ESTE GRAN LABERINTO
Estudios filológicos en el centenario de los *Comentarios Reales*

ESTE GRAN LABERINTO
Estudios filológicos en el centenario de los *Comentarios Reales*

Carlos Arrizabalaga Lizarraga
Manuel Prendes Guardiola
Editores

2009

UNIVERSIDAD DE PIURA
UNIVERSIDAD DE NAVARRA
ACADEMIA PERUANA DE LA LENGUA

Cuadernos de Humanidades N° 17

ISBN: 978-9972-48-125-3
ISSN: 1607-4076
Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú Nº: 2009-05395

Este gran laberinto. Estudios filológicos en el centenario de los Comentarios Reales / Carlos Arrizabalaga Lizarraga, Manuel Prendes Guardiola. Universidad de Piura. Facultad de Ciencias y Humanidades. Departamento de Humanidades, 2009. XII + 155 p. (Cuadernos de Humanidades, 17)

NARRATIVA / PERÚ / SIGLO XVII / CRONISTAS / CRÍTICA LITERARIA.

Arte, diseño y diagramación: Karla Fernández Viera

UNIVERSIDAD DE PIURA
Facultad de Ciencias y Humanidades
Departamento de Humanidades
Apartado Postal 353
Piura (Perú)

COEDITORES
UNIVERSIDAD DE NAVARRA
Campus Universitario s/n
Pamplona (España)
ACADEMIA PERUANA DE LA LENGUA
Conde de Superunda 298
Lima (Perú)

Impreso en Perú

Printed in Perú

ÍNDICE

Prólogo.....IX

Introducción.....XI

1. *Oscar Coello*, El 'Inca' de los *Comentarios Reales*: Descripción del actante ficcional.....1

2. *Fernando Rodríguez Mansilla*, "No hubo pobres mendigantes": Los *Comentarios Reales* y el pauperismo en el Siglo de Oro 17

3. *Rodrigo Pardo Fernández*, Sobre la vida de los gigantes y otras idolatrías en los *Comentarios Reales*: una lectura comparada 35

4. *Adriana Coello Vivardi*, León Hebreo y el Inca Garcilaso de la Vega: Palas y el centauro (*Pallade che doma il centauro*) 49

5. *Nelly Trelles*, El Inca Garcilaso de la Vega en el *Diccionario de Autoridades*.....59

6. *Belén Castro Morales*, El barón Von Humboldt y el Inca Garcilaso, bajo el signo de Mercurio.....71

7. *Carlos Arrizabalaga Lizarraga*, Garcilaso como autoridad en el *Diccionario de Peruanismos* de Juan de Arona 95

8. *Ricardo Fidel Huamán Zúñiga*, 400 años de lecturas garcilacistas: apuntes sobre la recepción crítica de los *Comentarios Reales de los Incas*.....121

PRÓLOGO

Celebramos en este año 2009 los cuatrocientos años de la publicación de *Comentarios Reales* del Inca Garcilaso de la Vega y la Universidad de Piura, gracias a la iniciativa de Manuel Prendes y Carlos Arrizabalaga que ofician de editores, ofrece a la comunidad académica un conjunto variado de estudios académicos que con rigor filológico quieren aportar nuevas luces al estudio de la obra más señera escrita en el siglo XVI en todo el continente americano. Como no podía ser de otro modo, una buena cantidad de aportes son de profesores ligados a la Universidad de Piura, como Ricardo Huamán y Adriana Arvelo, o en actual ejercicio, como Nelly Trelles y Carlos Arrizabalaga. Pero el libro tiene también vocación ecuménica e integra trabajos de Oscar Coello de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos Marcos, Belén Castro de la Universidad de La Laguna, Rodrigo Pardo de la Universidad de Granada y Fernando Rodríguez Mansilla, profesor en la Universidad de Carolina del Norte en Chapel Hill.

Según una consideración de Agustín de la Puente Candamo, cuando Pizarro en 1535 meditaba sobre la tierra que había conquistado, pensaba que se trataba del Imperio Incaico y cuando el general La Serna, después de la batalla de Ayacucho pensaba en el país que había perdido, acudía a su mente el nombre de El Perú. El Perú se fue creando merced a la voluntad de muchos, que individualmente tenían una identidad de diferentes orígenes, pero que convergían en un propósito común. Garcilaso en ese sentido es la primera imagen arquetípica del peruano, de nítido doble origen, capaz de escribir con un castellano depurado, como cualquiera de los escritores españoles de primer rango que eran

sus coetáneos como Luis de Góngora, con el que alternó en Córdoba, o Miguel de Cervantes, al que probablemente conoció en Montilla, pero al mismo tiempo trae a la literatura de nuestra lengua, por primera vez un sentimiento de pertenencia a una nación que se está creando y que hunde sus raíces en una tierra y en unas culturas, absolutamente diferentes a la tradición hispánica de la que sin duda también formaba parte. Pasados los siglos el Inca Garcilaso de la Vega ha unido su nombre al de César Vallejo y son ellos junto con José María Arguedas y Mario Vargas Llosa, los escritores que mejor representan al Perú en el concierto de naciones del mundo.

Marco Martos
Director de la Academia Peruana de la Lengua

INTRODUCCIÓN

La idea de un libro que recogiera estudios sobre el Inca Garcilaso de la Vega en el cuatricentenario de sus *Comentarios Reales* era realmente sugestiva y, ahora que podemos ofrecer en estas páginas ocho trabajos nuevos y variados sobre este importante hito de las letras universales, no podemos dejar de mostrar nuestra satisfacción y agradecimiento a quienes lo han hecho posible, empezando por los colaboradores que, vía internet en su mayoría, nos han confiado sus textos desde distintos lugares del mundo hispánico. En primer lugar, el profesor Óscar Coello aborda la obra garcilasiana desde una perspectiva que ha despertado el interés de gran número de estudiosos: la construcción que hace el Inca de sí mismo, dentro de un texto en un principio no autobiográfico, como autor-personaje, reafirmando su propia autoridad como cronista y favoreciendo la inmersión del lector en un discurso que entrevera magistralmente ficción y realidad.

Fernando Rodríguez Mansilla, de la University of North Carolina at Chapel Hill, desarrolla una novedosa perspectiva de los *Comentarios* a partir de los tratados españoles de la época sobre el acuciante problema del pauperismo, así como de su más directa materialización ficcional: la novela picaresca canonizada en el Guzmán de Alfarache.

Rodrigo Pardo dedica un artículo al tratamiento de lo maravilloso y lo monstruoso dentro del texto garcilasiano y otras crónicas de Indias, derivada de una visión del mundo medieval, e incluso más antigua, también con destacada impronta literaria. La tradicional consideración del Inca como autor de sensibilidad renacentista ha sido tratada por Adriana Arvelo Virardi, a propósito del primer ejercicio literario

conocido de Garcilaso, la traducción de los *Diálogos de amor* de León Hebreo.

Nuestros últimos cuatro capítulos muestran diferentes aspectos de la trascendencia del historiador mestizo en las letras de los siglos posteriores. Nelly Trelles analiza minuciosamente las referencias al Inca dentro del *Diccionario de Autoridades*, obra capital de la lexicografía del español; a continuación, la profesora Belén Castro Morales, de la canaria Universidad de La Laguna, aporta un artículo sobre la valoración y presencia de nuestro autor en Alexander von Humboldt, incansable viajero y estudioso de una Hispanoamérica todavía virreinal. Ya pasados a la fase republicana de la historia del Perú, el recurso al Inca Garcilaso de la Vega por parte de Juan de Arona, artífice de otro relevante trabajo lexicográfico como es el *Diccionario de peruanismos* (1883), ha sido investigada por Carlos Arizabalaga.

Por último, una amplia revisión de la bibliografía garcilasiana más importante y de los diferentes enfoques desde los que se ha acometido su interpretación, a cargo de Ricardo Huamán Zúñiga, cierra esta contribución al cuarto centenario de la primera edición de los *Comentarios reales*.

Agradecemos a la Universidad de Piura y en particular a nuestro decano, arquitecto Ernesto Mavila Ugarte, por creer en nuestro proyecto, a Ignacio Arellano y al Grupo de Investigación del Siglo de Oro (GRISO) de la Universidad de Navarra por su decidido apoyo y especialmente a Marco Martos y a la Academia Peruana de la Lengua por su adhesión sincera.

Carlos Arrizabalaga Lizarraga
Manuel Prendes Guardiola
(editores)

EL 'INCA' DE LOS *COMENTARIOS REALES*: DESCRIPCIÓN DEL ACTANTE FICCIONAL

Óscar Coello
Universidad Nacional Mayor de San Marcos

1. Compulsa histórica

El erudito y minucioso historiador peruano Carlos Araníbar, quien compartiera con Mario Vargas Llosa (253, 278, 281, etc.) el discipulado en casa del prominente maestro sanmarquino Raúl Porras Barrenechea, afirma en su edición de los *Comentarios Reales* que todo lo que sabía el Inca Garcilaso de la Vega de historia incaica era lo que había leído en cronistas como Cieza de León o el padre Joseph Acosta; y que el famoso 'tío inca' de Garcilaso era de tan buena ley como el Cide Hamete Benengeli del *Quijote*. La cita precisa es la siguiente:

> En el caso de nuestro escritor nadie puede poner en duda que conversó tantas veces, en su infancia cuzqueña, con sus parientes indios. Pero ese gárrulo "Inca viejo" con quien dialogaba el adolescente GAR [CILASO] es, en el nivel de los símbolos, un Cide Hamete Benengeli andino, una puerta que conduce al país del ensueño, donde se funden en un haz radioso la evocación y la fantasía. Así, puestas a un lado la ternura y la magia que fulgen en sus reminiscencias, que son en los *Com.[entarios]* la franja luminosa y poética, *todo lo que es historia incaica stricto sensu proviene de un manojo de cronistas*: VAL [LERA, Blas], CIE [ZA DE LEÓN], GÓM [ARA, Fancisco López de], ZÁR [ATE, Agustín de], FER [NÁNDEZ DE PALENCIA, Diego, el Palentino], ROM [ÁN Y ZAMORA, Jerónimo], ACO [STA, Joseph]. Se acusa muy tenue, si la hay, la huella de otras fuentes. Nada en los *Com.[entarios]* —*sobre historia incaica*, se entiende— atestigua las vertientes invisibles a que se alude (Araníbar, 821-822; corchetes nuestros).

En verdad, el escritor, llamado a sí mismo el *Inca*, declara desde el principio el sentido de su trabajo artístico: «Escriuimos solamente del imperio de los incas (...) no diremos cosa grande que no sea autorizándola con los mismos historiadores españoles, que la tocaron en parte o en todo: que mi intención no es contradezirles, sino seruirles de comento y

glosa» (Garcilasso de la Vega, 1609: «Proemio al lector», fol. s/n).

A lo largo del texto encontramos regadas similares indicaciones, como la que aparece en el capítulo XIX, del Libro I: «tuue la noticia de los hechos y conquistas de cada Inca, que es la misma que los historiadores españoles tuuieron, sino que esta será más larga» (Garcilasso de la Vega, 1609: fol. 18r.º). Lo de «más larga», sin duda, es el «comento y glosa» literarios que se propone; pues afirma, desde el inicio, que esos escritores españoles: «Verdad es que tocan muchas cosas de las muy grandes que aquella República tuuo, pero escriuen las tan cortamente, que aun las muy notorias para mí (de la manera que las dizen) las entiendo mal» («Proemio al lector», fol. s/n).

El título del libro no se presta a equívocos, si lo leemos con calma; como lo reclama la prosa de filigrana del artista. Un poco más adelante, en el mismo capítulo XIX, del Libro I; en cita más extensa dice:

> [...] y no escriuiré nouedades que no se ayan oydo, sino las mismas cosas que los historiadores Españoles han escrito de aquella tierra, y de los Reyes della, y alegaré las mismas palabras dellos donde conuiniere, para que se vea que no finjo fictiones en fauor de mis parientes, sino que digo lo mismo que los Españoles dixeron; solo seruiré de comento para declarar y ampliar muchas cosas, que ellos asomaron a dezir, y las dexaron imperfectas [...] (fol. 18v.º).

Y, así, a cada momento certificará: «… de manera que no dezimos cosas nueuas» (fol. 37r.º; Libro II, cap. X).

El escritor no duda en trasladar extensos párrafos de cronistas que le sirven de fuente bibliográfica, y de clasificarlas y valorarlas por su cercanía o lejanía de los hechos, como es el caso frecuentísimo de Cieza de León, que publica en 1553, es decir, más de medio siglo antes de los *Comentarios*: «Alcançó como él dize muchos Curacas que conocieron a Huayna Cápac el vltimo de los Reyes; de los cuales huuo muchas relaciones de las que escriuió» (fol. 36v.º); o por la cualidad docta de sus autores como es el caso del padre jesuita Joseph Acosta «cuya autoridad, pues es tan grande» (fol. 54r.º; Libro II, cap. XXVII); o por la ilustración y procedencia del escritor consultado y comentado, como es el caso del chachapoyano y enjundioso jesuita padre Blas Valera, que escribía «en elegantísimo latín» (fol. 5v.º; Libro I, cap. VI).

No obstante, ya en el despliegue ficcional de la obra literaria afirma nuestro *Inca* que todo lo que sustenta su decir procede de sus fuentes secretísimas (los archivos de los incas que le fueron abiertos una vez que los incas supérstites se enteraron que uno de ellos quería escribir la *verdadera* historia de la tierra):

> [...] porque luego que propuse escreuir esta historia, escreuí a los condiscípulos de escuela, y gramática, encargándoles que cada vno me ayudasse con la relación que pudiesse auer (...). Los condiscípulos, tomando de veras lo que les pedí, cada qual dellos dio cuenta de mi intención a su madre y parientes: los quales sabiendo que vn Yndio hijo de su tierra quería escreuir los sucessos della, sacaron de sus archiuos las relaciones que tenían de sus historias (fol. 18r.º; Libro I, cap. XIX).

Para todo respaldo documental de sus glosas y comentarios siempre apela inequívocamente a esas inasibles fuentes privilegiadas («vertientes invisibles» sin respaldo, las llama Araníbar en la cita *ut supra*): «como natural de la ciudad del Cozco (...) tengo más larga y clara noticia que la que hasta aora los escritores han dado» (fol. s/n., «Proemio al lector»).

Pero no solo tiene la prerrogativa de fuentes indias reservadas, sino que también tiene la ventaja personal de fuentes españolas de primera mano (aunque las sabe dejar en el rumor del recuerdo vagaroso):

> Y yo las oí en mi tierra, a mi padre y a sus contemporáneos que en aquellos tiempos la mayor y más ordinaria conuersación que tenían era repetir las cosas más hazañozas y notables que en sus conquistas auían acaescido […] y yo como digo las oy a mis mayores aunque (como muchacho) con poca atención que si entonces las tuuiera podría aora escreuir otras muchas cosas de gran admiración (fol. 3r.°; Libro I, cap. III).

Una de las columnas capitales que sostienen el necesarísimo concurso de su pluma es aquella que se alza cuando el *Inca* dice que quiere servir a los escritores españoles: «de intérprete de muchos vocablos Yndios, que como estrangeros en aquella lengua, interpretaron fuera de la propiedad della, según que largamente se verá» (fol. 3r.º). O, de modo más explícito, en otra ocasión, explicará, juntando sus privilegios de lengua y origen: «como indio natural de aquella tierra, ampliamos y estendemos con la propia relación la que los historiadores españoles como extrangeros acortaron por no saber la propiedad de la lengua ni auer mamado en la leche aquestas fábulas y verdades como yo las mamé» (fol. 37r.º; Libro II, cap. X).

No obstante, en *La Florida* (1605), unos años atrás, ya había dado cuenta largamente de sus sufridos conocimientos de la lengua quechua. En efecto, al relatar la historia del español Juan Ortiz que, por haber estado perdido diez años entre los indios se había olvidado hasta de pronunciar el nombre de su tierra natal Sevilla, confiesa nuestro Inca:

> ... se le había olvidado hasta el pronunciar el nombre de la propria tierra, como yo podré dezir también de mi mesmo (...) que no acierto ahora a concertar seys o siete palabras en oración, para dar a entender lo que quiero

> dezir; y más, que muchos vocablos se me han ydo de la memoria, que no sé quáles son, para nombrar en indio [en quechua] tal o tal cosa (Garcilasso de la Vega 1605: fol. 39v.°).

Pero, ahora, la construcción ficcional de los *Comentarios* le exige, sin embargo, asumir opuestos postulados de base acerca de su dominio del idioma andino. Cuando termina de narrar la historia de Manco Cápac, averiguada del famoso Tío Inca («[he] respondido a tus preguntas [sobrino], y por no hazerte llorar no he recitado esta historia con lágrimas de sangre»), la voz del narrador afirma: «Esta larga relación del origen de sus Reyes me dio aquel Inca tío de mi madre, a quien yo se la pedí: la qual yo he procurado traduzir fielmente de mi lengua materna, que es la del Inca, en la agena, que es la castellana» (Garcilasso de la Vega 1609: fol. 16v.°; Libro I, cap. XVII).

Cuando señala que su lengua materna «es la del Inca» —nunca lo podremos decir con verdad— no sabemos si se refiere al simple quechua andino (el *runasimi*) o al lenguaje secreto de la dinastía solar. Porque en los *Comentarios* declara el narrador así: «Y es de saber que los Incas tuuieron otra lengua particular que hablauan entre ellos, que no la entendían los demás Yndios, ni les era lícito aprenderla, como lenguage diuino» (fol. 166r.º; Libro VII, cap. I). ¿Es esta su «lengua materna», es decir, la secreta de los Incas? Porque, en *La Florida*, afirma rotundamente en algún momento: «soy hijo de Palla y sobrino de Yncas (…) si oyesse hablar a vn Ynca le entendería todo lo que dixesse» (Garcilasso de la Vega 1605: fol. 39v.º; Libro II, 1.ª parte, cap. VI.), con lo cual queda explícito su manejo de la lengua privada de los hijos del Sol. Y, aquí, en los *Comentarios*, lo de la lengua secreta de los incas lo repite muchas veces, y explica capitales etimologías entresacadas de ella: «la llamó Cozco, que en la lengua particular de los Incas quiere dezir ombligo» (fol. 17r.º; Libro I, cap. XVIII). Pero allá en *La Florida* (fol. 39v.º) dijo otra vez: «mi lengua natural y materna […] es la general que se habla en todo el Perú (aunque los Yncas tenían otra particular que hablaban ellos entre sí vnos con otros)». Y, aquí en los *Comentarios*, en desmedro de lo alguna vez afirmado acerca de su proficiencia en la lengua exclusiva de los incas orejones, constatamos que varias veces retrocede al dar cuenta del significado de famosos nombres reales; por ejemplo, el de Sinchi Roca: «En la lengua general del Perú no tiene significación de cosa alguna, en la particular de los incas la tendrá, aunque yo no la sé» (fol. 42r.º; Libro II, cap. XVI), dice de 'Roca'. Y, en otro lugar, pero esta vez, tratándose solo del quechua común, afirma, sin más, contando acerca de una raíz maravillosa que rehace las encías: «no me acuerdo cómo la llamaban»

(fol. 51v.º; Libro II, cap. XXV).

