (2010) también ha advertido la gran heterogeneidad entre los mestizos, especialmente los de la primera generación, así como el carácter no esencial del color de la tez al menos hasta mediados del xvii.

¹⁹ «His father [de Garcilaso] granted him full recognition as a natural son; nor was this acceptance questioned by his relatives in any way [...]. This will [del testamento], as most of the entries about him and his father in the *Comentarios* shows the affection and love between father and son and the real interest expressed in Garcilaso's education» (Crowley, 1971, p. 29).

²⁰ Read, 2010, p. 212. Por ello, puede afirmarse que el padre de Garcilaso intuyó bien los nuevos vientos que agitaban el virreinato y su deseo testamentario de enviar a su hijo a España fue acertado. F. Ruan (2012) ha estudiado la existencia de un «activismo mestizo» que se pone en marcha a partir de la década de 1560 y se intensifica durante el gobierno del virrey Toledo, a quien corresponden muchas iniciativas para marginar a los mestizos. Garcilaso no experimentó esta política *in situ*, pero debía estar al tanto de ella por su comunicación con sus parientes y amigos mestizos, aquellos compañeros de generación que viajaban a España.

²¹ Fernández, 2004, p. 50. López Baralt va a su zaga: «Sabe bien [Garcilaso] que como mestizo e hijo natural está en desventaja social con respecto a otros autores, y que debe presentar sus credenciales» (2011, p. 125). Lo mismo sostiene, sin mayor evidencia, Steigman: «In Spain, El Inca was socially marginalized because, as a mestizo, he could never be considered a full Spanish citizen, nor would his abilities be fully appreciated» (2005, p. 24). Por último, para M. Burga: «Evidentemente que la condición de Garcilaso era muy incómoda: indio en España, mestizo en Indias, menospreciado en ambas partes» (2005, p. 304).

de *calidad* de un individuo, por encima de criterios raciales²². En Montilla y Córdoba, por ende, su estatus social no estaría condicionado tanto por la condición racial o cultural de mestizo como por sus conexiones familiares y amicales, que le eran favorables para los negocios y cargos de prestigio que pudo alcanzar en la administración local.

Si la dilucidación de qué lado (lo español o lo indígena) predominaba en el cuzqueño era el imperante en el debate intelectual peruano de la primera mitad del xx, con hispanistas por un lado e indigenistas por otro, el post-estructuralismo, determinante para los estudios coloniales actuales, vino a consolidar la lectura «subversiva», aquel «leer entre líneas» que se concentra

²² Así, por sus *calidades*, un mestizo acomodado y reconocido por su padre o un cacique, noble indígena, podían ser considerados socialmente superiores a un español plebeyo o incluso un comerciante. Un ejemplo concreto: mestizos hijos de conquistadores y encomenderos influyentes eran eximidos de la prohibición de portar armas que se aplicaba como norma general a los mestizos en territorio colonial; esto ilustraría la idea de que los mestizos son aceptados en función de cuán bien se integran a la «república de españoles», lejos de identificarse con su parentela indígena o acercarse a mulatos y otras castas, siempre sospechosos de resentimiento o disidencia (Ruan, 2012, pp. 213-214). En el Siglo de Oro hay crónicas y testimonios que no encuentran, físicamente, grandes diferencias entre españoles e indígenas (Zamora, 2010, pp. 363-364 y Martí-Abelló, 1951, p. 108). Decir, sin aportar mayor evidencia, que Garcilaso debió ser discriminado simplemente «por ser mestizo» o «hijo de una india» en la península tergiversa los términos de análisis. En un trabajo inédito, Ricardo Huamán (2009b) rastrea los avatares de aquellos compañeros de generación de Garcilaso, los «mestizos reales» (llamados así por poseer abolengo por ambas ramas familiares), como Melchor Carlos Inca o Alonso Fernández Mesa, en su rol de pretendientes en la corte. Al margen de su fortuna (el primero, aunque obtiene el hábito de Santiago, no alcanza todo lo que desea y muere melancólico, en tanto el segundo hereda el título de su padre y consigue integrarse con su familia peninsular), la vida que ambos llevan en España da fe de una completa normalidad en el trato a los mestizos, quienes incluso —y lo digo a propósito de las lecturas que tienden a victimizar a los mestizos como sujetos excluidos de la vida social— se casaban con españolas, tenían descendencia legítima y hasta podían llevar vidas ostentosas. Sobre Melchor Carlos Inca, resulta interesante observar que un autor como Fray Diego de Ocaña, viajero por los Andes a inicios del xvii, en su descripción, seguramente falaz, imaginada, del noble cuzqueño enfatice características cortesanas (por su buen vestir, modales y personalidad) hasta el punto de hacer de él prácticamente un caballero español, sin apuntar detalles que manifesten su condición mestiza o herencia indígena (Peña Núñez, 2015, pp. 181-182). Pensemos que esta imagen encomiástica la da Fray Diego para transmitir la impresión que produciría un sujeto mestizo bien adaptado a ojos de la sociedad peninsular. Finalmente, consta que a finales del xvii, los documentos oficiales de la administración cuzqueña, por presión de los mestizos, subsumían a estos en el grupo étnico de los españoles (Lavallé, 1993, p. 47).