Sin duda, esta prosa inasible de nuestro paradigmático escritor, dueña de aquel inimitable arte encantatorio de decir y desdecirse, de volver a afirmar lo atrás negado, de prestidigitar con la sintaxis para traspapelar al lector y de difuminar el texto con la ambigüedad candorosa y el extrañamiento poéticos es lo que aquí celebramos.

Nunca estaremos en condiciones de decir cuán diestro era el Inca Garcilaso en la lengua quechua común (Araníbar, en vol.I p. XXV, resalta también la cercanía de las explicaciones lexicográficas del Inca con las del *Diccionario* del jesuita Holguín); y, menos, cuánto sabía de la lengua de sus incas divinales; pero, de lo que sí no tenemos duda es de lo siguiente: el castellano en el que escribe este *Inca* es, simplemente, de lo más pulcro a lo que podía aspirar un escritor hispano que se preciara de tal en su momento. ¿No estamos celebrando aquí a aquel de quien decía Marcelino Menéndez y Pelayo, en su memorable *Historia de la poesía hispanoamericana*, que es: «uno de los más amenos y floridos narradores que en nuestra lengua pueden encontrarse»? Y, en afirmación más rotunda: «Como prosista, es el mayor nombre de la literatura americana colonial: él y Alarcón, el dramaturgo, son los dos verdaderos clásicos nuestros nacidos en América» (Menéndez y Pelayo, 1913-II: 145, 149).

2. El decir de los biógrafos

Procedamos, ahora, a hacer algunos deslindes en cuanto al ser temporal del escritor. O por mejor decir, a referir algunos datos positivos. Revisados detenidamente los numerosos documentos de Montilla y Córdoba que publicó, en 1955, nuestro insigne director del Instituto de Historia de la Facultad de Letras de San Marcos, doctor Raúl Porras, no consta, antes de *La traduzión del Indio de los tres diálogos de Amor*, publicada esta en 1590, por ningún lado, que alguna vez se llamara Inca en la vida real. Es por 1587, cuando firma la dedicatoria a don Maximiliano de Austria, en que comienza a llamarse *Garcilasso Inga de la Vega*. En el manuscrito de 28 páginas publicado, en 1951, en forma facsimilar por la Facultad de Letras de la Universidad Mayor de San Marcos, de la genealogía de Garcí Pérez de Vargas, hay una firma tachada: *Ynca Garcilasso de la Vega* (Garcilaso 1951: 32). Y tachada está también la fecha: 1596. Recién en *La Florida* (1605) fija en forma definitiva su nombre literario: *el Inca Garcilasso de la Vega*. Varios años después, sí hay alguna partida de bautismo donde el despistado padre de su ahijado número cien lo declara así ante el párroco de Córdoba. Y uno que otro

insignificante papel tardío donde se le llama Inca, es decir, cuando ya su nombre de escritor, su seudónimo, sin duda había sido asimilado y confundido por el pueblo como su nombre real. En la vida real le placía llamarse «el capitán Garcilasso de la Vega». La gran cantidad de documentos recopilada por Raúl Porras (1955) atestigua este nombre cotidiano.

Tampoco consta por ningún lado que aquello de 'inca' le correspondiera por algún título legal. Repito, nada documenta en la vida real el nombre inequívoco de «el Inca Garcilaso de la Vega». Lo de Inca solo está en sus libros de creación. Recién al momento de morir es cuando asume la transformación perpetua: «[...] yo garcí laso inga de la bega, clérigo que por otro nombre me solía llamar gómez suárez de Figueroa» (González de la Rosa).

3. La historia (anovelada) de los Incas conquistadores

Cuando Marcelino Menéndez Pelayo propone paradigmas de novela histórica en las letras españolas, en general, se aleja del *Abencerraje* o de la *Crónica del Rey don Rodrigo* y fija más bien su atención en este libro caro a nosotros. Dice el Maestro de Santander de esta obra: «Los *Comentarios reales* no son texto histórico, son una novela» (Menéndez y Pelayo, 1961-II: 153). En otro momento (152), escribe el sabio santanderino, refiriéndose a la *Florida del Inca* y a los propios *Comentarios reales* «la celebridad de Garcilaso, como uno de los más amenos y floridos narradores que en nuestra lengua pueden encontrarse, se funda en sus obras historiales, que mejor clasificadas estarían (sobre todo la segunda) de historias anoveladas». Y también dice, refiriéndose al trabajo artístico de nuestro primer escritor, que «se formó en el espíritu de Garcilaso lo que pudiéramos llamar la novela peruana o la leyenda incásica» (153).

Pero no solo los *Comentarios Reales* fueron vistos en ocasiones así. Hemos tratado (Coello, 2008b) ya el caso de *La Florida del Ynca*. Poco a poco, historiadores severos advirtieron que ya no podían sostener que lo que estaban leyendo se tratara de un documento de hechos verificables, sino que todo resumaba literatura, arte de escribir. El historiador sanmarquino don Miguel Maticorena encontró hace ya varias décadas el manuscrito de borrador con los datos históricos que le sirvieron de base a Garcilaso para la redacción final de *La Florida del Inca*. La noticia la conocemos por un artículo periodístico de su descubridor (1989). Se trata de los apuntes que hizo tomar Garcilaso de su principal informante, Gonzalo Silvestre: «Consta de 40 folios con 79 páginas útiles y ordenado

o dividido en 96 parágrafos, pero aún sin títulos ni numeración de capítulos. Es un resumen breve en comparación a la extensa primera edición de 1605. Esta tiene 179 capítulos divididos en seis libros. O sea que el Inca aumentó el resumen de Silvestre con 83 capítulos adicionales, todos sumamente elaborados». Es decir, *La Florida* es la reelaboración ficcional de estos apuntes o, para decirlo con palabras del propio Maticorena: «El texto base de la edición de Lisboa es pues el recogido por Silvestre. En 1605, repetimos, aparece sumamente aumentado con escenas y consideraciones con las que el Inca impregnaba de color y animación sus relatos». Así es, pues, que uno es el texto prosaico con la historia a referir; y el otro, es el arte de narrar del insigne escritor. O, como diría don Marcelino (1961-II: 152), «la historia anovelada».

Ahí mismo, advertimos que Menéndez Pelayo no fue el único que aprehendió y valoró los textos de Garcilaso en los orígenes de la novela histórica en español. Ventura García Calderón (7) dijo en *La Literatura Peruana* de 1914, que los «episodios de *La Florida* están escritos en lengua cálida y muy vecina al lirismo». Y, a renglón seguido, anticipándose a conceptos que se usarían recién en la década del 60 sobre lo real maravilloso, se pregunta «... por qué rehusaremos el nombre de epopeya a aquella historia de Hernando de Soto, en donde la realidad por asombrosa, ha parecido novela a los comentadores?».

Aurelio Miró Quesada Sosa, también a propósito de la *Florida del Inca*, se fijó en los rasgos de la novela bizantina o de aventuras, de la novela italiana y, por qué no, de los libros de caballerías que se evidencian en el relato de nuestro Inca:

> ... intercala, dentro de la veracidad general de su historia, expresivos aspectos novelescos. Escenas de novela bizantina al principio, con pérdidas, encuentros, naufragios, reconciliaciones, desventuras. Por paisajes insólitos, avanzando y luchando entre arcabucos y pantanos, desfilan los bravíos caballeros, triunfadores del sueño y la fatiga, abriéndose camino con la espada para ganar un reino, dominar a un cacique, deslumbrarse con piedras fabulosas o complacerse en la arrogancia de arrancarle laureles a la gloria (Miró Quesada: 190).

También hemos contemplado (Coello, 2008a), *in extenso*, lo que se entiende por 'historia' cierta, en los días en que escribe el Inca de los *Comentarios reales*. El concepto se entrecruza a cada momento con el del relato ficcional con el que trabajaban los literatos. Si no, miremos a los autores de novelas de caballerías, cuando sin rubor titulaban sus fantasías: la *Historia del valeroso e invencible príncipe don Belianís de Grecia*, de 1547; o se referían a ellos como historias, a secas («procurad

también que leyendo vuestra historia», decía don Miguel en el Prólogo de su célebre *Quijote*, en 1605, es decir, el mismo año de *La Florida*). Y todos declaraban estar refiriendo verdades certificadas: Cervantes (fols. 31 r.º y ss.; cap. IX) asegura que su inmortal tarea ha consistido solo en trasladar un manuscrito de un historiador arábigo, que luego de arduas congojas heurísticas halló en una sedería del Alcaná de Toledo. Manuscrito que compró por medio real e hizo traducir por entero para su edición personal, al precio de dos arrobas (poco más de diez kilos) de pasas y dos fanegas (un par de sacos) de trigo.

No nos extrañemos, pues, que el Inca escritor llame a sus «comentos y glosas» historia cierta y verdadera entresacada de los archivos crípticos de los incas —sus mayores— cuya lengua (la peregrina de los hijos del Sol o la otra, el *runasimi* del hombre común) él conoce y desconoce, según sea el párrafo de su libro: «Manco es nombre propio, no sabemos qué signifique en la lengua general del Perú» (Garcilaso 1609: fol. 22v.º; Libro I, cap. XXIV); dice cuando se distrae después de haber afirmado en los momentos estelares del texto su dominio no solo del runasimi, sino del quechua prohibido de la dinastía solar, que él entiende por ser nacido de *palla* y sobrino del querido *Ynca Tío*, conforme a la cita *ut supra*.

Ahora, cuatrocientos años después, ya tenemos elementos para juzgar la división de su historia en el antes y después de los incas. Escuchar decir al Inca historiador que los pueblos del 'antes' de los incas eran bestias salvajes y brutales (fol. 9r.º; Libro I, cap. IX), nos permite compulsar por entero el artificio de las fuentes, según él, excelsas a las que acude. Lo que no le contaron a nuestro escritor sus parientes indios, seguro por ser datos, entonces, todavía sin desclasificar de los archivos secretos de los quipus, fue que antes de los incas existían aquí civilizaciones asombrosas: los sacerdotes subterráneos de Chavín de Huántar, los cirujanos de Paracas que reconstruían cráneos y tejían luminosos mantos encriptados, los dorados artífices de Vicús, los sabios escrutadores del cielo de las pampas de Nazca, los pacíficos y ricos agricultores tallanes, los mochicas que lo retrataban todo con la técnica del huaco, los remeros solares del Tiahuanaco. Y muchos más. Todas estas naciones y patrias merecieron, para el historiador de verdades certeras, la invasión de las huestes solares de los incas conquistadores, en celestial y benéfico designio.

Los *Comentarios Reales* son la historia anovelada de los incas conquistadores. Son de tapa a contratapa una construcción ficcional que nos pertenece, que podemos amar en sus innumerables virtudes de obra

de arte, de sueño magnífico de la construcción del mito original, del génesis impecable con el que empieza nuestro actual país a explicarse en el universo de la cultura contemporánea. Como la vieja *Ilíada*, como la hechizada *Eneida*, como la *Sagrada Biblia*. Los Comentarios son el canto perfecto, el imprescindible a todos los pueblos que aspiran a ser grandes: no solo descendemos de los delirantes expedicionarios españoles que hicieron la conquista de los Andes; también lo somos de los incas conquistadores de inabarcable poderío, hasta que llegaron aquellos. Por eso afirma el Inca que el Cuzco fue una Roma en lo suyo. Sus héroes nacen, conquistan y mueren dejando a su paso por este mundo el legado imperial de la expansión. Y luego se convierten en dioses amados por sus fieles vasallos:

> Y para aureviar las hazañas de nuestro primer Inca, te digo, que hazia el leuante reduxo hasta el río llamado Paucartampu, y al poniente, conquistó ocho leguas hasta el gran río llamado Apurímac y al mediodía atraxo nueue leguas hasta Quequesana. En este distrito mandó poblar nuestro Inca más de cien pueblos (Garcilaso: fol. 16r.º; Libro I, cap. XVII).

Y más adelante dirá:

> […] quando se vio cercano de la muerte llamó a sus hijos, que eran muchos, así de su muger la Reyna Mama Ocllo Huaco, como de las concubinas que había tomado, diziendo que era bien que huuiesse muchos hijos del Sol. […] Diziendo estas cosas y otras semejantes, murió el Inca Manco Cápac, dexó por príncipe eredero a Sinchi Roca su hijo primogénito, y de la Coya Mama Ocllo Huaco, su muger y hermana. Demás del príncipe dexaron estos Reyes otros hijos y hijas los quales casaron entre sí vnos con otros, por guardar limpia la sangre […] (fols. 22v.º y 23r.º; Libro I, cap. XXV).

Nada decimos del discurso ficcional (Genette: 226 y ss.) que se acusa referido, es decir, contado («diziendo que era bien que hubiesse muchos hijos del Sol», etc.) en el texto anterior.

Y nada decimos de afirmaciones que se deslizan enrevesadas —en la prosa inimitable de nuestro Inca ficcional— dentro del más retorcido vericueto de su estilo de alto y soledoso pórtico peruano churrigueresco, en donde a veces se olvida y da cuenta de lo que sabemos: que en las guerras fratricidas de los incas, las huestes de Atahualpa entraron a saco al Cuzco, la ciudad sagrada, y pasaron a cuchillo a todos los miembros de la dinastía solar: «Que de los incas de la sangre real ay pocos, y por su pobreza y necessidad no conoscidos sino qual y qual: porque la tiranía y crueldad de Atahuallpa los destruyó. Y los pocos que della escaparon, a lo menos los más principales y notorios acabaron en otras calamidades»

(Garcilaso 1609: fols. 21v.º y 22r.º; Libro I, cap. XXIII). No obstante, en otra de sus afirmaciones estelares, él ya nos había encandilado con aquello de que era nacido de *palla*, y sobrino del querido *Ynca Tío*, al que sus inteligentes ex-condiscípulos incas del colegio, y sus madres y parientes, regocijados se pasaban la voz y le concedían el privilegio de las secretas historias del Estado inca, escondidas en el arcoiris de los archivos de los quipus de los hijos del Sol: «a ti te conuiene oyrlas, y guardarlas en el coraçón (es frasis dellos por dezir en la memoria)» (fol. 14r.º; Libro I, cap. XV).

En el bello mundo de la literatura nada de esto debe extrañarnos: el gran *Inca* Garcilaso solo está ejecutando con maestría su barroca partitura de diestro narrador: «Y porque es razón guardar el respecto que se deue a los oyentes, será bien que callemos lo que aquí auía que dezir» (fol. 12v.°; Libro I, cap. XIII), afirma cuando entra abiertamente a manipular el relato. En otro momento, cuando quiere que la imaginación del destinatario haga lo suyo: «Y esto baste para lo que por aora se puede dezir de los Yndios de aquella edad primera y gentilidad antigua, remitiéndome en lo que no se ha dicho tan cumplidamente como ello fue, a lo que cada vno quisiere imaginar» (fol. 13v.º; Libro I, cap. XIIII).

Nos dice María del Carmen Bobes Naves (11-12) que cuando un narrador manipula así los hechos que cuenta, cuando pone en boca de los personajes discursos ficcionales, cuando acerca o aleja los hechos, de modo que los captemos coloreados por una valoración ética, artística, social o cultural, etc., estamos ya en el mundo de la literatura, y desde ahí es improbable el retorno:

> ... el narrador es el elemento de ficción más específicamente novelesco que define el género narrativo frente al dramático o el lírico. El narrador organiza todas las relaciones con la materia narrativa y con el lenguaje en que la expresa: repite directamente el lenguaje de los personajes o utiliza el suyo propio, acerca o aleja los hechos, los presenta a una luz directa o desde visiones críticas, repite los hechos cuando considera que son relevantes en la historia, establece metáforas para definir conductas o actitudes de algunos personajes, etc., y en resumen manipula la «realidad» convencional que nos presenta para que la captemos de modo que lleve incorporada una valoración ética, artística, social, cultural.

El arte de este deslumbrante narrador del Renacimiento hispanoamericano ha sido —es— conducirnos, transportarnos, ensoñarnos, perdernos entre las inmensas marejadas de su prosa perfecta; es decir, acabar para nosotros con el límite entre la realidad y la fantasía, hacernos transitar, sin que nos percatemos, de un mundo a otro

sin asomo de duda; hacernos creer siempre que lo que dice es la más pura de las verdades, porque lo cuenta él, como indio del *Cozco* que es.

Su inmortal sabiduría de narrador prodigioso ha hecho creer por siglos, «aun a los analistas más severos» (Menéndez y Pelayo, 1961-I: 202), que su trabajo debía ser considerado «en concepto de historia real» (Menéndez y Pelayo, 1961-I: 202) como explicaba de este género literario el maestro de Santander. No obstante, ya ahora entendemos que confundir el estatuto ficcional de los *Comentarios* con el de la verdad histórica es un acto semejante al de identificar los hechos ficcionales del *Cantar de Mío Cid* con la historia de los hechos acaecidos en las luchas de la Reconquista española.

4. Más sobre el actante ficcional

Ahora, debo terminar de describir (no del todo) a este narrador elusivo, evidenciar algunas otras huellas que ha dejado en los embragues (Courtés: 137 y ss.) del texto, cuando distraído inmovilizó en el aire su vuelo de cóndor andino, y se dejó contemplar en la desplegada intensidad de su sabiduría artística.

Seguiremos diciendo que es un *Ynca* que degusta, paladea y traslada textos del latín al castellano: «otro insigne varón religioso de la sancta compañía de Iesús llamado el Padre Blas Valera, que escriuía la historia de aquel imperio *en elegantísimo latín* (…) *que yo como Indio traduxe* en mi tosco romance» (Garcilaso, 1609: fol. 5v.º; Libro I, cap. VI; énfasis nuestro). En otro momento, declara que le resulta mejor traducir y recordar los versos quechuas directamente en el latín, sin hacer descanso en el castellano indócil: «el padre Blas Valera imitó en su latín las quatro sílabas del lenguaje Yndio en cada verso: y está muy bien imitado, yo salí dellas, porque en castellano no se pueden guardar» (fol. 53r.°; Libro II, cap. XVII). Y, naturalmente, también cita con elegancia en la lengua muerta: «*Extendens caelum sicut pellem*»; e, inmediatamente, traduce para los profanos: «Que estendiste el cielo assí como la piel» (fol. 1v.º; Libro I, cap. 1).

Y es un Inca que siente un extraño regocijo por corregir la sabiduría de los clásicos de la Antigüedad pagana; prácticamente, desde el inicio de su inmenso libro:

> … se engañan los antiguos en lo que dizen de las dos zonas frías, también como se engañaron en lo que dixeron de la tórrida, que era inhabitable por su mucho calor (…) los Philósophos dixeron que no imaginaron jamás que en ella pudiesse hauer nieue (…) para mayor confusión, y afrenta de los

> atreuidos, que con sus philosophías naturales, y entendimientos humanos quieren tassar la potencia y sabiduría de Dios (…) auiendo tanta disparidad de vn saber al otro quanta ay de lo finito a lo infinito (fols. 1v.º y 2r.º; Libro I, cap. I).

Sabe pesar y valorar, a plena luz del Renacimiento, las honduras del extravío heleno y latino: «es notorio que los Griegos y los Romanos que tanto presumían de sus ciencias, tuuieron quando más florecían en su imperio, 30 mil dioses» (fol. 9v.°; Libro I, cap. IX). En otro momento dirá que inventaron leyendas que dan risa: «pues los de la gentilidad del mundo viejo con tener letras, y ser tan curiosos en ellas, inuentaron fábulas tan dignas de risa, y más que estotras, pues vna dellas es la de Pirra y Deucalión» (fol. 17r.°; Libro I, cap. XVIII). Es decir, sin ambages y con nombre propio, así cotiza a la pareja germinal de la leyenda del diluvio heleno narrada por Ovidio en *La metamorfosis*.