en ambigüedades, contradicciones, vacilaciones y supuestas palabras dichas a medias. De forma parecida lo observa Ricardo Huamán:

Desde cierto punto de vista, las lecturas colonialistas son una versión remozada de las lecturas ideológicas [de inicios del xx], con mejores fundamentos teóricos; y desde otro, son una contribución científica necesaria producto de la ruptura epistémica de los estudios literarios convencionales²³.

Lo cierto es que las contradicciones, rupturas o pulsiones, que son el *fil rouge* de los estudios coloniales, subyacen a todo discurso, según la teoría de la deconstrucción²⁴. Por ende, todo texto es susceptible de ser deconstruido y en esa medida retaceado, cortado y adaptado para ceñirse a agendas críticas y políticas de moda: siempre será fácil pillar contradicciones partiendo de la pregunta de *qué no dice el texto*. El problema con el *qué no dice* es que a veces lo omitido no significa represión o autocensura, sino franco desinterés o palmaria ignorancia²⁵. Lo que es cuestionable es que el énfasis crítico

²³ Huamán, 2009a, p. 135.

²⁴ Eagleton, 1983, pp. 133–134. Para la deconstrucción, «there is always a uniquely privileged reading, a reading sanctioned by authority and achieved by repression. And the dramatic aspect requires that some “deconstructive violence,” as Norris puts it, be done to that reading —it must be undermined, subverted, denounced, opposed, stood on its head» (Ellis, 1989, p. 73).

²⁵ En su introducción a la traducción inglesa de la *Historia natural y moral de las Indias* de José de Acosta, Walter Mignolo confunde precisamente no decir por ignorancia y no decir por silenciar, que implica un propósito, una carga represiva y por qué no, ideológica y manipuladora: «While it is necessary to update the reading of the classical texts of the “discovery and conquest”, the time time has arrived to read them bearing in mind what has been omitted as well as what has been recorded. The issue is not trivial. The silencing by Acosta (as by many others) did not mean absence or replacement. At the beginning of the twentieth century the «silence» and the «absences» (i.e., the unknown) have come back in various and unexpected forms. Amerindians’ social movements are fighting not only for their rights to land but for their epistemic rights» (Mignolo, 2002, p. xxvii). Solo en el párrafo siguiente intenta exculpar a Acosta declarando que ocultó sin intención (porque no tenía cómo saberlo con las herramientas metodológicas vigentes en su época): «[su libro] should be read not only for what he says but, and perhaps mainly, for what he hides, certainly unintentionally, at the limits of his Christian beliefs» (Mignolo, 2002, p. xxvii). Y allí viene la incomprensión de los límites y alcances de la obra que comenta: ¿qué tiene que ver Acosta con los movimientos indígenas contemporáneos? La alusión de estos últimos llama a un debate anacrónico y totalmente fuera de lugar, como el que sostendrían Galeno y un actual experto en genética o Juan de Mena con un poeta *niuyorican*.

se centre solo en dichos espacios de vacío, porque conducen a una aporía, como bien señala Morales Saravia:

Se ha terminado por reconocer que ambas tradiciones [la andina y la española] se hallan presentes y que o se complementan, o se enfrentan polémicamente y deconstruyen o, sencillamente, no se tocan y coexisten paralelamente. Esta aporía es la que tiene que ver con lo que hoy se nombra como las «contradicciones» o la «inconsistencia semántica», de las posiciones del Inca Garcilaso, un «impasse» que, no obstante, se muestra muy productivo en la investigación reciente, pues esta ha ido integrando nuevas relaciones intertextuales y ganando un número mayor de autores y obras como «fuentes» —ya no solo escritas sino tradiciones orales— para la consideración de la obra del Inca Garcilaso²⁶.

Indudablemente existen resonancias andinas, autóctonas, conscientes o inconscientes, muy atendibles desde la perspectiva de los estudios coloniales al uso. Esta investigación no se propone negar esa dimensión, sino asumirla, evaluarla, valorarla de la mano de estudios que ya las hicieron aflorar, y complementarla. Como todo enfoque, el estudio del «sujeto colonial» ha echado luces sobre zonas antes oscuras, pero tampoco es totalizante. El mayor riesgo que se corre en la hermenéutica textual es ofrecer una lectura basada, no solo en las herramientas interpretativas de ahora (que pueden enriquecer mucho la lectura), sino también en las expectativas actuales, en las que se exaltan —con justicia— valores como la interculturalidad o la tolerancia, los cuales no eran precisamente hegemónicos entre los siglos XVI y XVII. En este trabajo me interesa menos cumplir una agenda crítica contemporánea que comprender y ponderar mejor la propuesta de los escritos de Garcilaso dentro de la producción cultural de su tiempo²⁷.

²⁶ Morales Saravia, 2011, p. 26. Sobre la lógica (francamente ilógica) de la deconstrucción como método es revelador Ellis, 1989, pp. 137-152.

²⁷ Me refiero, por ejemplo, a los estudios de W. Mignolo enfocados en el desarrollo de una nueva epistemología, denominada de-colonial, desde la cual se lee la producción americana de los siglos XVI y XVII con el objetivo de elaborar un programa político para el siglo XXI. En esta perspectiva, el autor paradigmático es Guamán Poma de Ayala (prácticamente un héroe cultural) y la obra de Garcilaso es vista de soslayo, probablemente porque se adapta con mayor fortuna, gracias a su educación, a los esquemas letrados europeos: «El pensamiento de-colonial es, entonces, el pensamiento que se desprende y se abre (de ahí desprendimiento y apertura en el título) a posibilidades en-cubiertas (colonizadas y desprestigiadas como tradicionales, bárbaras, primitivas, místicas, etc.) por la racionalidad moderna moderada y encerrada en las categorías del griego y del latín y de las seis lenguas imperiales europeas modernas (italiano, castellano, portugués, inglés,

Leer así al historiador cuzqueño permite trascender las lecturas «nacionalizantes» que abundaron en el siglo xx, en parte a causa del desarrollo particular de una historia de la literatura nacional en Perú, según la cual se atribuye a Garcilaso una serie de valores anacrónicos para la época en que él produce su obra. Esta ha sido parte del proceso de construcción de la nacionalidad peruana, ya que «the Inca past constituted the foundation of Peruvian identity, and the nature of the juncture or disjuncture between Spanish and creole present and Inca past continued to matter»²⁸. Pero ello se trata de la posteridad de Garcilaso: una idea de nación peruana que empieza a tomar forma entre la élite criolla letrada de fines del siglo xviii, a través del *Mercurio Peruano*; esta élite, ya en el xix consolida la imagen del Perú como «país de los incas» a la vez que discrimina al sujeto indígena común²⁹. Ya en el siglo xx, con un ensayista como José de la Riva-Agüero, se convierte a Garcilaso en una figura a la cual se estudia como «el primer peruano» o, por extensión, «el primer intelectual americano»³⁰. Más recientemente, González Vigil abogó por «difundir una visión adecuada del Inca Garcilaso, que haga justicia a su genio de historiador, prosista eximio y símbolo de peruanidad, americanismo y humanismo hispánico del siglo xvi»³¹. Morales Saravia comenta bien este fenómeno, el cual «se revela a todas luces como la necesidad imperante [...] de hacer visible un punto cero de la cultura

francés y alemán)» (2008, p. 250). Desde esta perspectiva, Garcilaso tiene la desgracia de mostrarse demasiado bien adaptado a la lengua imperial española y su cosmovisión. El sentido utilitario de Garcilaso, especialmente de los *Comentarios reales*, es revelado, sin ambages, por John Beverley, otro investigador más interesado en crítica política actual que en ejercer una perspectiva filológica sobre el texto original: «Garcilaso is a *tool* to do things with, to rename. It seems useful today in Latinoamericanism to think not only about the affirmation of the nation in globalization but also about those forms of territoriality that both preexist and go beyond the nation but are nevertheless still essential for that affirmation» (2016, p. 363). Suscribo la crítica de Altez a este tipo de estudios: «No se dedican a comprender los procesos históricos, sino a valorarlos [...] No investigan las particularidades de esos procesos, utilizan las fuentes documentales como piezas que encajan en su discurso. Acuden a la investigación con la conclusión ya preestablecida, pues entienden la periferia como un efecto del centro y no la aprecian en sus particularidades» (2016, p. 118).