Y es que nuestro Inca es un férvido adalid de la fe cristiana y castellana; y, por qué no, de la *cathólica* (universal) misión del imperio español. Toda ocasión le es propicia para aclarar, aun en los momentos más solemnes en los que da cuenta de la sagrada cosmovisión andina y religiosa que le acaban de confiar sus jurados antepasados incas, que todo eso es puro cuento, fábula: «assí, en lo sagrado de su vana religión (…) certificauan que era hijo del Sol, venido del cielo para gouernar (…) que su padre le auía dicho, y enseñado (…) los sacrificios que le auían de ofrecer en sus templos. Afirmauan esta fábula …». (fol. 35r.º; Libro II, cap. IX).

En otro momento dirá:

> Viuiendo, o muriendo aquellas gentes de la manera que hemos visto, permitió Dios nuestro Señor, que dellos mismos saliesse vn luzero del alua [Manco Cápac], que en aquellas escuríssimas tinieblas les diesse alguna noticia de la ley natural, y de la vrbanidad y respetos, que los hombres deuían tenerse vnos a otros, y que los descendientes de aquel, procediendo de bien en mejor, cultiuassen aquellas fieras y las conuirtiessen en hombres, haziéndoles capaces de razón, y de qualquiera buena dotrina: para que quando esse mismo Dios, sol de justicia, tuuiesse por bien de embiar la luz de sus diuinos rayos a aquellos idólatras, los hallasse no tan saluajes, sino más dóciles para recebir la fe Cathólica, y la enseñança y doctrina de nuestra sancta madre Yglesia Romana, como después acá lo han recebido, según se verá lo vno y lo otro, en el discurso desta historia: que por esperiencia muy clara se ha notado quánto más promptos y ágiles estauan para recebir el Euangelio los Yndios, que los Reyes Incas sujetaron, gouernaron, y enseñaron que no las demás naciones comarcanas, donde aún no auía llegado la enseñança de los Incas: muchas de las quales se están oy tan

> bárbaras, y brutas como antes se estauan, con auer setenta y vn años que los Españoles entraron en el Perú. (fol. 13v.°; Libro I, cap. XV).

Si lo leemos despacio, esto quiere decir que la acción conquistadora de los incas, que narra con mucho sabor, no fue sino la preparación para que «aquellos idólatras» (es decir, las milenarias culturas Paracas, Chavín, Chimú-Mochica, etc.) no estuvieran «tan salvajes» para poder recibir la fe católica, llegado el momento de la presencia española. Sí, definitivamente: este modo de examinar la historia acaecida no podría corresponder en modo alguno al entender del andino *Huillca Humo* o sumo sacerdote inca; pero sí, sin duda, a un razonable y enteradísimo clérigo católico; de hacia los años finales del siglo XVI o de inicios del XVII, que tal fue nuestro escritor.

El Inca escritor, además, es un literato preocupado —como debe ser— por su personal patrimonio intelectual; y es, en esta razón, en la que teme el plagio. En el capítulo VII, del Libro Primero, expresa:

> … dijimos algo desto en la historia de la Florida (…) a propósito de lo que allí se cuenta había puesto estas deducciones de nombres juntamente con la del nombre Perú, temiendo me faltara la vida antes de llegar aquí. Mas pues Dios por su misericordia la ha alargado me paresció quitarlas de allí y ponerlas en su lugar. *Lo que aora temo es no me las aya hurtado algún historiador* porque aquel libro por mi ocupación fue sin mí a pedir su calificación y sé que anduvo por muchas manos (fols. 7r.° y 7v.°; énfasis nuestro).

También, en otros momentos, el narrador nos deja ver los rasgos de la identidad del destinatario ficcional de su obra. En efecto, en los embragues actoriales con los que retorna frecuentemente desde el enunciado enunciado hasta la instancia de la enunciación (Courtés, 367 y ss.), el *Inca* nos habla de sus lectores, y nos entera a reclamo de quién escribe. En su libro postrero, la *Historia general del Perú* hay una escena que lo dice todo acerca del mundo que recibe sus obras. Cuando uno de sus amigos, caballero y gran señor, como el mismo Inca lo llama, le obsequió ni más ni menos que al rey don Felipe II un ejemplar de su exquisita *La traduzión del Indio de los tres diálogos de Amor de León Hebreo*,[1] el rey le dijo a su guardajoyas: «Guárdame este libro y cuando estuviéremos en El Escorial, acordadme que lo tenéis. Ponedlo por escrito; no se os olvide». El escritor cuenta con indisimulado orgullo cómo después de haberlo leído el rey, este le comentó al prior del convento de San Jerónimo: «Mirad este libro, Padre, a ver qué os parece del. Mirad que es fruta nueva del Perú»(Garcilaso, 1944: 15-16). Aquí en los *Comentarios*, cuando

[1] GARCILASSO INGA DE LA VEGA: *La traduzión del Indio de los tres diálogos de Amor de León Hebreo*. Madrid: En casa de Pedro Madrigal, 1590.

da cuenta del significado del nombre del Perú dice, a la letra: «me han preguntado muchos si sabía la dedución del nombre Perú, y aunque he querido guardarla, no me ha sido posible negarla *a algunos señores míos*» (Garcilaso, 1609: fol. 7v.°; Libro I, cap. VII; énfasis nuestro).

No nos referimos aquí a las dedicatorias que hace de sus libros, primer destino de sus letras, para quedarnos solo en el examen del puro relato, y porque aquellas eran una costumbre establecida para todo escritor por el canon hispánico de la época. Pero, aunque lo diga expresamente el Inca escritor, o lo hubieran querido entender así ingenuamente los desaparecidos indianistas, el llamado a sí mismo Inca, que se decía que mamó en la leche la lengua general de los indios, no escribe en exclusiva para los indios sus paisanos (aunque también escribe para ellos, de darse el caso que aprendieran a leer el castellano literario). Si sus lectores implícitos hubieran sido los indios tal vez hubiera escogido el quechua o el medio quechua español de su contemporáneo el indio Huamán Poma, que muestra desde el título de la crónica las discordancias gramaticales que subsisten vivas e intocables en nuestro castellano novo-andino: «El primer [no la primera, sino 'El primer'] nueva corónica y buen gobierno compuesto [no compuesta] por don Felipe Huamán Poma de Aiala» (3). No fue así, no es así. Nuestro Inca escribe en perfecto castellano renacentista unos textos que solo podían ser degustados por hispanohablantes que tuvieran el paladar acostumbrado a esa prosa cuasi perfecta y jesuítica con la que escribe nuestro primer y paradigmático escritor nacional. Él es nuestro primer gran escritor universal (en castellano, como lo serían mucho después Ricardo Palma, César Vallejo, Vargas Llosa): él fue el primero que logró encandilar a los lectores hispanos, de allende y aquende los mares; o europeos, en general, a juzgar por las casi inmediatas y posteriores traducciones de sus libros al inglés, francés, italiano, alemán, etc.

Dejamos de lado muchos, muchos rasgos de nuestro *Inca* ficcional: su versación en música, en métrica; sus cultísimos amigos hispanos, sus doctas disquisiciones lingüísticas y retóricas, su impalpable devoción cristiana. Nos admiramos de su formidable intento por insertar la cultura andina dentro del mundo de los saberes occidentales. Por reconciliar nuestra identidad a partir de sus dos fuentes principales, la inca y la española. Por ser *El Inca Garcilaso*. Por crear la más hermosa leyenda o historia anovelada del Perú germinal.

Cuatrocientos años después, desde la más noble sede de la cultura hispanoamericana, la Universidad Mayor del Perú, en cuyos claustros aún

resuenan con fervor las voces de insignes garcilasistas: desde José de la Riva Agüero hasta Raúl Porras Barrenechea, desde Aurelio Miró Quesada hasta Luis Alberto Sánchez, José Durand Flórez, Carlos Araníbar, Miguel Maticorena, de entre un largo elenco sanmarquino de estudiosos del Inca Garcilaso, acudimos a celebrar otra vez a nuestro *Inca* escritor y a sus *Comentarios reales* (1609) con decidido orgullo y justo regocijo.

BIBLIOGRAFÍA

ARANÍBAR, Carlos (ed.) (1991), *Comentarios reales de los incas,* Inca Garcilaso de la Vega. México: Fondo de Cultura Económica. Vols. I y II.

BOBES NAVES, María del Carmen (1993), *Teoría general de la novela*. Madrid: Gredos.

CERVANTES SAAVEDRA, Miguel de (1605), *El ingenioso hidalgo don Quixote de la Mancha*. Madrid, Iuan de la Cuesta.

COELLO, Óscar (2008a), *Los orígenes de la novela castellana en el Perú*: La toma del Cuzco (1539). Lima: Academia Peruana de la Lengua – Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

— (2008b), «De Gómez Suárez de Figueroa al Inca Garcilaso: Configuración del estatuto ficcional en *La Florida del Inca*». *Boletín de la Academia Peruana de la Lengua* 45. 97-113.

COURTÉS, Joseph (1997), *Análisis semiótico del discurso. Del enunciado a la enunciación*. [1991, en francés] Madrid, Gredos.

GARCÍA CALDERÓN, Ventura (1986), *Obras escogidas*. Lima, Ediciones Edubanco.

GARCILASO DE LA VEGA, [el Ynca] (1605), *La Florida del Ynca. Historia del adelantado Hernando de Soto, Gouernador y capitán general del Reyno de la Florida, y de otros heroicos caualleros Españoles e Indios; escrita por el Ynca Garcilasso de la Vega, capitán de su Magestad, natural de la gran ciudad del Cozco, cabeça de los Reynos y prouincias del Perú*. Dirigida al serenísimo Príncipe, Duque de Bragança, etc. Lisboa, Pedro Crasbeeck.

— (1609), *Primera parte de los commentarios reales, qve tratan del origen de los Yncas, reyes que fueron del Perú, de su idolatría, leyes, y gouierno en paz y en guerra: de sus vidas y conquistas, y de todo lo que fue aquel Imperio y su República, antes que los españoles pasaran a él*. Lisboa:

Pedro Crasbeeck.

— (1951), *Relación de la descendencia de Garcí Pérez de Vargas*. [1596]. Edición facsimilar, con prólogo de Raúl Porras Barrenechea.Lima, Instituto de Historia de la Facultad de Letras de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

— (1941) *Historia General del Perú*. [1617]. Ed. Ángel Rosenblat. Tomo I. Buenos Aires, Emecé.

GENETTE, Gérard (1989), *Figuras III*. Barcelona, Lumen.

GONZÁLEZ DE LA ROSA, Manuel (1908), «El testamento, codicilos, etc. del Inca Garcilaso de la Vega». *Revista Histórica*, III.

GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe, (1993) *Nueva corónica y buen gobierno*. [1615]. Ed. Franklin Pease G.Y. Tomo I. México, Fondo de Cultura Económica. Tomo I.

MATICORENA ESTRADA, Miguel (1989), «Un manuscrito de la Florida del Inca Garcilaso». *El Comercio* [Lima], "Dominical", 9 de abril de 1989.

MENÉNDEZ Y PELAYO, Marcelino (1913), *Historia de la poesía hispanoamericana*. Madrid, Librería General de Victoriano Suárez.

— (1961) *Orígenes de la novela* (1961), Tomos I y II. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

MIRÓ QUESADA, Aurelio (s.a.), *Obras completas. El Inca Garcilaso*. Tomo IV. Lima, El Comercio.

PORRAS BARRENECHEA, Raúl (1955), *El Inca Garcilaso en Montilla (1561-1614), nuevos documentos hallados y publicados por Raúl Porras Barrenechea*. Lima, Instituto de Historia de la Facultad de Letras de la Universidad Mayor de San Marcos.

VARGAS LLOSA, Mario (1993), *El pez en el agua*. Barcelona, Seix Barral.

"NO HUBO POBRES MENDIGANTES": LOS *COMENTARIOS REALES* Y EL PAUPERISMO EN EL SIGLO DE ORO

Fernando Rodríguez Mansilla
University of North Carolina at Chapel Hill

La empresa de redacción de los *Comentarios Reales* (1609), indesligable de la *Historia general del Perú* (1617), se sitúa en los últimos años del siglo XVI y los primeros del XVII, un periodo de la historia de España caracterizado como crítico en los aspectos social, económico y político. Mientras que la primera parte de los *Comentarios* se considera "concebida y empezada hacia 1586, continuada activamente hasta 1590" (Durand, 1976: 71) y estaba lista alrededor de 1605 (junto a la *Florida del Inca*, ya que Garcilaso envía a tramitar licencia de impresión en Portugal para ambas a la vez), la segunda parte de la misma, que se publica con el título de *Historia general del Perú*, se escribe entre 1603 y 1611 (Durand, 1976: 61) y está terminada en 1612 (Miró Quesada, 301). Durand resume muy bien lo que denomina "la mala época" para el Inca, entre 1594 y 1604: se dan sus pleitos inacabables con el marqués de Priego, una peste en Andalucía que afectó al campo y a las ciudades (especialmente a Córdoba), así como el catastrófico saco de Cádiz de 1596. Sostiene Durand comentando estos hechos:

> Aquellos males, duros pero no muy infrecuentes, tenían repercusiones singulares en un país desmoralizado por reveses militares y por la deplorable situación económica. Este marco encuadra la época en que se escriben ambas partes de los *Comentarios*, e ignoramos por qué los estudiosos olvidan consignarlo. (Durand, 1966: 148)

En efecto, se echa de menos una aproximación a los *Comentarios* dentro del contexto peninsular de su tiempo, que era grave, especialmente en lo que a la economía se refiere. El fin del siglo XVI vio surgir el proyecto benéfico de Cristóbal Pérez de Herrera expuesto en sus *Discursos del amparo de los legítimos pobres y reducción de los fingidos*

(1596), obra que proponía una solución al mal nacional: la abundancia de vagabundos, ociosos y falsos mendigos (personajes que la novela picaresca explotó literariamente en los años siguientes) se vería reducida identificando a los menesterosos que pudieran trabajar (y se les emplearía en oficios adecuados a cada caso), en tanto los inútiles vivirían en hospitales dependientes de las limosnas que algunos de ellos saldrían a pedir en representación de sus compañeros, pobres auténticos. En realidad, el plan del doctor Pérez de Herrera, que contaba en la Corte con entusiastas seguidores como Mateo Alemán, Alonso de Barros y el propio Lope de Vega (que aportó un poema laudatorio al *Amparo de pobres*), viene a ser el culmen de una serie de obras que constituyen prácticamente un género literario aurisecular aparte: los tratados sobre reforma benéfica, los cuales ponen en debate el problema del pauperismo que asolaba las ciudades. La nómina básica de estos textos incluye el *De subventione pauperum* de Juan Luis Vives (1525), la *Deliberación en la causa de los pobres* de Fray Domingo de Soto (1545), cuya réplica es *De la forma que en algunos pueblos de España se ha puesto en la limosna, para remedio de los verdaderos pobres* (también de 1545, a pocos meses de la obra de Soto), y el *Amparo* de pobres de Pérez de Herrera.

Este discurso reformista del siglo XVI, según R. Carrasco, posee varios planos significativos, ya que sintetiza reflexiones teológicas, morales, políticas y económicas, pero básicamente impera en él la prédica de reforma política, ya que

> Es un discurso práctico aplicado a un objeto concreto: ¿qué trato merecen ciertas categorías sociales y por parte de quién? Aquí aparecerá el nuevo concepto, el más interesante que aportan estos "reformadores", el de una justicia social secularizada, atributo exclusivo del Estado, opuesto al de caridad indiscriminada. (Carrasco, 222)

Este marco de ideas en torno al problema del pauperismo en España es sustancial cuando se leen los primeros capítulos del libro V de los *Comentarios reales*, que versan precisamente sobre la economía incaica y cómo en esta sociedad no existían mendigos. ¿Se habría visto impactado el Inca Garcilaso por este tema social tan sensible, particularmente en la empobrecida Andalucía de fines del XVI en la que vivió? No deja de ser subyugante, a este respecto, el hecho de que uno de los pocos libros de literatura reciente que poseía el Inca en su biblioteca fuese la primera parte del *Guzmán de Alfarache* (1599) del sevillano Mateo Alemán. Este era uno de los más comprometidos con la causa reformista y en su libro se plasman literariamente varias de las ideas discutidas

por su amigo Pérez de Herrera.[1] Siendo, como se sabe que era, Garcilaso tan renuente a los libros de caballerías (había dejado testimonio de ello en la *Florida del Inca*),[2] es comprensible que no poseyera un ejemplar de *Don Quijote* considerando que, a la par de ser una sátira contra los mismos, el libro de Cervantes también suponía todo un homenaje a este género novelesco ya caduco para entonces. José Durand es el único que ha meditado sobre la extraña presencia del *Guzmán* en la biblioteca personal del Inca, repleta de selecta literatura italiana (Dante, Petrarca, Bembo, el divino Aretino, Boccaccio, Ariosto), pero algo rancia y vetusta en lo que a literatura castellana se refiere (tras el *Guzmán*, solo destacan *La Celestina* y poetas del siglo XV). Durand consideraba que existía una especie de empatía espiritual entre Garcilaso y Alemán: los dos son testigos de una época de decadencia, donde priman el desengaño y la melancolía, así "si en Mateo Alemán la amargura aparece de manera distinta y más acentuada que en el Inca, en ambos el desengaño será tan personal como característico de su tiempo" (Durand, 1966: 152). Mas allá de esta reflexión de índole existencial, resulta atractivo leer los capítulos mencionados del libro V de los *Comentarios* como un intento no tanto de plantear un proyecto reformista cabal, como de abrir una ventana hacia un espacio utópico, el del gobierno ejemplar y cuasi perfecto de sus antepasados incas. Recuérdese que la utopía es una modalidad textual cara al Renacimiento del que se había alimentado Garcilaso. Es el influjo del neoplatonismo, a decir de Durand, el que hace que el Inca poetice y cubra su relato histórico de una esmerada pátina literaria, que no atenta contra su honradez de historiador (Durand, 1976: 40-42). Esta impronta utópica de los *Comentarios* es compartida también por algunos de los proyectos reformistas, especialmente el de su contemporáneo Pérez de Herrera. En la obra de este ultimo,

> No se habla de "El Pobre", sino de los pobres concretos que padecen necesidades precisas y de delincuentes concretos que mediante tal o cual ardid viven a expensas de la sociedad. De ahí que las soluciones propuestas

[1] Declara Alemán en carta a un amigo: "Siendo esto así tan infalible cuanto notorio, no hay para qué detenernos en ello, sino venir a lo que solo pretendo tratar tocante a la reducción y amparo de los mendigos del reino, de quien con estilo grave y singular elocuencia hiciste un curioso discurso que así como lo escribiste, tuviera tu intención verdadero efecto, sin duda me dejara el ánimo con apacible sosiego, por haber sido ese mi principal intento, en la primera parte del pícaro [el *Guzmán de Alfarache*] que compuse, donde, dando a conocer algunas estratagemas y cautelas de los fingidos, encargo y suplico, por el cuidado de los que se pueden llamar, y son sin duda corporalmente pobres, para que, compadecidos dellos, fuesen de veras remediados" (Alemán, 438).

[2] Dice el Inca Garcilaso: "Toda mi vida –sacando la buena poesía- fui enemigo de ficciones como son libros de caballerías y otras semejantes" (112).

> sean también concretas y particulares, y se apoyen en realizaciones y ejemplos existentes o que podrían existir. (Carrasco, 2006: 234)

Propuestas concretas y particulares, pero que se asientan sobre lo que *podría* o *debería* hacerse, a contracorriente de la opinión hegemónica de la época, que mantenía la visión medieval del pobre como un bendecido, el *sanctus pauper* que exalta un auto sacramental como *El gran teatro del mundo* de Calderón.[3] Tal es el filón utópico, a veces a su propio pesar, de los pensadores reformistas. De hecho, esta corriente de ideas, de Vives a Pérez de Herrera, por su valoración del trabajo manual y la promoción de la industria, pero sobre todo por su propósito de apartar a la Iglesia de las labores caritativas, planteando de esa forma un punto de vista totalmente laico de lo que era considerado tradicionalmente un tema teológico, constituyó un primer vestigio del discurso de la modernidad que en la España del Barroco chocó contra el *statu quo*. Nos hallamos frente una *querelle des anciens et des modernes*, de reaccionarios con conceptos semifeudales contra progresistas que defienden el comercio y la consolidación de una burguesía.[4] Si un Mateo Alemán se puede alinear entre los progresistas, un Quevedo, para quien la pobreza tiene reminiscencias evangélicas y se halla impregnada de una visión estoica positiva, se ubica en la orilla opuesta.[5] Veremos más adelante dónde se ubica Garcilaso dentro de estas tomas de posición en torno al debate del pauperismo. Por su parte, él también estaba ofreciendo el testimonio de una sociedad (la incaica) que había existido y cuya organización podía ser aleccionadora para los duros tiempos que vivía la península.

Los capítulos sobre los cuales vamos a fijar la mirada a continuación son planteados por el Inca como una digresión que le permitirá suspender

---

[3] En *El gran teatro del mundo* se pone en evidencia el inmovilismo estamental cuando el personaje del Labrador reprocha al de Pobre, produciéndose este diálogo: "Decid: ¿No tenéis vergüenza/ que un hombrazo como vos/ pida? Servid noramala,/ no os andéis hecho bribón:/ y si os falta qué comer,/ tomad aqueste azadón/ con que lo podéis ganar./ POBRE: En la comedia de hoy,/ yo el papel del Pobre hago,/ no hago el del Labrador" (Calderón, vv. 899-908).

[4] Comenta Carrasco que Pérez de Herrera, a través de su *Amparo de pobres*, "intentará llevar a cabo un plan radical de control de la mendicidad que se inspira en Vives y en Giginta y representa el punto de culminación de ese espíritu reformador de corte burgués vinculado a los ambientes protocapitalistas" (239).

[5] Un buen análisis de la concepción quevediana de la pobreza lo ofrece Carmen Peraita (2004). Don Francisco opta por la vía que predominó en España: desplaza el problema del pobre a un plano espiritual y descarta su aspecto económico-social. Mención aparte merece el estudio de expresiones comerciales en ciertos escritos del autor: "Quevedo proyecta la leyes del mercar con mercancía en el ámbito de las transacciones de bienes eternos. La ganancia debe registrarse en términos espirituales" (Peraita, 211).

el relato sobre los hechos de Yáhuar Huácac, quien enfrenta una guerra contra los chancas, etnia rival de los incas, la cual pone en peligro por primera vez al imperio. Dicha guerra comprende los capítulos XVI al XXIV del libro IV y los capítulos XVII al XXIX del libro V. Precisamente, Garcilaso ubica en medio de esta narración seminovelesca los primeros dieciséis capítulos del libro V sobre la economía incaica. El Inca se justifica así al final del libro IV:

> Y porque el Inca Yáhuar Huácac, cuya vida escribimos, no reinó más de hasta aquí, como adelante veremos, me paresció cortar el hilo desta historia para dividir sus hechos de los de su hijo, Inca Viracocha, y entremeter otras cosas del gobierno de aquel Imperio y variar los cuentos, por que no sean todos de un propósito. Hecho esto, volveremos a las hazañas del príncipe Viracocha, que fueron muy grandes. (I: IV, XXIV, 224)[6]

Se nos cuenta que Yáhuar Huácac tenía mucho miedo de los pronósticos de mal agüero que hubo cuando nació y que su hijo –cuyo nombre no se conserva- "mostraba indicios de aspereza y crueldad" (I: IV, XX, 216), motivo por el cual lo destierra de la Corte. ¿Pero cuál podría ser la verdadera razón? Yáhuar Huácac no sabe bien qué hacer "por la novedad y grandeza del caso [de su hijo arisco], que era deshacer la deidad de los Incas, que eran tenidos por divinos hijos del Sol, y que los vasallos no consentirían aquel castigo" (I: IV, XXI, 217). Los incas tienen que guardar su reputación de prudencia y ser casi infalibles para sostener dicho origen divino. El mismo Garcilaso en el cap. XXV del libro I nos ha dicho que probablemente el primer inca, Manco Cápac, fue "algún indio de buen entendimiento, prudencia y consejo" que "con astucia y sagacidad" hizo creer a los otros que era hijo del Sol. (I: I, XXV, 60)

Es haciendo sus labores de pastor, expulsado del Cuzco, cuando el príncipe tiene la visión del fantasma de su presunto tío Viracocha que le alerta de la rebelión que se avecina y le asegura su protección (I: IV, XXI). Cuando el príncipe se lo cuenta a Yáhuar Huácac este no le cree y acaba por escapar del Cuzco, que corre el riesgo de quedar a merced de los alzados chancas, pueblo caracterizado como belicoso y tirano (en oposición al gobierno civilizador y justo de los incas), *ad portas* del caos. Es la primera gran crisis que azota el imperio y el príncipe será quien restituya el orden para empezar una nueva etapa, gracias a la intermediación del fantasma Viracocha, nombre que le empiezan a dar

[6] Todas las citas a los *Comentarios Reales* se toman de la edición en dos volúmenes de Ángel Rosenblat que figura en la bibliografía. Citamos en primer lugar el volumen correspondiente en romano; a continuación, el libro y capítulo también en romanos, y número de página en arábigos. Modernizo la ortografía sin relevancia fonética.

los indios al hijo de Yáhuar Huácac. Pero el libro IV acaba, en su capítulo XXIV (titulado "El Inca [Yáhuar Huácac] desampara la ciudad y el príncipe la socorre"), con el príncipe, todavía sin nombre, que reúne un ejército para enfrentar a los que amenazan con someter su reino. Hábil narrador, Garcilaso suspende el relato en el momento más dramático del mismo. Tal es el mérito formal del procedimiento: saber combinar la acción con las antiguallas, alternando el discurso narrativo, más dinámico, y el descriptivo, algo moroso y detallista. El Inca está siendo fiel al principio compositivo que declaraba mucho antes: se cuentan las hazañas y conquistas que cada rey inca lleva a cabo y se "entremeten" (es el verbo que usa Garcilaso) leyes, costumbres y otras cosas "para que, con la variedad de los cuentos, no canse tanto la lección" (I: II, IX, 85). Dejando de lado el plano estructural, Garcilaso pretende igualmente mediante esta técnica cubrir los dos flancos de lo que implica ser un buen rey: el talento militar en tiempo de guerra y el recto gobierno sobre los súbditos en tiempo de paz.

Entrando ya en materia, Garcilaso señala que existía un orden para labrar la tierra. El primer lugar se daba a las tierras del Sol, por motivos religiosos, pero a continuación tenían preeminencia "las de las viudas y huérfanos y de los impedidos por vejez o por enfermedad: todos estos eran tenidos por pobres, y por tanto mandaba el Inca que les labrasen las tierras" (I: V, II, 227). Esta definición de lo que era ser pobre en el imperio incaico se va ir a matizando a lo largo de estos capítulos. Más adelante, reitera que la gente pobre "eran los que no podían trabajar por vejez o por enfermedad" (I: V, VI, 234) y en el mismo capítulo aclara que "los enfermos eran libres [o sea exentos de trabajar] hasta que cobraban entera salud, y los ciegos, cojos, mancos y lisiados. Por el contrario, los sordos y los mudos no eran libres, porque podían trabajar" (I: V, VI, 236). Sin embargo, en otro momento, citando los papeles rotos de Blas Valera, se nos habla sobre una ley denominada "ley casera". Esta ley

> Contenía dos cosas: la primera, que ninguno estuviese ocioso, por lo cual, como atrás dijimos, aun los niños de cinco años ocupaban en cosas muy livianas, conforme a su edad; los ciegos, cojos y mudos, si no tenían otras enfermedades, también les hacían trabajar en diversas cosas; la demás gente, mientras tenía salud, se ocupaba cada uno en su oficio y beneficio, y era entre ellos cosa de mucha infamia y deshonra castigar en público a alguno por ocioso. (I: V, XI, 246)

Esta postura impositiva del trabajo de parte de los gobernantes incas se aproxima a la de Juan Luis Vives, quien no excluye a nadie de ganarse el pan con sus manos. Además de referirse a lisiados, incurables y ancianos,

> Vives enumera con visible complacencia los múltiples trabajos que pueden realizar los ciegos. No solo ciertos estudios y la música están a su alcance, sino que los hombres pueden manejar tornos o prensas, accionar fuelles de forja, confeccionar cajas, jaulas, cestos; las mujeres pueden hilar y devanar. (Bataillon, 188)[7]

Como nota costumbrista, Garcilaso incide en la alegría con la que se desempeñan las labores agrícolas, dentro de una suerte de colectivismo andino, de evidente raigambre utópica, que se pone al servicio del Sol y de los reyes incas:

> Cuando barbechaban (que entonces era el trabajo de mayor contento), decían [los indios] muchos cantares que componían en loor de sus Incas; trocaban el trabajo en fiesta y regocijo, porque era en servicio de su Dios y de sus Reyes. (I: V, II, 228)

En esta sociedad se castigaba, cuenta el Inca, al ocioso que no regaba su tierra en el lapso que le era asignado: el castigo consistía en azotes en brazos y piernas, "por holgazán y flojo" (I: V, IV, 232). En estas labores de regadío no existen distinciones sociales: "No era preferido ni el más rico ni el más noble, ni el privado o pariente del curaca, ni el mismo curaca, ni el ministro o gobernador del rey" (I: V, IV, 232). En este régimen laboral, cada pueblo otorga como impuesto al Inca lo que siembra y cosecha en sus propias tierras, por lo que se condena el nomadismo:

> Era ley universal para todo el Imperio que ningún indio saliese fuera de su tierra a buscar lo que hubiese de dar en tributo, porque decían los Incas que no era justo pedir a los vasallos lo que no tenían de cosecha, y que era abrirles la puerta para que en achaque del tributo anduviesen vagando de tierra en tierra, hechos holgazanes. (I: V, VI, 235)

Desgarrarse de la tierra produce el vagabundeo, rasgo esencial del pobre fingido que es el pícaro. Más adelante advertirá Garcilaso que los únicos que se desplazaban a lo largo del vasto territorio incaico eran los comisionados del Inca o de algún curaca: "A estos tales caminantes daban bastante recaudo; y a los demás, que caminaban sin causa justa, los castigaban por vagamundos" (I: V, IX, 242). Este énfasis en el pobre estrechamente vinculado con el vagabundo se comprende a la luz de la mentalidad de la España de la época, para la que ser pobre es no tener amo, por ende no tener raíces en un lugar concreto. El pobre es un

[7] La observación también la hace Alemán: "Yo no llamo pobre, ni lo es, el roto sino es el que fuere lisiado y no lisiado solamente sino impedido para podello ganar [el pan], inútil en todo trato y oficio. ¿Qué importa ser uno cojo? Que no es falta para dejar de ser zapatero, ni la mano manca para ser lacayo o despensero. ¿Por qué un corcovado no será sastre? ¿Y un mudo, tundidor o carpintero? ¿No habemos visto muchos y vemos cada día comer en el sudor de su rostro y con defectos tales acomodarse al trabajo?" (Alemán, 1967: 439).

vagabundo y también un sucio malvestido. Para evitar que los indios pobres tuvieran mal aspecto, los gobernantes incas les exigían como único tributo sus piojos:

> La principal intención de los Incas para pedir aquel tributo era celo amoroso de los pobres impedidos, por obligarles a que se despiojasen y limpiasen, porque, como gente desastrada, no pereciesen comidos de piojos. Por este celo que en toda cosa tenían los Reyes les llamaban amadores de pobres. (I: V, VI, 236)

Los pobres dan como tributo sus piojos para que anden limpios y no desastrados, o sea para que no parezca que son, precisamente, pobres. Cabe recordar que andar sucio y roto era la señal de pobreza más patente, emblematizada por los pícaros. El protagonista del *Guzmán de Alfarache* "se fue a Madrid y llegó hecho pícaro" (Alemán, 1992: 274), según reza el título de capítulo respectivo de la novela (capítulo II del libro segundo de la primera parte del *Guzmán*), y ello significa que lo hace con ropa hecha jirones:

> De manera que cuando llegué a Madrid, entré hecho un gentil galeote, bien a la ligera, en calzas y en camisa: eso muy sucio, roto y viejo, porque para el gasto fue todo menester. Viéndome tan despedazado, aunque procuré buscar a quien servir, acreditándome con buenas palabras, ninguno se aseguraba de mis obras malas ni quería meterme dentro de casa en su servicio, porque estaba muy asqueroso y desmantelado. Creyeron ser algún pícaro ladroncillo que los había de robar y acogerme. (Alemán, 1992: I, 275)

Sin amo, el pobre ejerce la mendicidad inevitablemente. El capítulo IX, titulado "Daban de vestir a los vasallos. No hubo pobres mendigantes" es clave en lo que concierne a esta visión utópica que pone sobre el tapete elementos de la literatura reformista. Recogiendo citas del padre José de Acosta, Garcilaso resume la vida socio-económica de los indios previa a la Conquista: cubiertas todas las necesidades básicas, podían considerarse ricos, ya que nada les faltaba, pero "para las demasías eran pobrísimos, que nada les sobraba" (I: V, IX, 241). Formados bajo el sistema económico incaico, los indios no concebían la mendicidad como una forma de vida ya en tiempos del asentamiento español en América:

> La costumbre de no pedir nadie limosna todavía se guardaba en mis tiempos, que hasta el año de mil y quinientos y sesenta, que salí del Perú, por todo lo que por él anduve no vi indio ni india que la pidiese; sola una vieja conocí en el Cozco, que se decía Isabel, que la pedía, y más era por andarse chocarreando de casa en casa, como las gitanas, que no por necesidad que hubiese. Los indios e indias se lo reñían, y riñéndole escupían en el suelo, que es señal de vituperio y abominación; y, por ende, no pedía la vieja a los indios, sino a los españoles; y como entonces aún no había en mi tierra

> moneda labrada, le daban maíz en limosna, que era lo que ella pedía, y si sentía que se lo daban de buena gana, pedía un poco de carne; y si se la daban, pedía un poco del brebaje que beben, y luego, con sus chocarrerías, haciéndose truhana, pedía un poco de cuca, que es la yerba preciada que los indios traen en la boca, y desta manera andaba en su vida holgazana y viciosa. (I: V, IX, 242).

La confirmación de la regla la ofrece esta vieja, pobre fingida, a la que los indios repudian, por lo que ella solo le pide a los españoles, quienes, imbuidos de caridad cristiana, le dan, a falta de moneda labrada, maíz. Satisfecha en su mendicidad, la vieja pedía luego "del brebaje que beben" (o sea, la chicha) y "con sus chocarrerías, haciéndose truhana, pedía un poco de *cuca*", la hoja que consumían los indios por sus efectos analgésicos. A propósito, sostiene Aurora Egido que no existe propiamente el retrato del pobre en el Siglo de Oro, es decir que la representación del necesitado siempre es accesoria, como parte de una escena mayor: "Los pobres son apenas un retazo desprendido de cuadros mayores que tardan en adquirir significado por sí mismos o que carecen de nombre propio, para sumirse en la anonimia genérica: *el muchacho, la vieja, la mulata, un hombre*" (Egido, 186). [8] El pobre siempre está al fondo, puesto en segundo plano. Garcilaso no deja de seguir esta pauta (la primera pobre fingida, la primera pícara, del Perú es "una india vieja", que, casi accidentalmente, "se decía Isabel" y visita casas "como gitana"), pero su propósito es bien distinto al de otros autores que tratan la materia del pauperismo. A Garcilaso los pobres le darán pie a hablar de su propia condición.

En efecto, no es coincidencia que esta digresión utópica se introduzca en medio de la historia del inca sin nombre que tras su victoria sobre los chancas será conocido como Viracocha. Como se sabe, Garcilaso se aleja de la tradición cronística cuando escribe en torno a este rey inca: antes de él los autores atribuían tales hechos de guerra a Pachacútec, no a Viracocha. El cambio de nombres tiene por objeto crear un vínculo familiar que legitime la propia identidad inca de Garcilaso: "This manipulation established a *family tie* between the phantom of the uncle Viracocha, the Incas, and, as we shall see, the Spaniards. These relationships are essential in order to ascertain one of Garcilaso's central themes" (Duviols,

[8] En otro punto de su exposición, y reforzando lo dicho, observa atinadamente que, aunque el *Amparo de pobres* de Pérez de Herrera incluya emblemas, ninguno de estos representa al objeto del libro (el pobre). De tal forma, el autor siguió "la corriente simbólica y abstracta que le permitió, incluso, repetirlos años después en otra obra que nada tenía que ver con el asunto, como lo fue la de sus *Proverbios morales*" (Egido, 2004: 178).

49). Dicho tema central tiene que ver con el providencialismo en torno a la conquista de América. A nivel mitológico o al menos simbólico, incas y españoles están unidos por pertenecer (los primeros) a la casta de Viracocha (detrás del cual se hallaría San Bartolomé, quien decía la leyenda habría predicado en las Indias)[9] y descender (los segundos) de dicho dios, ya que los indios consideraban a los conquistadores hijos y descendientes de su dios Viracocha, de allí que ese fuera el nombre con que los designaban (II: IX, XXIII, 264). Por ende, ocurre que incas y españoles son miembros de la misma familia, por así decirlo (Duviols, 50). Considérese que la sangre inca solo se hereda, según lo cuenta el mismo Garcilaso, por la línea paterna (I: I, XXVI, 60). Como señala Duviols, "without the assistance of the phantom Viracocha, Garcilaso would not have deserved the title of Inca" (55), de forma que hay un evidente factor autobiográfico en el relato sobre el gobierno de este rey inca, que se identifica con los españoles y a la vez con los antiguos reyes del Perú como un dorado eslabón integrador de ambas sangres.[10]

Cabría pensar que las constantes menciones a la pobreza en esta parte de los *Comentarios* y cómo la subsanaron los incas en aquellos capítulos reseñados, apunta, a la larga, a que Garcilaso se identifique con los pobres olvidados.[11] En medio de aquel panorama decadente en la economía y en la moral del país, Garcilaso se regocija en el relato del próspero gobierno de aquellos reyes, sus antepasados, que eran llamados

[9] Hay varias leyendas sobre santos predicadores, ora San Bartolomé, ora Santo Tomás, en la India y en América antes de la llegada de los europeos a estos territorios (Diez).