²⁸ MacCormack, 2007, p. 90.

²⁹ Méndez, 1996. Lo cierto es que esta imagen idealizada de los incas también se empleaba para hallar en los indios actuales, supuestamente degenerados, un potencial que podía realizarse mediante la educación (Cortez, 2016, p. 95).

³⁰ López Baralt, 2011, pp. 238-239.

³¹ González Vigil, 1989, p. 7.

peruana, y que se puede interpretar como la búsqueda reiterada de encontrar un antecedente o que se puede leer como un compulsivo deseo de hacerse de un origen»³². Ese tipo de enfoque sería pertinente, en todo caso, en el marco de un estudio de literatura peruana o de la posterioridad de Garcilaso como precursor de la literatura hispanoamericana³³. Y eso es otra cosa que este libro *no* es.

El Inca Garcilaso en su Siglo de Oro es una invitación a volver al texto, haciéndolo dialogar con otros contemporáneos suyos y manteniendo como guía las prácticas escriturales vigentes y verificables en su época. Intentemos reconstruir algunas resonancias que generarían los textos de Garcilaso dentro de la historiografía y el entorno intelectual que los arrojan entre fines del XVI e inicios del XVII. Con tales criterios, esta investigación se proclama, a boca llena, como «filológica», de acuerdo con la definición que asigna Ricardo Huamán a este tipo de lectura: «Si bien las lecturas filológicas no pierden de vista el carácter documental de la crónica del Inca, se preocupan sobre todo por analizar la textualidad y exponer sus valores estético-literarios»³⁴; a lo dicho solo agregaríamos que tales valores «estético-literarios» no son accesorios, sino que son inherentes al texto historiográfico del Siglo de Oro, que compartía intereses estéticos y formales con la prosa literaria del mismo periodo.

Con ese humilde objetivo trazado, este estudio puede así complementar resultados que el «nuevo paradigma» de los estudios coloniales generó en las últimas décadas. Me refiero especialmente a los de un ambicioso estudio como *Coros mestizos del Inca Garcilaso* de José Antonio Mazzotti, el cual

³² Morales Saravia, 2011, p. 22.

³³ Ejemplos eminentes y fructíferos de esta perspectiva *a posteriori* son Cornejo Polar, 1993 y 1994, González Echevarría, 2000, y López Baralt, 2011. Esta forma de leer a Garcilaso es la guía de González Vigil, quien reconoce en la obra del cuzqueño «una visión totalizadora (del ser humano, de la sociedad, la historia, etc.), llena de sutilezas y matices, en varios casos pionera o precursora de cuestiones medulares para el Perú y América, y para el desarrollo de la ciencia historiográfica y la prosa de elaboración literaria» (1989, p. 6). El extremo de esta tendencia lo presenta M. Moraña, para quien Garcilaso es «antecedente de la multiculturalidad, como ejemplo de sujeto descentrado, polifónico, diaspórico, como identidad híbrida en la que se combinan los beneficios de la cultura imperial con los privilegios epistemológicos del subalterno, como precursor de movimientos sociales que llegan hasta nuestros días y precursor del estado pluriétnico en la región andina» (2010, p. 383). Este interés de insertar, con fórceps, a Garcilaso en los debates culturales latinoamericanistas actuales se observa, de nuevo, en Moraña, 2009.

³⁴ Huamán, 2009a, p. 132.

recuperó (con muchos aciertos) algunas de las resonancias «andinas» de los *Comentarios reales*, aunque para ello asumió como punto de partida la lectura «entre líneas», método que recuerda la imagen, diseñada por Américo Castro, de un Cervantes «hábil hipócrita» que disfrazaría sus intenciones para filtrar un mensaje oculto³⁵. En el caso de Garcilaso, se trataría de una sutil maniobra de impostura:

La aprobación conseguida para la publicación de ambas partes de los *Comentarios* tiene mucho que ver con la clara, análoga y exitosa simulación de una retórica europea, ciertamente, ya que el hecho de haberse logrado implica la difusión de un discurso que en buena medida lleva implícito un proyecto de modelar las subjetividades receptoras al otro lado del Atlántico³⁶.