[10] Más prudente y con un criterio riguroso de análisis discursivo, Rodríguez Garrido observa que Garcilaso se autodenomina "inca" dentro del texto de los *Comentarios* en una sola ocasión (bastante particular por cierto), probablemente porque comprendía la contradicción que supondría insistir en su sangre "inca" cuando él mismo ha señalado que solo se heredaba por línea masculina. Pero si como enunciador del discurso que constituyen los *Comentarios* es sumamente discreto en su identidad de "inca"; como autor, a través de portadas y dedicatorias (paratextos finalmente), Garcilaso se mentaba "inca" a boca llena: "Al atribuirse tal nombre [el de "Inca Garcilaso de la Vega"] como autor recurría a una práctica que no correspondía con la del pasado inca. Es seguramente en cuanto individuo que forma parte de la sociedad española que Garcilaso decide ostentar su progenie materna, y de esta contradicción nace el valor extraordinario de su gesto" (Rodríguez Garrido, 1995: 379). Este razonamiento no invalida la hábil maniobra, expuesta por Duviols, que lleva a cabo Garcilaso dentro del texto para legitimarse como "inca" frente al público peninsular, lector inmediato de su obra.

[11] Cabe recordar, a propósito, que en la mitología andina, una imagen del dios Viracocha (en quien convergen, dentro de los *Comentarios*, los linajes inca y español) es la de mendigo, malvestido y comido de piojos, según lo representa el manuscrito de *Dioses y hombres de Huarochirí* que debemos a Francisco de Ávila: "Este Curinaya Viracocha, en los tiempos más antiguos, anduvo, vagó, tomando la apariencia de un hombre muy pobre; su yacolla (manto) y su cusma (túnica) hechas jirones. Algunos, que no lo conocían, murmuraban al verlo: 'Miserable piojoso', decían" (23).

"amadores de pobres". Eran los mismos años en que Alemán, en la voz de su pícaro protagonista, se quejaba de los malos tiempos en el sur de España, recogiendo una desazón generalizada:

> En general fue el año estéril y, si estaba mala la Andalucía, peor cuanto más adentro del reino de Toledo, y mucha más necesidad había de los puertos adentro. Entonces oí decir: "Líbrete Dios de la enfermedad que baja de Castilla y de hambre que sube del Andalucía" (Alemán, 1992: I, 274-275)

Ya es hora de detenernos a revisar el empleo del mote de "amador de pobres", el cual aparece, muy al vuelo, cuando Garcilaso contaba sobre los piojos que los incas exigían como impuesto a los desamparados, señalando que "por este celo que en toda cosa tenían los Reyes les llamaban amadores de pobres".[12] El título volverá a aparecer varias veces más en diversos contextos dentro de los *Comentarios Reales*. Así, en el libro VIII, contando cómo los reyes incas conocían el azogue, pero no lo empleaban por sus nefastas consecuencias para quien tenía que trabajar con él, Garcilaso afirma que "como reyes que tanto cuidaban de la salud de sus vasallos, conforme al apellido Amador de Pobres, vedaron por ley que lo sacasen [el azogue] ni se acordasen dél" (II: VIII, XXV, 213). Se da fe así del rol paternal y benéfico del gobierno inca, que no se guiaba por la ambición de los metales, ya que en la economía incaica no tenían estos el valor que en la europea: Garcilaso dedica un capítulo del libro V a afirmar que exclusivamente "lo estimaban [el oro y la plata] por su hermosura y resplandor, para ornato y servicio de las casas reales y templos del Sol" (I: V, VII, 237).

Si bien el título de "amador de pobres" es atributo de todos los reyes incas, es Huaina Cápac, padre de Huáscar y Atahualpa, quien es más conciente de ser *Huacchacúyac*: "El Inca Huaina Cápac, usando de su natural clemencia y preciándose del nombre Huacchacúyac, que es amador de pobres, perdonaba toda la gente común" (II: IX, III, 222). Un caso ejemplar a este respecto es el del motín de los chachapuyas, que en vez de ser castigados gozan de la clemencia de Huaina Cápac gracias a la intervención de una anciana que lo invoca a sacar lustre a su bien ganado título. Habiendo abandonado el ejército rebelde a los viejos e inútiles en el pueblo, Huaina Cápac es impelido a amparar a estos legítimos pobres que le piden clemencia: "¿Por qué no te acuerdas del renombre Huacchacúyac, que es amador de pobres, del cual te precias

[12] En honor a la verdad, la primera vez que aparece en los *Comentarios Reales* es el capítulo XXIV del libro I ("Nombres y renombres que los indios pusieron a su rey"), como parte de los nombres que recibió Manco Cápac, el primer inca. Como veremos, sin embargo, el mote pasó a reyes incas posteriores.

tanto? ¿Por qué no has lástima destos pobres de juicio, pues sabes que es la mayor pobreza y miseria de todas las humanas? Acuérdate de ti mesmo, que eres hijo del Sol" (II: IX, VII, 231). Ante estas palabras, el rey inca accede sin dudarlo a proteger al pueblo desvalido. Incluso antes de morir, Huaina Cápac le recuerda a sus hijos y los miembros de la nobleza incaica que deben honrar el título de "amador de pobres": "Os encomiendo la justicia y clemencia para con los vasallos, por que no se pierda el renombre que nos han puesto, de amador de pobres, y en todo os encargo hagáis como Incas, hijos del Sol" (II: IX, XV, 250).

A través del prudente Huaina Cápac, quien también es el que anunciará la próxima llegada de los españoles, Garcilaso refuerza la sensación de nostalgia por un gobierno justo y por un rey generoso. Si, como ya se observó, los incas están emparentados con los españoles por la mediación de Viracocha-San Bartolomé, resulta que lo dicho sobre los incas de entonces puede también aplicarse a los españoles de ahora, quienes también son "hijos del Sol" o *viracochas*. Garcilaso canalizaba así su frustración vital debida a la maquinaria burocrática de un rey que le había derrumbado todas sus pretensiones en torno a las mercedes reales que debieron serle otorgadas por los servicios de su padre en la conquista del Perú. Y es Huaina Cápac, precisamente el tío de su madre Isabel Chimpu Ocllo, quien se llama "amador de pobres" a boca llena. El retrato de Huaina Cápac, junto al del propio inca Viracocha, conforman la imagen ideal del rey generoso que Garcilaso no había encontrado en España.

Por cierto, el título de "amador de pobres" que explota Garcilaso no sonaría extraño a los lectores entendidos de la época, considerando que nombres semejantes eran empleados por los reformistas de la beneficencia en el diseño de sus proyectos. Unos años antes de la aparición de los *Comentarios*, Pérez de Herrera le propone al rey, en el sexto discurso del *Amparo de pobres* "nombre un Protector general destos pobres y familia de Cristo" (189) y Mateo Alemán pide abiertamente un "padre de pobres":

> Deberíase criar para esto un Padre de pobres cuyo nombre le sería justo, tanto por amparar los verdaderos, como a hijos, cuanto en castigar los ladrones y extraños que les usurpan la limosna, patrimonio suyo. Debiera ser lego, de buena vida, blando y afable a los buenos, severo y áspero a los malos, no aceptador de ruegos, ni exceptador de personas, entero y tal que dél se hiciese toda confianza para que con mero mixto imperio, cuchillo y horca, pudiese administrar justicia, que serviría de poco si tuviese superior que desbaratase sus designios, y, cada uno por su utilidad y ensanchar su jurisdicción andando encontrados, no tendría efecto el fin que se pretende,

> como en muchas cosas graves, por haber dos o más cabezas en ellas, ha sucedido. ¡Qué de cosas pudiera el tal remediar! Paréceme que las veo y vuelvo atrás al siglo dorado, cumplido nuestro deseo. (440)

Aquel "siglo dorado" del que habla Alemán bien podría identificarse y caracterizar igualmente al tiempo en que unos reyes como los incas eran considerados "amadores de pobres".[13] Sin necesidad de postular influencia de algún tipo, puede sostenerse que así como Alemán en la *Historia de los enamorados Ozmín y Daraja* (novela breve incluida en la primera parte del *Guzmán de Alfarache*) evoca un pasado utópico, de una España de convivencia de moros con cristianos, lejos de la intolerancia imperante durante Felipe II (Cavillac: 337), Garcilaso se daba al ejercicio de recordar el gobierno justo de sus antepasados incas. El ejercicio de recrear tiempos pasados se orienta, no obstante, a fines bien distintos. Si Alemán estaba convencido de la necesidad de reforma por el bien común de la república ante todo, el Inca Garcilaso no dejaba de explotar el tema para fines de autoconfiguración o *self-fashioning* dentro del discurso utópico y reivindicativo de la primera parte de los *Comentarios Reales*.

Si la escritura de Garcilaso se orienta a identificarse con los pobres desvalidos es porque él también es, o se considera, pobre. Un inca, o sea un sujeto de sangre noble, pero pobre. Pobreza relativa, naturalmente, como la que proclamaba Góngora, conocido (si no amigo) de Garcilaso con quien este compartía ciertos negocios en Córdoba.[14] No es que el Inca no tuviera realmente qué comer, sino que le causaba enfado que alguien de su alcurnia tuviera que pasar por esas engorrosas lides de dinero. Según Miró Quesada, "si se quejaba siempre de su 'poca hacienda', era en realidad, no tanto por la escasez misma, sino por la molestia y continua tardanza de los cobros" (1993: 195). Sentía que no debía pasar por esa vejación, de la que deja testimonio tanto en la *Florida del Inca como en la Historia general del Perú*, conjugando su fracaso en la Corte con su pobreza casi proverbial. El Inca Garcilaso deja traslucir su melancolía en el capítulo

[13] Las referencias y discursos en torno a un "siglo dorado" o una "edad dorada" son ciertamente un tópico durante el Siglo de Oro. Un buen resumen de la tradición literaria en torno a este asunto, tanto de la Antigüedad como del Renacimiento, lo ofrece Stagg. Puede ser interesante señalar que una de las características de la Edad Dorada según algunos autores (Pontano, Séneca, Cervantes) es que la gente de aquella época no tenía interés en el oro (Stagg: 82), igual que los indios prehispánicos, que lo usaban, según recalca Garcilaso, con fines solo decorativos.

[14] Jammes resume bien los avatares económicos de Góngora y su propio sentimiento de decadencia personal considerando la posición económica que había tenido la familia en vida de su padre, tanto como por el hecho de que fuera un jugador impenitente como porque en Madrid había de llevar un estilo de vida ciertamente lujoso (coche, paje, un alquiler elevado) que le exigía su posición de pretendiente (Jammes, 17-26).

XXIII del libro V de esta última obra cuando, tras evocar el rechazo de su solicitud en el Consejo de Indias para obtener mercedes por las acciones de su padre, observa cómo esto influyó en futuras pretensiones suyas que no prosperaron, como su carrera militar, que no pasó de las cuatro conductas de capitán firmadas por Felipe II y por don Juan de Austria. Pese a haber recibido este buen trato de parte del rey su hermano:

> Pudieron los disfavores pasados [los del Consejo de Indias] tanto, que no osé resucitar las pretensiones y esperanzas antiguas [las de las mercedes de su padre] ni las modernas [las de su carrera militar]. También lo causó escapar yo de la guerra [de las Alpujarras] tan desvalijado y adeudado, que no fue posible volver a la Corte, sino acogerme a los rincones de la soledad y pobreza, donde (como lo dije en el proemio de nuestra historia de la Florida), paso una vida quieta y pacífica, como hombre desengañado y despedido deste mundo y de sus mudanzas, sin pretender cosa dél, porque ya no hay para qué, que lo más de la vida es pasado, y para lo que queda proveerá el Señor del Universo, como lo ha hecho hasta aquí. Pérdonenseme estas impertinencias, que las he dicho por queja y agravio que mi mala fortuna en este particular me ha hecho, y quien ha escrito vidas de tantos no es mucho que diga algo de la suya. (II: V, XXIII, 216)[15]

Garcilaso declara haber recalado en "rincones de la soledad y pobreza", es decir en el territorio de los menesterosos y, por qué no, de la evocación de los tiempos idos: "soledad" en este contexto puede remitir a 'nostalgia', tal como vale en portugués *saudade*. En castellano el significado subjetivo ('nostalgia') y el objetivo ('sin compañía') convivieron durante el Siglo de Oro y solo a partir del siglo XVIII se afianza la significación estrictamente objetiva. Como apunta Karl Vossler: "Otra prueba de la persistencia y efectividad del sentido verbal objetivo junto al subjetivo, y hasta dentro de él, la veo en el hecho de que de la *soledad* castellana no haya podido derivarse un calificativo psíquico como *saudoso* portugués" (Vossler, 23-24). Un inca pobre y nostálgico, tal es la imagen que nos queda de Garcilaso a través de esa declaración. Conviene reiterar que nos encontramos en esas líneas, claro está, frente al Garcilaso enunciador de los *Comentarios*, antes que frente a la persona de carne y hueso, la cual tuvo suficiente dinero como para comprar una capilla en la Catedral de Córdoba.

Si en la primera parte de los *Comentarios Reales*, el personaje de Viracocha había sido el mediador a través del cual las dos naciones, la

[15] Todas las citas a la *Historia general del Perú* se toman de la edición en tres volúmenes de Ángel Rosenblat que figura en la bibliografía. Citamos en primer lugar el volumen correspondiente en romano; a continuación, el libro y capítulo también en romanos, y número de página en arábigos. Modernizo la ortografía sin relevancia fonética.

española y la inca, encontraban un lazo común, en la segunda parte, conocida como *Historia general del Perú*, la Virgen María se convierte ya no solo en mediadora cultural, sino en una instancia de reconciliación, mediante la dedicatoria de la obra que le tributa el Inca Garcilaso. Como Viracocha, como Huaina Cápac y todos los reyes incas, la Virgen, dentro de los varios nombres que le han dado los indios, es llamada igualmente "*Huacchacúyac*, que es amadora y bienhechora de pobres, por decir madre de misericordia, abogada nuestra" (I: II, XXV, 180). Como sostiene Carmela Zanelli:

> The fundamental point is that Mary's intervention, as a consequence of her conciliatory stance, resolves the opposition between victors and vanquished [es decir, españoles e incas]. She becomes the ideal subject of adoration for the Indians, a caring mother, and even a "protector and lover of the poor" (66).

Garcilaso alcanza a plantear un eficaz sincretismo a través de una cadena de imágenes: incas, conquistadores (mejor dicho *viracochas*) y la Virgen María. Todos ellos a favor de los pobres, con los que se identifica, a la distancia, Garcilaso, en medio de su ejercicio de las letras. El énfasis en el amparo a los pobres sería entonces un punto más de convergencia entre las dos partes de los *Comentarios Reales*. Si en el libro V de la primera parte, se rendía homenaje al providencialismo de Viracocha/ San Bartolomé (emparentando de tal forma linajes tan dispares en apariencia como incas y españoles) y se desarrollaba una exposición detallada de cómo los incas habían gobernado un imperio sin pobres mendigantes ni vagabundos; en la segunda parte o *Historia general del Perú*, la Virgen María es el elemento integrador bajo cuyo manto los españoles y los indios desamparados podrían cobijarse y dejar de lado sus diferencias. Con la dedicatoria a la Virgen, "Garcilaso is no longer looking for confirmation in the political circles of men. He opts rather for the spiritual realm" (Zanelli, 68). Esta orientación sería característica de sus últimos años. Perdida toda opción real de mercedes, el Inca Garcilaso se habría refugiado en la escritura, intentando dejar plasmada en su obra una imagen sobria, aunque señera, de sí mismo, como hombre recto y piadoso, de rico pobre (que no pobre rico), *desengañado* de las empresas mundanas, según reza el tópico barroco.

Si bien el tema del pauperismo en los *Comentarios* tendría, como defendemos, propósito retórico en aras, primordialmente, de una reivindicación personal, y en segundo lugar, de una recreación utópica en el contexto decadente de la España de inicios del XVII, esto no quiere decir que Garcilaso no poseyera un interés real por los desvalidos. Por

el contrario, dicho interés formaría parte de su autoconfiguración. En 1605, fue nombrado mayordomo del Hospital de la Limpia Concepción, también conocido como el Hospital de Antón Cabrera (Miró Quesada, 170) y vive en él permanentemente al menos hasta 1608 (Miró Quesada, 197). En el recuerdo de sus contemporáneos pervive el Garcilaso caritativo, lo cual acrisolaba su nobleza. Así, Íñigo de Córdoba, cuyo padre fue amigo del Inca, describe a este último, a través del testimonio paterno, como "hombre de muy buenas partes y santa vida. Era sabio y prudente; murió en un hospital por su voluntad cuidando los pobres, en que asistió muchos días" (cit. en Miró Quesada, 341-342), haciendo referencia a sus labores en el Hospital de la Limpia Concepción.[16] No consta que haya muerto en un hospital, sino más bien en su casa, pero Garcilaso sabía mejor que nadie que "las letras perpetúan los hechos" (II: VI, IX, 25) y que por tanto su prestigio de noble inca, letrado y caballero íntegro pasaba por la destreza de su pluma y la de quienes lo conocieron y vieron actuar con prudencia y caridad de príncipe.

BIBLIOGRAFÍA

ALEMÁN, Mateo (1967), "Primera carta en la cual trata de lo hecho cerca de la reducción y amparo de pobres del reino". *Protée et le gueux. Recherches sur les origines et la nature du récit picaresque dans* Guzmán de Alfarache, Edmond Cros. Paris, Didier. 436-442.

— (1992), *Guzmán de Alfarache*. Ed. José María Micó. 2 vols. Madrid, Cátedra.

ÁVILA, Francisco de (1966), *Dioses y hombres de Huarochirí. Narración quechua recogida por Francisco de Ávila*. Trad. José María Arguedas. Lima, Instituto de Estudios Peruanos.

BATAILLON, Marcel (1977), "Juan Luis Vives, reformador de la beneficencia". *Erasmo y el erasmismo*. Barcelona, Crítica. 179-202.

CALDERÓN DE LA BARCA, Pedro (1997), *El gran teatro del mundo*. Ed. John J. Allen y Domingo Ynduráin. Barcelona, Crítica.

CARRASCO, Rafael (2006), "Pobreza, beneficencia y picarismo (el debate

[16] Durand recoge más testimonios sobre los últimos años del Inca que confirman esta imagen majestuosa: "Según el padre Vázquez de Espinosa, murió 'cargado de días, dejando fama de su virtud y santidad'; don Íñigo de Córdova lo describe como hombre de mediano cuerpo, color trigueño, 'muy sosegado en sus razones', de santa vida, sabio y prudente. Don Diego de Córdova, padre de Íñigo y buen amigo del Inca, completa y resume la imagen al decir con enfática gravedad: 'Vivió como filósofo'" (Durand, 1976: 52-53).

sobre los pobres)". Le roman picaresque. La vida de Lazarillo de Tormes. *Francisco de Quevedo*, La vida del buscón llamado don Pablos. Ed. Rafael Carrasco. Paris, Ellipses. 219-249.

CAVILLAC, Michel (1983), *Gueux et marchands dans le Guzmán de Alfarache (1599-1604). Roman picaresque et mentalité bourgeoise dans l'Espagne du Siècle d'Or.* Bordeaux, Institut d'études ibériques et ibéro-americaines de l'Université de Bordeaux.

DÍEZ, Julián (2008), "Imaginación y evidencia históricas: la leyenda de Santo Tomás en la India y América". *Uniendo Europa y Asia: San Francisco Javier. V Centenario* (en prensa).

DURAND, José (1966), "El Inca en los años aciagos". *Anuario de Filología* 5. 137-155.

— (1976), *El Inca Garcilaso, clásico de América*. México, Sepsetentas.

DUVIOLS, Pierre (1998), "The Problematic Representation of Viracocha in the Royal Commentaries, and Why Garcilaso Bears and Deserves the Title of Inca". *Garcilaso Inca de la Vega. An American Humanist*. Ed. José Anadón. Notre Dame, University of Notre Dame. 46-58.

EGIDO, Aurora (2004), "Visajes de la pobreza en el Siglo de Oro". *De la mano de Artemia*. Palma de Mallorca, J. J. Olañeta Editor-Universitat de les Illes Balears. 151-192.

GARCILASO DE LA VEGA, Inca (1943), *Comentarios reales de los incas*. Ed. Ángel Rosenblat. 2 vols. Buenos Aires, Emecé.

— (1944), *Historia general del Perú*. Ed. Ángel Rosenblat. 3 vols. Buenos Aires, Emecé.

— (1956), *La Florida del Inca*. Ed. Emma Susana Speratti Piñero. México, Fondo de Cultura Económica.

JAMMES, Robert (1967), *Études sur l'oeuvre poétique de don Luis de Góngora y Argote*. Bordeaux, Institut d'Études Ibériques et Ibéro-Américaines de l'Université de Bordeaux.

MIRÓ QUESADA, Aurelio (1994), *El Inca Garcilaso*. Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

PERAITA, Carmen (2004), "El contrato de caridad y los cambios de la gloria: concepciones quevedianas de la pobreza". *Quevedo en Manhattan*. Ed. Ignacio Arellano y Victoriano Roncero. Madrid, Visor. 203-216.

PÉREZ DE HERRERA, Cristóbal (1975), *Amparo de pobres*. Ed. Michel Cavillac. Madrid, Clásicos Castellanos.

RODRÍGUEZ GARRIDO, José Antonio (1995), "La identidad del enunciador en los *Comentarios reales*". *Revista Iberoamericana* 61. 371-383.

STAGG, Geoffrey L. (1985), "*Illo tempore*: Don Quixote's Discourse on the Golden Age, and its Antecedents". La Galatea *de Cervantes, cuatrocientos años después (Cervantes y lo pastoril)*. Ed. Juan Bautista Avalle-Arce. Newark, Juan de la Cuesta. 71-90.

VOSSLER, Karl (1941), *La poesía de la soledad en España*. Buenos Aires, Losada.

ZANELLI, Carmela (1998), "The Virgin Mary and the Possibility of Conciliation of Distinctive Cultural Traditions in the General History of Perú". *Garcilaso Inca de la Vega. An American Humanist*. Ed. José Anadón. Notre Dame, University of Notre Dame. 59-70.

Cuadernos de Humanidades 17 (35-47)

SOBRE LA VIDA DE LOS GIGANTES Y OTRAS IDOLATRÍAS EN LOS *COMENTARIOS REALES*: UNA LECTURA COMPARADA

Rodrigo Pardo Fernández
Universidad de Granada

La crítica literaria es una forma de entender el mundo en la concreción –o la red de posibilidades– de un texto particular; por tanto, se trata de una lectura histórica y socialmente determinada.

En el caso de un discurso como los *Comentarios Reales*, que Garcilaso de la Vega publica en 1609, nos enfrentamos, en primera instancia, a dos lecturas: la que se corresponde con el contexto en el cual se publica, previa su aprobación inquisitorial y cuando Garcilaso ya se ha establecido en España, tras la muerte de su padre en el Nuevo Mundo, es decir, la lectura contemporánea, realizada en torno a la fecha de publicación y en un medio, guardando las distancias, propicio para su comprensión. Por otra parte, considero nuestra lectura –a principios del siglo XXI–, que se encuentra mediatizada, distante de las motivaciones y los referentes en la escritura y en la vida de los inicios del siglo XVII.

Al menos en el discurso, en el imaginario colectivo de la época –en Europa y Oriente próximo– la realidad estaba entreverada con lo sobrenatural, en sus aspectos divino y demoníaco, de acuerdo con la preceptiva cristiana.

Lo que consideramos maravilloso (raíz clara de lo fantástico contemporáneo) corresponde con el término *mirabilis* de la Edad Media, y más exactamente con su plural, *mirabilia*. Tiene su origen en un periodo pagano previo a la cultura cristiana, pero trasciende en los escritos de esta tradición, desde la novela cortesana hasta la hagiografía. Recordemos que ante los ojos de los estudiosos medievales, y frente al vulgo, los sucesos y los objetos sobrenaturales tenían una explicación cierta, un atisbo de un *otro* mundo. La maravilla no era en este contexto la excepción o el hecho inexplicable, sino la confirmación de la existencia de los planos terrenal y divino. En los textos medievales –y en una tradición grecolatina que se

remonta a Herodoto o Cayo Plinio Segundo–, la maravilla:

> En vez de poner en duda su seriedad o verosimilitud, daba crédito a sus páginas. La creencia más divulgada y respetada era que más allá de la cristiandad latina había criaturas extrañas, maravillas sin cuento y edificios grandiosos de un lujo inimaginable. Si no estuvieran allí, no estaríamos en el "otro mundo". La maravilla es lo real de "lo otro". (Rubio Tovar, XXXI)

El Inca, en el capítulo IX del Libro Nono, "De los gigantes que hubo en aquella región y la muerte de ellos", comienza señalando: "Antes que salgamos de esta región, será bien demos cuenta de una historia notable y de grande admiración [...]" De acuerdo con lo que habíamos señalado, en este punto el hecho narrado, extraordinario, amén de servir como una suerte de digresión, da credibilidad a la historia narrada con anterioridad, además de que refrenda el terrible carácter de algunos pueblos del Perú y, por supuesto, teniendo en cuenta la obligada perspectiva, el castigo divino al que se hacen merecedores, del que se hablará más adelante.

Pensemos en la importancia que tenía ser veraz para el Inca, refrendar su posición en los dos ámbitos de su origen (el linaje Inca, la nobleza española), lo que en más de un sentido corrobora su carácter *mestizo*: un ser humano que es el resultado del sincretismo de dos culturas, que participa de ambas y al tiempo no se identifica plenamente con ninguna. En más de un aspecto, el Inca sirve de claro ejemplo de lo que, aún hoy, constituye el conflicto esencial de los habitantes de Latinoamérica, donde perviven prácticas y prejuicios heredados de esta diferenciación de raza. Para distinguir los esfuerzos de el Inca, recordemos por una parte a Gonzalo Guerrero, español que se planta firmemente en contra del mestizaje y por la preservación de la cultura maya; y por otra, a la Malinche, quien tampoco enfrenta ninguna disyuntiva, habiendo sido vendida como esclava –y extraordinaria intérprete– a Cortés durante la conquista de México. A diferencia de estos dos personajes, el Inca tiene la opción de decidir, de pretender rescatar lo mejor de sus dos orígenes, buscando en más de una forma que ambos mundos se encuentren, coincidan como piezas de un puzzle.

Como parte de distintos discursos y textos de diversa índole, desde las crónicas hasta las leyendas, los cantares o las novelas ejemplares, los *mirabilia* medievales –al tiempo que representan la perspectiva de lo divino en lo cotidiano– tienden a disentir de la visión convencional del mundo; entre otras cosas, describiendo una suerte de universos al revés, trastocados, vistos en el espejo (en su acepción latina *mirior* constituye una clara metáfora visual). Ejemplos de estos mundos medievales podemos encontrar en la historia de la Cucaña, el mundo al revés, aparecida en

el siglo XIII pero cuyo origen es anterior, y en la leyenda del reino del Preste Juan, al que se denomina "las Tres Indias" (la primera mención sobre él se remonta a 1145).

Sin embargo, a la par que se presentan estas disensiones del *status quo* –las cuales en muchas ocasiones no hacen sino fortalecerlo–, del pensamiento imperante, se recurre en la mayor parte de los discursos, desde la crónica de Indias hasta el testimonio judicial, pasando por los distintos géneros literarios, a cierto tipo de *mirabilia* construidos de acuerdo con los parámetros establecidos, esto es, coincidiendo con la imagen que la hermenéutica de la teología medieval tiene del mundo a partir de su interpretación de la Biblia como texto sagrado, y las múltiples adiciones y acotaciones a su lectura. En palabras de Chateaubriand: "[Sobre la poesía] Lo *maravilloso* cotidiano puede sostener el paralelo con lo *maravilloso* mitológico. Los antiguos fundaron su poesía en Homero, y los cristianos en la Biblia: las bellezas de esta [sic] exceden a las de aquél." (308)

A pesar de lo anterior, o justamente, para entender mejor esta comparación entre los clásicos grecolatinos y los textos cristianos posteriores, vale precisar que muchos de los ejemplos o las digresiones teologal y políticamente correctos, de carácter –a nuestros ojos– fantástico tiene su origen en las tradiciones grecolatinas, hebraicas o incluso anteriores –semíticas, egipcias–, legitimadas ahora por la lectura del pensamiento occidental imperante.

Occidente es aquí una convención, que remite a ciertos rasgos compartidos entre culturas relacionadas en un espacio geográfico concreto, y sobre todo, a una suerte de coincidencia o hegemonía de parámetros socioculturales de praxis e ideología a partir de la imposición o difusión de los referentes de la cultura judeocristiana.

Estudios como el de Jaques Le Goff (1991) han permitido apreciar de qué manera la concepción medieval del universo determina lo fantástico y lo maravilloso desde el periodo gótico hasta nuestros días.

Teniendo en cuenta el auge y la pertinencia de los cuentos y las novelas góticas entre los siglos XVIII y XIX, es posible situar el origen de lo que hoy consideramos literatura fantástica en el momento en que se constituye en Occidente un modelo de reflexión sobre el mundo pretendidamente racional, pragmático, donde el hombre –que no el ser humano, si tenemos en cuenta que la mujer no era considerada en igualdad de términos– no sólo se conforma como el centro del cosmos, sino además en su medida, desde las proporciones establecidas por

Da Vinci en su *Trattato della pittura* (1550), esto es, el aspecto físico y mundano, hasta el orden del universo a partir del pensamiento humano, como intentan de algún modo los *Essais* (1580) de Montaigne, de acuerdo con el pensamiento burgués que comienza a consolidarse, en el cual prima el yo, el individuo. De este modo, el arribo de la razón y el supuesto espíritu de la civilización, que se instauran en el pensamiento occidental, justificando incluso el eurocentrismo y la depredación colonial, crean el ambiente propicio para la aparición de una literatura que, a diferencia de la certidumbre medieval en los hechos sobrenaturales, *duda*, y a un tiempo, se muestra deseosa de creer. Las crónicas de Indias, en términos generales, se corresponden con esta apreciación.

De este modo, en el sentido que mencioné más arriba, lo maravilloso refrenda la verosimilitud del relato, en este caso de los comentarios de el Inca, en tanto forma parte del imaginario de la época, en los parámetros convencionales del pensamiento occidental. Así, como era de esperarse, cuando remite a portentos o maravillas en los *Comentarios Reales* su autor no se muestra sorprendido ante el suceso extraño o sobrenatural, no lo cuestiona, de acuerdo con la creencia casi ciega en acontecimientos más allá del ámbito humano, terrenal.

Las referencias textuales son muchas, si bien remiten en su mayor parte a las prácticas religiosas de los incas, afirmando la evidencia del demonio en todas aquellas pretendidas manifestaciones de los dioses prehispánicos.

Entre otros ejemplos, podemos remitir a las supuestas profecías, de inspiración claramente errada:

> [...] los cuales pronósticos, particularmente los que hablaban de la persona real, decían los incas que eran revelaciones de su padre el Sol, por dar autoridad y crédito a su idolatría. [...] los pronósticos que de sus hechicerías habían sacado y los demonios les habían dicho [...] (Garcilaso de la Vega, 671)

Las revelaciones, en sueños o a través de estados alterados de conciencia causados por bebidas embriagantes, hongos alucinógenos, peyote u otros productos naturales, son habituales en las culturas precolombinas, desde la Patagonia hasta Aridoamérica; esto es, la creencia en que es posible establecer una especie de canal de comunicación con la divinidad.

Por referir al ámbito mesoamericano, en la tradición mexica las deidades solían dar a conocer su voluntad a los sacerdotes por medio de

sueños premonitorios, tal y como ocurrió (de acuerdo con lo referido por Riva Palacio) durante la peregrinación desde Aztlán, cuando los hombres sufrieron los males causados por Malinalli, hermana de Huitzilopochtli, quien en un sueño ordenó que debían abandonarla a su suerte (la hechicera fundó entonces el centro ceremonial que en su honor se llamó Malinalco); y en un caso que se cita con mayor frecuencia, cuando en un sueño el dios de la guerra ordenó que se fundara la ciudad mexica (Tenochtitlan) en el sitio donde se encontrara, sobre un nopal, un águila devorando una serpiente.

Los sujetos que llevaban a cabo las prácticas rituales en la América precolombina no podían, por razones obvias, ser señalados como sacerdotes, sobre todo teniendo en cuenta las diferencias entre las sociedades europea y prehispánica, la ineludible traducción de los roles sociales entre las diferentes culturas, y cómo no, la estrecha censura que realizaba la Inquisición de los libros, más aún en el caso de los textos de el Inca, dado su origen mestizo y la acusación de traición que pesaba sobre su familia, a raíz de la batalla de Huarina –donde las tropas realistas de Diego Centeno fueron derrotadas por el ejército gonzalista–, cuando su padre dio su montura, Salinillas, a Gonzalo Pizarro. Por tanto, de acuerdo con los parámetros de la época, se relata que: "Hubo también hechiceros y hechiceras, y este oficio más ordinario lo usaban las indias que los indios: muchos lo ejercitaban solamente para tratar con el demonio en particular "(Garcilaso de la Vega, 48)

Pero en este punto incide también el esfuerzo del Inca de conformar una imagen positiva de su cultura materna, descrita por momentos como la civilización (inca) en contraste con la barbarie anterior; y por supuesto, en los *Comentarios* el monoteísmo ya tenía visos de la verdadera religión, del mismo modo que ciertas lecturas contemporáneas del panteón mexica intentan hablar de un solo dios. En el caso de los *Comentarios*, se habla de Pachacámac, y Garcilaso realiza la siguiente aclaración:

> Y en decir que él era el Pachacámac mintió, porque la intención de los indios nunca fue dar este nombre al demonio, que no le llamaron sino Zúpay, que quiere decir diablo, y para nombrarlo escupían primero en señal de maldición y abominación [...] (86)

Esta deidad todopoderosa aparece en otros momentos, tangencialmente, más como anotación al margen que como una certeza. Un ejemplo lo encontramos en el siguiente fragmento, donde además se muestra otra forma de matizar los prodigios de las prácticas idólatras al señalar directamente su origen diabólico:

> El sueño puédese creer que el demonio, como tan gran maestre de maldad, lo causase durmiendo el príncipe, o que velando se le representase en aquella figura [...] Y pudo hacer esto el enemigo del género humano para aumentar crédito y reputación a la idolatría de los incas, porque, como viese que el reino de ellos se iba estableciendo y que los incas habían de ser los legisladores de las supersticiones de su gentilidad y vana ley, para que fuesen creídos y tenidos por dioses y obedecidos como tales [...] Lo cierto es que no tuvieron dios más principal que el Sol (si no fue Pachacámac, dios no conocido), antes, por dar deidad a los españoles, decían a los principios que eran hijos del Sol, como lo dijeron del fantasma Viracocha (343)

De nueva cuenta el sueño es el medio, el espacio de encuentro entre la deidad y el ser humano, si bien el Inca condena este pasaje de la leyenda por su carácter diabólico. Aprovecha, sin embargo, para llevar de nuevo las cosas a su terreno, es decir, de algún modo insinúa que los incas, en su labor *civilizadora* de las naciones bárbaras en el Perú, se hubieran aproximado a las intenciones de los esfuerzos evangelizadores españoles, si no hubiera sido por la intervención del demonio.

Para intentar situar el linaje inca a la par de cualquier otra nobleza europea –de alguna forma, emanada de Dios– valen todos los matices: en el siguiente fragmento, a la par que se ensalzan las virtudes en las iniciativas del gobernante inca, se tiene buen cuidado en señalar como *demonios* a los dioses bárbaros, pero al tiempo *no* se habla de la religión inca como idólatra.

> [Sobre las naciones Chanca y Hancohallu] En ambas estas provincias sacrificaban niños a sus dioses en sus fiestas principales. Lo cual sabido por el Inca, les hizo una plática persuadiéndoles adorasen al Sol y quitasen aquella crueldad de entre ellos; y porque no la usasen de allí adelante les puso ley [...] Lo cual sintieron aquellas provincias gravísimamente, porque estaban persuadidos de los demonios, sus dioses, que era el sacrificio más agradable que les hacían. (262)

Mal que bien, el oráculo se corresponde con una tradición de prestigio, la grecolatina; y aun cuando se trate de una manifestación diabólica, no contradice los preceptos incas –en tanto se relacionan con el cristianismo. Por contraste, la adoración de un perro, un ídolo, se considera reprobable:

> [Sobre la nación Huanca] También tuvieron un ídolo en figura de hombre; hablaba el demonio en él, mandaba lo que quería y respondía a lo que le preguntaban, con el cual se quedaron los Huancas después de ser conquistados [por los incas] porque era oráculo hablador y no contradecía la idolatría de los incas, y desecharon el perro [deidad y platillo sagrado, de ahí que los llamaran comeperros] porque [los incas] no consintieron adorar figuras de animales. (393)

La leyenda sobre los gigantes, a diferencia de las menciones anteriores, tiene algunas características de gran relevancia por los múltiples referentes que evoca, además de que destaca por tratarse de una digresión explícita y, quizá, el único capítulo íntegramente dedicado a la narración de una maravilla. Para intentar comprenderlo mejor, y en el contexto de otras crónicas de Indias, debemos tener en cuenta que:

> Muchos de los viajeros, desde los primeros misioneros franciscanos y dominicos del siglo XII hasta Colón y Magallanes, fueron a países lejanos con una idea preconcebida del mundo que se iban a encontrar. Algunos eran hombres con estudios, que conocían a los autores clásicos, las enciclopedias de inspiración cristiana, los tratados de lo que hoy llamaríamos ciencia natural, novelas y relatos. [...] Algunos encontraron y describieron cíclopes, gigantes y esciápodos. (Rubio Tovar, XXXII)

Con esto en mente, lo que pretendo es poner en evidencia el hecho de que la lectura que realizamos de el Inca, quien a su vez remite en este apartado a Cieza de León, se encuentra mediatizada en relación con una conciencia colectiva y una cultura que trasciende al mero individuo –en palabras de la sociocrítica de Cros, *un sujeto cultural*. La escritura se ha conformado a partir de convenciones, de imaginarios, límites y horizontes construidos históricamente, esto es, elaborados y modificados constantemente, no en términos de eliminación o sustitución, sino de superposición y complementariedad.