³⁵ El epíteto de «hábil hipócrita» lo planteó Castro en la primera edición de *El pensamiento de Cervantes*. Aunque posteriormente matizó la frase nunca abandonó del todo la idea de un Cervantes que escribía bajo la presión inquisitorial y un clima de intolerancia (1972, p. 248 y pp. 303-304). Nótese que esta influencia de Castro (la de buscar una supuesta heterodoxia ideológica) es la que ha conducido, especialmente entre la crítica norteamericana, al estudio de autores nacidos en América durante el Siglo de Oro bajo un sesgo muy específico: «De ahí que los casos más conspicuos de intelectuales que se ofrecen como objetos de estudio ideológicamente idóneos sean, naturalmente, los autores *indianos*, dado que se presume que son fronterizos, transculturales y hasta mestizos en algún caso, en una escala que va desde los emigrados nacidos en España [como Caviedes] hasta los cuarterones aristocráticos como el Inca Garcilaso, el más excelso de todos los casos posibles para el revisionismo colonial» (Brioso Santos, 2012, p. 251).

³⁶ Mazzotti, 1996, p. 334. La idea de Mazzotti de una audiencia andina también se encuentra en Burga (2005). Recientemente, Gonzalo Lamana ofrece otra interpretación que incide en el Garcilaso simulador: «By mastering (and mimicking) the Spaniards' rethorical styles, authoritative sources, and favorite tropes, thereby meeting their expectations, the *Royal Commentaries* appear to be a soothing example of what good natives can write. At the same time, they contain a critique of the Spaniards and Spanish colonialism that is simultaneously a political project» (2016, p. 298). El problema de esta idea de la mímica de una retórica es que no encuentra respaldo alguno en la evidencia de la recepción de los textos de Garcilaso. Afirmar, como hace Lamana en sus conclusiones, que Garcilaso se burló de los lectores españoles (o hispanohablantes que ignoraban el quechua) durante siglos haciéndoles creer en el sentido literal, mientras que encubría otros significados suena muy bien en términos deconstruccionistas, pero no encuentra mayor evidencia en los horizontes de escritura y de lectura de su época. Como señala Ellis, «deconstruction creates a sense of the excitement of intellectual progress beyond the commonplace, of the drama of the intellectual confrontation, and of the exhilaration of provocativeness. Formulations are chosen not for their logical or intellectual appropriateness but, instead, for their drama and shock» (1989, pp. 141-142).

Los horizontes de lectura del «nuevo paradigma» afloran aquí. ¿Por qué nos hallaríamos ante una «simulación»? ¿No es verosímil que Garcilaso hubiese asimilado (de buena o mala gana, lo mismo da) una educación culta europea? En segundo lugar, ¿cuál era el público receptor de Garcilaso al otro lado del Atlántico? ¿Qué evidencias tenemos de esa supuesta recepción, al menos en el siglo xvii? ¿Habría lugar en la mente del historiador a modelar subjetividades? Recordemos la advertencia de E. Panofsky: «The “intentions” of those who produce objects are conditioned by the standards of their period and environment»³⁷. No cumplía esa función la escritura de la historia en su época. Por último, ¿a qué fingir (porque eso significa la palabra *simulación*) y rechazar secretamente un mundo peninsular donde Garcilaso de la Vega logró, según la documentación con la que contamos, no solo un espacio propio y un bien ganado prestigio social e intelectual, sino hasta una relativa prosperidad? Habría que ubicar a nuestro autor en la línea de otros intelectuales mestizos,

well-educated in European history, language, and culture, such writers used tools to revise the cosmology of their ancestors. Although some of them looked back on aspects of the precontact past as a Golden age, they were nonetheless part of the Spanish Christian culture, wrote elegant and erudite Spanish prose, and considered themselves heirs to the European Renaissance³⁸.

Lamentablemente, la construcción crítica en torno a la obra y figura de Garcilaso sigue arrastrando (aunque ya matizada) la idea, de origen indigenista, de verlo como un individuo resentido, inadaptado y marginal. Esto, a mi parecer, revelaría el sentimiento mismo de inferioridad desde donde se enunciaba dicha construcción crítica originalmente, a saber: una intelectualidad surgida en el contexto de la cultura peruana de la primera mitad del siglo xx, la cual aún debatía la identidad nacional en términos de indigenismo e hispanismo como extremos irreconciliables. Esta percepción en torno a la figura del cuzqueño se advierte en Raúl Porras Barrenechea (1897-1960), por ejemplo, influyente historiador de mediados del siglo pasado, cuya visión (que se identificaba con la tendencia hispanista peruana) saca a relucir esta supuesta faceta del Garcilaso como un sujeto tímido, apocado, acomplejado inclusive: «La característica más saltante del Inca —y en esto insurge su esencia india— es la timidez [...] Pero su timidez es, en

³⁷ Panofsky, 1950, pp. 12-13.

³⁸ Philips, 2009, p. 30.