Comencemos con la lectura del siguiente fragmento:

> Cuentan los naturales, por relación que oyeron de sus padres, la cual ellos tuvieron y tenían de muy atrás, que vinieron por la mar en unas balsas de juncos, a manera de grandes barcas, unos hombres tan grandes, que tenía tanto uno de ellos la rodilla abajo como un hombre de los comunes en todo el cuerpo [...] y que sus miembros conformaban con la grandeza de sus cuerpos tan disformes, que era cosa monstruosa ver las cabezas, según eran grandes, y los cabellos, que les allegaban a las espaldas. [...] afirman que no tenían barbas y que venían vestidos algunos (653) de ellos con pieles de animales, y otros con la ropa que les dio natura, y que no trajeron mujeres consigo [...] Habiendo, pues, hecho sus asientos estos crecidos hombres o gigantes, y teniendo estos pozos o cisternas de donde bebían, todo el mantenimiento que hallaban en la comarca de la tierra que ellos podían hollar lo destruían y comían, tanto que dicen que uno de ellos comía más vianda que cincuenta hombres de los naturales de aquella tierra; y como no bastase la comida que hallaban para sustentarse, mataban mucho pescado en la mar, con sus redes y aparejos [...] (654)

A pesar del origen concreto de esta leyenda –muy probablemente los restos fósiles ubicados en la zona de Santa Elena, donde se hallan

pozos de petróleo–, la descripción de los gigantes se corresponde con la mitología griega y romana, con los libros de maravillas medievales –en la línea de la obra de Marco Polo–, esto es, con una serie de lugares comunes, no por ello menos interesantes y válidos para ser referidos.

Una de las primeras referencias clásicas remite a la Gigantomaquia, el enfrentamiento entre los dioses y los gigantes; en más de un sentido, los gigantes de los que habla El Inca recuerdan este mito, como se precisa más adelante:

> [...] cuentan que los gigantes habían querido conquistar el cielo y que habían colocado los montes unos sobre otros hasta la altura de los astros. Entonces el padre todopoderoso, con el rayo que envió, destruyó el Olimpo y arrancó el Pelión a la Osa que estaba a su lado. (Ovidio, 28)

De manera complementaria, en la rapsodia X de la *Odisea* se menciona a los lestrigones, en griego Λαιστρυγόνες, tribu mitológica de gigantes antropófagos (ver también Apolodoro):

> [Ante la llegada de tres hombres enviados por Odiseo] La mujer llamó del ágora a su marido, el preclaro Antífates, y éste maquinó contra mis compañeros cruda muerte: agarrando prestamente a uno, aparejóse con su cuerpo la cena, mientras los otros dos volvían a los barcos en precipitada fuga. Antífates gritó por la ciudad y, al oírle, acudieron de todos lados innumerables forzudos lestrigones, que no parecían hombres, sino gigantes, y desde las peñas tiraron pedruscos muy pesados [...] y los lestrigones, atravesando a los hombres como si fueran peces, se los llevaban para celebrar nefando festín. (Homero, 219-220)

Para una mayor precisión, en el *Libro de las maravillas* de Juan de Mandavila podemos encontrar una descripción de unos gigantes más cercana a la que nos interesa, y quizá más sesgada:

> Cerca de aquel valle ay una isla en la cual ay gentes de muy gran forma, como gigantes, y alguno d'ellos tienen bien XXXV o XL pies en largo, y andan todos desnudos, solamente que se cubren con pieles de bestias salvajes, e no tienen casas ni comen pan sino carne y pescado crudo, y comen de mejor grado carne de hombres que otra cosa alguna. (Mandavila, 332)

Podemos darnos cuenta de que la leyenda pretendidamente incaica coincide con esta mitología clásica: gigantes que se enfrentan a la divinidad –los griegos por orgullo, los americanos por sus pecados–; su bestialidad y desmesurado apetito, y su idolatría. Esta última falta conlleva otros aspectos, de gran importancia para entender el fragmento en su conjunto.

> En Perú, Francisco de Toledo, virrey desde 1569 a 1581, se convierte, en aquel sector del Nuevo Mundo, en el campeón de la lucha contra la

> idolatría. Él, los legistas y los teólogos que le rodean repiten y reúnen todos los argumentos inventados desde el descubrimiento de América para justificar la conquista de los infieles no sometidos y el pillaje de sus tesoros: los incas han pecado contra el verdadero Dios, obligando a las poblaciones a adorar a los ídolos, cerrándoles de este modo el camino a la salvación; además, la idolatría es un pecado contra natura, porque va acompañada necesariamente de antropofagia, de sacrificios humanos, de sodomía y de bestiali-dad. (Delumeau, 394)

Parecen confluir, por tanto, los vicios más execrables en estas figuras monstruosas: los sacrificios, el canibalismo y otra falta terrible, la sodomía, que como se verá era común en la América precolombina, de acuerdo con el testimonio de diversos cronistas.

Así, en relación a los gigantes del Nuevo Mundo:

> [...] si bien se tornaba relativamente fácil poner en duda la existencia de "monstruos" físicos, no pasaba lo mismo para los "monstruos" culturales. [...] volviendo a los gigantes de Cieza de León, estos fueron eliminados, según cuenta el Cronista, porque "... usaban unos con otros el pecado nefando de la sodomía, tan gravísimo y horrendo". [...] (Amodio, 167)

Establezcamos dos referencias más o menos sólidas, teniendo en cuenta el carácter ficcional e histórico, a un tiempo, de las crónicas de Indias. En el original relato de Núñez Cabeza de Vaca, sobre su peregrinar desde la Florida hasta el actual estado de Sonora, en el norte de México, se puede leer:

> En el tiempo que así estaba, entre éstos vi una diablura, y es que vi un hombre casado con otro, y éstos son unos hombres amarionados [*sic*], impotentes, y andan tapados como mujeres y hacen oficio de mujeres, y tiran arco y llevan muy gran carga, entre éstos vimos muchos de ellos así amarionados como digo, y son más membrudos que los otros hombres y más altos; sufren muy grandes cargas. (Núñez Cabeza de Vaca, 99)

En una latitud más al sur, y hablando de otras culturas, Díaz del Castillo refiere también la práctica del travestismo, en este caso con el agravante de la prostitución:

> Cortés [...] les dijo [...] que hay necesidad que no tengan aquellos ídolos en que creen y adoran [...] y que también habían de ser limpios de sodomías, porque tenían muchachos vestidos en hábitos de mujeres que andaban a ganar en aquel maldito oficio [...] (106)

Por su parte, el Inca refiere una práctica distinta, en términos de los ámbitos privado y público, y que en este caso nos sirven como punto de partida para comentar la leyenda de los gigantes, de acuerdo con la crónica de Cieza de León. Entre otros aspectos, la importancia del

testimonio del Inca tiene que ver con la relación que establece entre la homosexualidad y la religión idólatra, que de acuerdo con su relato al inicio de los *Comentarios*, la refrenda:

> Hubo sodomitas en algunas provincias, aunque no muy al descubierto ni toda la nación en común, sino algunos particulares y en secreto. En algunas partes los tuvieron en sus templos porque les persuadía el demonio que sus dioses recibirían mucho contento con ellos, y haríalo el traidor por quitar el velo de la vergüenza que aque-llos gentiles tenían del delito y porque lo usara todos en público y en común [...] (48)

Dos cosas valdría rescatar de las citas previas, que remiten a tres ámbitos culturales dispares y distantes: los pueblos nómadas de la Florida, las culturas mesoamericanas y la civilización inca. En principio, una práctica contradictoria, dado que si bien en primer lugar parece haber una suerte de normalización de la homosexualidad, se evidencia en relación a ella una cierta discriminación, velada o explícita. Y por otra parte, la frecuente alusión a estas *prácticas de sodomía* en las crónicas de Indias, probablemente porque pone en evidencia el salvajismo, la barbarie de los indígenas, es decir, la necesidad de que sean civilizados y llevados por el buen camino.

Debe tenerse en cuenta que el sentido paternalista de la visión de los conquistadores –que apreciamos hasta cierto punto en sus testimonios– conllevó, durante muchos años, la idea de la *inocencia* de los pueblos prehispánicos, lo cual podía aludir, de acuerdo con la perspectiva que se quisiera tener, tanto a su pretendida pureza como a su cercanía con las bestias, y por tanto, al hecho de que no tuvieran alma que salvar, lo que en muchos casos justificó su explotación.

> La atribución a los indios de prácticas sodomitas fue tan común en los cronistas del siglo XVI que debe ser considerada como una de las características clave de la imagen de los indios construida por los europeos [ver Cardín, 1984].

> Resulta interesante anotar que Cieza de León intenta salvar a los Incas de este tipo de acusación, atribuyendo a ellos la destrucción de los gigantes sodomitas "... y nunca se dice ni se relata que nadie de ellos [los incas] usaba el pecado supradicho, al contrario odiaban a los que lo usaban" (citado por Amodio, 167)

La lectura detenida de estos fragmentos maravillosos o fantásticos, como se quiera, ha permitido, entre otras cosas, sacar a relucir que cada detalle del texto mantiene una relación con el mundo extratextual, que no debemos obviar de ningún modo; en el caso de todo discurso, por más que parezca alejado de la realidad, es siempre motivado y se encuentra condicionado históricamente.

Nos referimos además a un texto que participa de un intento, vigente, de conformar la identidad y los referentes históricos de las culturas latinoamericanas, y cuya importancia, por tanto, no es nada desdeñable, además de su calidad intrínseca.

Pero al mismo tiempo, los *Comentarios* se alimentan de una mitología de gran riqueza y diversos orígenes, la cual lo mismo determina que abre nuevos caminos a la comprensión del mundo americano, en su complejidad y contradicciones. Esta obra, como cualquier otra, lleva consigo una serie de prejuicios culturales que, en este caso, deja malparado al populacho peruano, idólatra y violento, y exalta las virtudes de los incas de estirpe (nunca mejor dicho, si consideramos los matrimonios entre hermanos), noble, y de manera evidente pone sobre el tapete la discusión que regiría el siglo XIX, positivista, en América Latina: civilización *vs.* barbarie.

Con anterioridad a esa *realidad maravillosa* de la que habla Carpentier (estemos de acuerdo con ella o no), en el mundo inca existió la creencia en dioses y en gigantes, profecías y temores supersticiosos. Pero cuando la lectura de un cronista como el Inca, frente a una realidad donde se identifica al fantasma de un rey muerto con la divinidad, y a su vez, con su descendiente, no es de extrañamiento sino de búsqueda de explicaciones diabólicas, estamos entrando a ese espacio detenido de la maravilla, donde todo es posible siempre y cuando se crea en ello:

> Y aunque el Inca quiso prohibir a los indios que no le adorasen, sino a su tío, el que se le había aparecido, no pudo acabarlo con ellos. Empero, quedó acordado que los adorasen a ambos igualmente [...] pues tenían un mismo nombre [...] Y el Inca Viracocha, para mayor honra y fama de su tío el fantasma, y de sí propio, edificó un templo [...]

BIBLIOGRAFÍA

ALIGHIERI, Dante (1999), *Divina comedia.* Introducción, traducción en verso y notas de Ángel Crespo. Planeta, Barcelona.

AMODIO, Emanuele (1993), *Formas de alteridad: construcción y difusión de la imagen del indio americano en Europa durante el primer siglo de la conquista de América*. Tierra incógnita 6. Quito, Abya Yala.

APOLODORO (1985), *Biblioteca mitológica*. Traducción y notas de M. Rodríguez de Sepúlveda. Introducción de J. Arce. Madrid, Gredos.

ARISTÓTELES (2000), *Poética*. Versión de Juan David García Bacca. México, UNAM. [primera edición, 1946].

BESSIÈRE, Irène (1974), *Le récit fantastique, la poétique de l'incertain*. París, Larousse.

CAILLOIS, Roger (1970), *Imágenes, imágenes…* (*sobre los poderes de la imaginación*). Barcelona, EDHASA.

CARDÍN, Alberto (1984), *Guerreros, chamanes y travestis. Indicios de homosexualidad entre los exóticos*. Barcelona, Tusquets.

CHATEAUBRIAND, F.A. de (s/f), *El genio del cristianismo*. Tomo II. Barcelona, Ramón Sopena editor.

COX, Carlos Manuel (1965), *Utopía y realidad en el Inca Garcilaso*. Lima, Universidad de San Marcos.

DELUMEAU, Jean (1989), *El miedo en Occidente (siglos XIV-XVIII) Una ciudad sitiada*. Madrid, Taurus [*La peur en Occident aux XIVe et XVIIIe siècles. Une cité assiégée*, 1978, Librairie Arthème Fayard].

DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal (1955), *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. México, Espasa Calpe.

GARCILASO DE LA VEGA, Inca (2003), *Comentarios reales. La Florida del Inca*. Madrid, Espasa Calpe.

GUMILEV, Lev (1994), *La búsqueda de un reino imaginario: la leyenda del preste Juan*. Barcelona, Crítica.

HOMERO (1953), *Odisea*. Madrid, Aguilar.

MANDEVILA, Juan de (2005), "Libro de las maravillas del mundo". Joaquín RUBIO TOVAR (ed.) *Viajes medievales, I*. Madrid, Fundación José Antonio de Castro. 149-346.

NÚÑEZ CABEZA DE VACA, Álvar (2003), *Naufragios y Comentarios*. Barcelona, Dastin.

LE GOFF, Jaques (1991), *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*. Barcelona, Gedisa.

OVIDIO (1972), *Las metamorfosis*. Barcelona, Bruguera.

RISCO, Antonio (1982), *Literatura y fantasía*. Madrid, Taurus.

RIVA PALACIO, Vicente (1958), ed., *México a través de los siglos*. 5 t. México, Cumbre.

RODRÍGUEZ, Juan Carlos y Álvaro SALVADOR (1987), *Introducción al estudio de la literatura hispanoamericana*. Madrid, Akal.

RUBIO TOVAR, Joaquín (2005), "Introducción". Joaquín RUBIO TOVAR (ed.) *Viajes medievales, I*. Madrid, Fundación José Antonio de Castro. XXI-LXXXIII.

VAX, Louis (1971), *Arte y literatura fantásticas*. Buenos Aires, Eudeba [de la segunda edición francesa, 1963, *L'art et la littérature fantastiques*. Paris, Presses Universitaires de France].

WALLACE, Irving y David WALLECHINSKY (1978), *Almanaque de lo insólito*. Barcelona, Grijalbo.

Cuadernos de Humanidades 17 (49-58)

LEÓN HEBREO Y EL INCA GARCILASO DE LA VEGA: PALAS Y EL CENTAURO (*PALLADE CHE DOMA IL CENTAURO*)

Adriana Arvelo Virardi
I.P.S.CT. "Luigi Einaudi" Latina, (Italia)

Es bien sabido que el Inca Garcilaso de la Vega lleva a cabo la traducción de la obra maestra de León Hebreo, *Tres Diálogos de Amor*, en 1586. La distancia tanto geográfica como cultural de ambos escritores hace que nazca en mí la curiosidad por averiguar sus posibles afinidades y si hay o no puntos de encuentro entre ambos. El texto en cuestión estaba escrito en florentino, la lengua del Renacimiento por excelencia. Imaginemos un manuscrito en lengua romance, con los complicados períodos latinos y los procedimientos de la oratoria clásica: todo esto complica la labor del Inca Garcilaso; sin embargo, el Inca ya estaba encuadrado en la España del s. XVII, conocía los textos del Renacimento y su visión filosófica, a los filósofos Platón, Plotino, Nicolás de Cusa, Pico della Mirandola y su maestro Marsilio Ficino (1433-1499), los dos máximos defensores de las concepciones platónicas y fundadores de la Academia Neoplatónica en Florencia, Italia.

En el momento en que decide iniciar esta traducción, animado por sus amigos en su morada andaluza, ya ha cotejado algunos textos del hebreo al castellano, buscando la perfección entre los términos, y ha estudiado a Juan de Valdés, quien en 1535 había estado en Nápoles dejando su huella en el *Diálogo de la lengua* y tal vez había conocido al mismo León Hebreo en su peregrinar por tierras italianas.

La traducción y, si queremos, este hallazgo que lleva a cabo el Inca Garcilaso, tiene lugar durante el periodo del Renacimiento, movimiento que ocupa todos los campos artistícos, filósoficos y sociales de Europa. Esta revitalización nacida en Italia buscaba la belleza como valor necesario para obtener la perfección y, en consecuencia, el amor como forma perfecta de la belleza interior e exterior de los seres humanos; es en este punto que el aspecto interior se mezcla con los cultos paganos

greco-romanos de los que León Hebreo, por ejemplo, no quiere desentenderse totalmente, sino que más bien la voluntad que guía su mano de escritor es la de unificarlos con el platonismo imperante de la época.

Para explicar esta intención hay que tener en cuenta la figura del autor de los *Diálogos*: Yehuda Abrabanel, más tarde León Hebreo, nace en Lisboa en una fecha desconocida. Es hijo de un gran exégeta, Isaac Abrabanel, lo que significa que ya desde temprana edad tuvo un contacto con textos antiguos y sagrados. En 1483 su familia se refugia en España, hasta que en 1492, a causa de la expulsión de los judíos, desembarcan en Nápoles.

Hebreo, viajando por toda Italia, conoció de cerca la escuela neoplatónica y quién sabe si alcanzaría a conocer a Pico della Mirandola, que como él era un gran conocedor del hebreo, griego, árabe y caldeo, y concibió la idea de unificar las fuentes culturales, filósoficas y teológicas supervivientes de entonces. Exactamente la misma intención que llevó a Hebreo a escribir los *Diálogos de Amor*. Este libro, objeto de nuestro estudio, está dividido en tres partes que tratan respectivamente de la distinción entre el amor y el deseo, la universalidad del amor y su origen. Los protagonistas son un hombre, Filón, que representa el amor, y Sofía, que encarna la sabiduría. Resulta claro que la elección de los nombres no es casual. El nombre del protagonista nos recuerda a Filón, filósofo del judaísmo en Alejandría, que concibe la unión de la fe judía con la filosofia griega ya que en su opinión las dos buscaban la verdad. En esta unión podía existir un único Dios, y para alcanzar este Único Dios era necesario el *Logos*, entendido como instrumento espiritual o como razón divina. Sofía, que en griego (σοφια), significa "sabiduría", es evidente que representa la parte racional entre los dos.

Ambos protagonistas son judíos y creyentes al igual que Hebreo. La trama se construye teniendo como base el deseo amoroso de Filón por Sofía; esta doble naturaleza que se revela desde el principio, es decir, intelectual y pasional, organizará toda la estructura del texto y producirá una tensión erótica que conducirá los hilos de los diálogos entre los dos.

En su primer diálogo, León Hebreo presenta, pues, a sus protagonistas; Filón, que encarna al amante, presenta a Sofía, la amada, o mejor, la perfección del amor honesto como amor a Dios y en Dios (citación que por ejemplo, encontramos en el ritual de la misa); además, aquí se desarrolla la diferencia entre el amor y el deseo o bien, entre el

amor placentero, el útil y el honesto, ya que el amor se realiza en el Bien, y Dios es la suprema bondad. La conclusión de este diálogo está en que la verdadera felicidad se encuentra en conocer y amar a Dios. El segundo diálogo trata sobre la universalidad del amor. El amor es la unión entre el cielo y la tierra como una gran cadena doble y provechosa, donde hay siempre un dar y recibir y una fuerza bipolar que cubre lo que lo rodea. En el tercero de sus diálogos, León Hebreo se refiere al amor divino, no en el sentido del deseo de perfección propio de los mortales, como en su primer diálogo, sino del amor de Dios para con sus hijos y para todas las cosas que ha criado.

Hay que recordar que, por entonces, los tratados sobre el amor eran un género muy de moda en el siglo XVI; la poesía y prosa renacentistas se vertían en temas amorosos, desde el punto de vista platónico por supuesto, enfrentándose a la concepción pagana del amor en cuanto condición vivida por el cuerpo y no por el alma. Ficino, por ejemplo, planteaba esta dicotomía a través de la imagen de la *Venus Coelestis* y de la *Venus vulgaris*. El amor era la causa por la que Dios se manifestaba en el mundo y es por eso que esta corriente tenía que regresar a él; por eso el objetivo del amor, para Ficino, no es más que la búsqueda de Dios, el cual se manifiesta en la belleza de las cosas. La *Venus Coelestis* era superior, se elevaba sobre todas las cosas, mientras que la *Venus vulgaris* se manifestaba en los sentidos. A este propósito, considero necesario citar una obra que sintetiza lo que Ficino en su teoría y León Hebreo en su ensayo transcriben, *El amor sagrado y el amor profano* de Tiziano (1514), que podemos apreciar aquí mismo. En este cuadro vemos la representación la belleza terrena y celestial; una belleza adornada, vestida lujosamente, y otra poco ornamentada y casi desnuda. Entre los dos seres femeninos encontramos a Cupido, empeñado en agitar el agua de la fuente; según muchos críticos de arte, este gesto, que no pasa desapercibido en el cuadro ya que se encuentra en el medio de la acción, puede ser una alegoría de la creencia neoplatónica de que el amor provoca una "*confusión cósmica*", es decir, que actúa como intermediario entre el cielo y la tierra y, como ya hemos dicho, es un medio para alcanzar a Dios. Queden claros los demás objetos simbólicos que nos ayudan en la comprensión de las teorías de Ficino: la fuente que al mismo tiempo parece un sarcófago, la vasija llena de joyas que sujeta la Venus vestida y la lampára sostenida por la Venus desnuda, símbolos de lo terreno y de la luz de la razón que ilumina lo divino:

(Tiziano, *Amor sacro y amor profano*, 1514, Galería Borghese, Roma, Italia)

En arte, Tiziano interpreta lo que Ficino pone en teoría sobre la contraposición del amor, al igual que Pico della Mirandola (1463-1494), interpreta a Platón y a los platónicos sobre la doble identidad de Venus y retoma la distinción entre una Venus vulgar (Aphrodite Pandemos) y una Venus celeste (Venus Urania), precisando que las dos Venus ejemplifican dos diferentes tipos, humano y bestial. La Venus terrena será entonces para el amante humano una imagen de la celeste, además de derivar de la plotiniana *alma prima* y será llamada Venus, expresión y símbolo de belleza terrena que pone en relación el alma de los hombres con la belleza sobrenatural y suprema. Entre estas dos se crea un equilibrio, entre los opuestos que se atraen y crean una armonía de las cosas: por ejemplo, Venus (Afrodita) ama a Marte (Ares), o sea su opuesto, y es justo en este equilibrio de los contrarios que, según Pico della Mirandola (se puede buscar en el capítulo "De la belleza en común" en *Commento*, II,VI), el amor encuentra su forma perfecta porque el amor supera la contrariedad.

Los conceptos de belleza terrena, belleza divina y alma derivan de la filosofía de Platón que funda sus raíces en la relación dualista entre arquetipos celestiales y estructuras del mundo, entre el mundo de las ideas (alma racional) y mundo de las cosas (mundo irracional). Si queremos buscar más datos sobre la conceptualización de esta dualidad, es importante recordar que en su programa de conciliación entre platonismo y cristianismo, Clemente de Alejandría (150-212), en el *Pedagogo*, unió a la idea platónica de belleza del alma la componente teológica que se refiere a la inspiración de la virtud. Mientras que una relación más directa entre la belleza y el alma en figuras femeninas la encontramos en Ambrosio (s. IV) quien, interpretando el *Deuteronomio*, se pregunta si la belleza entre las mujeres no es más que el alma, en

cuanto que ésta no desea bienes materiales sino celestiales. También Agustín (ss. IV-V) considera y busca la belleza del mundo no en las cosas que seducen al hombre, sino en los elementos que hacen resplandecer el alma.

Regresando a nuestro texto, *Tres Diálogos de Amor* es un libro de carácter filosófico que fue publicado diez años después de la muerte del autor, es decir en 1535, cuando aún el Inca Garcilaso de la Vega no había nacido. Es curioso que haya querido dedicarse a su traducción en su tiempo de ocio, como él mismo afirma en el prológo, y por insistencia de amigos en su permanecia en Montilla. Pero al leer las referencias que anteriormente hemos escrito entendemos porqué se le hace interesante al Inca este libro, que algunos años más tarde Miguel de Cervantes elenca entre los más sabios en materia de amor en el prólogo de la primera parte del *Don Quijote de la Mancha*: "Si tratáredes de amores, con dos onzas que sepáis de la lengua toscana, toparéis con León Hebreo que os hincha las medidas" (12).

Ya sabemos que, al contrario de los pensadores judíos de su tiempo, León se interesa en el paganismo y en el lugar que ocupa en la búsqueda de la verdad, en el texto Sofía, considera que las fábulas son mentiras de los poetas mientras que para Filón son alegorías necesarias, porque los antiguos consideraban que a la naturaleza y la divinidad les repugnaba revelar los secretos a todos los hombres y también, porque mezclando razonamientos con fantasías, los secretos devenían más accesibles a todos, lo que favorecía la conservación en la memoria de los hombres y a su vez crean más expectativas que sean verdaderas, ya que en el fondo, para Filón, cada alegoría tenía un fondo de verdad significativo.

El Inca Garcilaso de la Vega completa la traducción en 1586, que más tarde aparecerá en el prólogo a la Segunda Parte de los *Comentarios reales*, y la dedica a Felipe II de Austria, el "prudente", eufemismo que indica su extrema dificultad para tomar decisiones. "Pero fue fiel a su ideal de restaurar la unidad cristiana junto con el poder de España, su imperio y su dinastía" (Fuentes,164).

La voluntad del Inca al dedicar al Rey su traducción, fruto de su dura labor, fue seguramente la de hacer un acto de público reconocimiento del poder político español encarnado entonces en Felipe II; en pocas palabras, el escritor peruano buscaba una revancha y para esta se sirve de la mejor arma que conoce, *las letras* y sus recursos literarios, textuales y paratextuales como este. Así pues, dedica su ensayo a ese Rey tan contradictorio como era Felipe II, que no era capaz de separarse, por

ejemplo, del cuadro de Hieronymus Bosch, *Los siete pecados capitales* (1475-1480), obra que posee una intención moralizante, expresión de una fe total y condicionada por el terror del infierno, sin duda, una clara representación de la lucha entre las contrastantes tendencias que posee un hombre y en este caso un Rey que a la vez consultaba una de las tantas videntes que había en ese periodo como Lucrecia de León, nacida en 1567 en Madrid, muy famosa en su época por estar protegida por muchos personajes importantes como Alfonso de Mendoza, el canónigo de Toledo y los opositores a la *armada invencible* de Felipe II.

Claramente el Inca es consciente de que en la época en que transita hay muchos sabios lectores y, busca allanarles el camino explicando el texto y explicándose en el prólogo. En primer lugar, aclara que el texto al cual dedica su tiempo no lo ha elegido por casualidad, sino más bien lo considera un ensayo digno de su época; en segundo lugar, para vestirse de traductor, figura que por entonces tenía un cierto prestigio que el Inca aspiraba a conseguir (como dice Ortega y Gasset, traducir es un hecho de rebeldía contra el contorno social); en tercer y cuarto lugar, por la revancha de la que hablamos: el escritor quería conseguir que su condición de "Inca" y de su casta entera adquiriera su merecido homenaje y reconocimiento. Su lengua madre es el quechua, pero elige el español como lengua de destinación para conseguir sus objetivos. Seguramente esta decisión no es casual, como nos explica más tarde el dilema scheiermacheriano sobre cómo proceder en la traducción, es decir, si es mejor traer el autor al lenguaje del lector o llevar el lector al lenguaje del autor; centra la atención sobre la elección de la lengua de destinación que, por mucho que algunos críticos como Eduardo Sanguinetti crean al traductor un traidor, es una elección difícil y complicada. El Inca, pues, da cuerpo y vida a su defensiva ante un mundo hostil, y elige el español exactamente como dice Ortega y Gasset que hay que hacer ante una traducción, "procuremos salir de nuestra lengua a las ajenas y no al revés, que es lo que se suele hacer"

A propósito de traducir, Ortega y Gasset dice lo siguiente: "...el público de un país no agradece una traducción hecha al estilo de su propia lengua... Lo que agradece es lo inverso: que llevando al extremo de lo inteligible las posibilidades de su lengua, transparezcan en ella los modos de hablar propios al autor traducido" (435).

Después de haber encontrado ya algunos motivos por los que el Inca cumple esta acción, quiero llevar a cabo un breve análisis semiológico, que nos permita recuperar, a través de la trasformaciones de los códigos

culturales el aspecto histórico que posee la obra de Garcilaso y colocarla en un panorama literario más extenso.

La traducción que realiza el Inca Garcilaso de la Vega, como dijimos, le sirve como arma blanca contra el imperio español, olvidadizo y discriminante, que pasaba por alto el valor del trabajo indígena que "hambreado y diezmado por la enfermedad, proporcionaba a España, y a través de España, al resto de Europa, esa vasta riqueza". El Inca sabía bien que "el centro minero de Potosí, en el alto Perú, se convirtió en la más grande ciudad del Nuevo Mundo, Potosí que era una montaña virgen, intocada por los incas, los españoles la convirtieron en eso ya que, pronto descubrieron en ella cuatro grandes vetas corriendo como los polos, de norte a sur, y en cada una de ellas abrieron numerosas minas" (Fuentes, 166). Al mismo tiempo, esta traducción le sirve para sí mismo, para poner en claro las mutuas correspondencias que pueden tener en una España imperial, un judío y un mestizo, condición individual y destino nacional, que hace que el acto de traducir-interpretar sea un sino para conquistar la verdad histórica por medio del recto conocimiento de la lengua: «El Inca acomete la tarea de reconquistar la verdad, de restituirla a través de la recta comunicación y de la justa equivalencia entre lo intrincado del lenguaje y lo complejo de la historia (Escobar, 23).

Así pues, el Inca se coloca dentro del panorama renacentista como protagonista, en un momento de la historia donde se realiza una maravillosa convergencia entre la filosofía, el arte y la poesía, en donde los ideales neoplatónicos envuelven todo y en consecuencia también su obra. Entre la obra León Hebreo y el Inca se recrea la dialéctica del amor, una dialéctica entre obras y dentro de un mismo tiempo y con un lenguaje literario, llegando por ende al concepto de *explosión cultural* que expresa Lotman "secondo cui una cultura é in grado non soltanto di introdurre al suo interno elementi provenienti da sistemi culturali esterni ma, più precisamente, di far proprie e tradurre quelle fonti che ne stimolano e potenziano il risveglio dinamico" (30).

Para representar este acto de amor entre estas dos obras y estos autores quiero finalizar haciendo una similitud entre un cuadro del mayor representante de las ideas neoplatónicas en arte, Alessandro Filippi, mejor conocido como Sandro Botticelli (1445-1510), el mismo que en 1481-2 elabora los frescos *Tentaciones de Cristo* y *Castigos de los rebeldes*, ambos conservados en la Capilla Sixtina de la Ciudad del Vaticano en Italia, llenos de simbología místico-cristiana; y la misma traducción del Inca Garcilaso.

El cuadro en cuestión es el mismo que da el título al artículo, *Palas y el centauro* (1482-1483), y está compuesto por dos figuras, un centauro que lleva una aljaba llena de flechas y un arco y una diosa armada con un escudo que le cuelga del hombro y una alabarda como soldado de guardia, llevando en los brazos, el torso y la cabeza ramas de olivo. El centauro tiene la mano levantada y una mirada de sufrimiento, seguramente por haber sido capturado en un territorio prohibido y antes de haber lanzado una de sus flechas. Como en otros cuadros de Botticelli, la acción no se desarrolla dentro del cuadro sino en la interpretación del observador. La diosa, que muchos piensan que es Minerva, con una mirada piadosa, está sujetando por los cabellos al centauro.

Este cuadro con contenidos mitológicos está reinterpretado a la luz de la filosofía neoplatónica e inspirado en las ideas de Marsilio Ficino, que afirma la supremacía del espíritu sobre la materia, es decir, el hombre común a través del intelecto y del amor puede llegar a Dios; así

el centauro representa la rebeldía, la irracionalidad y el atrevimiento, (el hombre común lleno de fuerzas por las cosas terrenas), mientras que la diosa representa la sabiduría y el bien superior, la razón que doma los instintos.

En mi opinión, este centauro que vemos en el cuadro de Botticelli, es un Quirón, un centauro bueno y sabio, experto en las artes y ciencias, que aún así no deja de transgredir las normas. En este mismo podríamos ver al Inca Garcilaso de la Vega, que cumple su trasgresión con la literatura como arma. Mientras que en la diosa que lo detiene por los cabellos, elemento iconográfico que funciona como signo representativo del inestable equilibrio entre bien y mal, como dice Pico della Mirandola, podríamos ver a León Hebreo, una Venus con la cara dulce y severa al mismo tiempo, con su armadura que representa la virtud cristiana, la fuerza junto a la caridad que pone en armonía estos opuestos.

Esta unión entre la idea del bien y la idea de lo bello (León Hebreo y el Inca Garcilaso de la Vega), podríamos decir que es la misma de Armonía y Amor de Platón, que ya en el *Fedro* eran entendidos como situación de total transporte, de atracción del alma por lo divino; estos dos conceptos son la relación entre el platonismo y el Renacimiento.

Esta metamorfosis de la belleza en un bien superior más bien universal (obra y traducción), es el mismo del tema de la unión entre hombre y naturaleza, cosmos y materia. En el cuadro de Botticelli los elementos míticos se unen a las fábulas y la diosa y el centauro funcionan como metáfora de la unidad del alma y de su relación con Dios.

Nicolás de Cusa, filósofo y matemático alemán, obispo de Bressanone en el 1450, sostenía que el alma era una suprema intuición intelectual, una síntesis originada por imágenes y pensamientos y de similitud del hombre con Dios. Pico della Mirandola subrayó esta tensión del alma humana hacia la perfección, hacia ese equilibrio de matriz divina, sosteniendo que la diferencia entre Dios y el hombre es "che Dio contiene in sé tutte le cose perché ne é l'origine, mentre l'uomo contiene in sé tutte le cose perché ne é il centro" (25). Seguramente el Inca al cumplir esta traducción alcanza esa perfección que tanto anhelaba; una perfección intelectual pero sin duda también espiritual.

---

[1] "Venere ama Marte, perché quella bellezza la quale si chiama Venere....non sta senza quella contrarietá"(24)

BIBLIOGRAFÍA

GARCILASO DE LA VEGA (1976), *Comentarios reales de los Incas*. Caracas, Ayacucho.

CERVANTES, Miguel de, (2005), *Don Quijote de la Mancha*. Madrid, Real Academia Española y Asociación de Academias de la Lengua Española.

FUENTES, Carlos (1992), *El espejo enterrado*. México, Fondo de Cultura Económica.

ESCOBAR, Alberto (1960), «Lenguaje e historia en los *Comentarios Reales*».

SPHINX. *Anuario del Instituto de Filología* (II época) 13.

ZERI, Federico (1998), *Botticelli*, Milano, Rizzoli.

LOTMAN, J.M.(1975), *Semiotica e cultura*. Milano, Ricciardi.

(—) (1993), *La cultura e l'esplosione*. Milano, Feltrinelli.

PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni (1995), *De hominis dignitate.la dignità dell'uomo*. Milano, Multimage.

APPIANO, Ave (1996), *Capire l'arte*. Milano, Newton.

Cuadernos de Humanidades 17 (59-70)

EL INCA GARCILASO DE LA VEGA EN EL *DICCIONARIO DE AUTORIDADES*

NELLY TRELLES C.
Universidad de Piura

1. Introducción

El objetivo de este artículo es ver cómo los *Comentarios Reales*, "texto de cultura de primer orden" (González Vigil, XXI) y *La Florida del Inca* del Inca Garcilaso de la Vega fueron una fuente de citas en el primer *Diccionario de la Lengua Castellana* -antecesor del *Diccionario de la Real Academia Española*- editado en seis tomos a partir de 1726.

Reconocidos garcilasistas han destacado la importancia del Inca como uno de los máximos exponentes del Renacimiento, un gran humanista, "un prosista de primer orden", "el primer peruano y fundador de la literatura peruana propiamente dicha" entre otros calificativos.[1] Entonces parece natural considerar que el Inca Garcilaso de la Vega fuera una de las 271 autoridades del primer *Diccionario de la Lengua Castellana* junto con los grandes literatos del Siglo de Oro español, tales como Quevedo, Cervantes, Lope de Vega, Fray Luis de León; con el autor de la primera Gramática castellana, Antonio de Nebrija; con el autor del *Tesoro* lexicográfico Covarrubias y con reconocidos cronistas de Indias, entre otros.

Pero conviene hacer una reflexión sobre lo que González Vigil (2007) afirma sobre la figura del Inca; de que se tiene, no una visión total; sino fragmentada de él:

> dentro de la bibliografía garcilasista que es abundante (...) predominan las visiones parciales, limitadas a un aspecto o a una faceta del Inca, mermando –y a veces, distorsionando- su grandeza de autor complejo,

[1] Así lo afirman garcilasistas tales como Aurelio Miró Quesada (1971:225-227), José Durand (1988: 73-80), Menéndez Pelayo (en J. Durand, 1988: 9-21), Alberto Escobar (298-321), Ángel Rosenblat (173), González Vigil (XXI) y Edgard Montiel.

poseedor de una visión totalizadora (del ser humano, 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.

Alguien ha llamado a Garcilaso "maestro del lenguaje", "prosista de primer orden" cualidades del Inca Garcilaso que fueron reconocidas no solo en España sino en los principales países europeos de la época. En realidad, las obras del Inca Garcilaso no sólo tuvieron trascendencia en España, (Rosenblat, 1969:173) sino en buena parte de los principales países de Europa.[2]

2. Arcaísmos e indianismos

Al revisar las páginas de la edición facsímil del *Diccionario de Autoridades* pude constatar que en el primer tomo – letras A y B – el Inca Garcilaso está incluido en la lista de autores con la obra *Comentarios Reales de los Incas* pero no figura ninguna cita de este autor.[3]

De acuerdo con el análisis realizado, las citas del Inca no sólo se utilizan para autorizar términos castellanos antiguos sino palabras de uso normal del castellano de la época. Es cierto que entre las críticas hechas al *Diccionario de Autoridades* está la de haber incluido arcaísmos o palabras en desuso, pero las citas son de diferentes autores, no sólo del Inca. Después de haber recopilado las citas del Inca Garcilaso de la letra C a la Z, he encontrado sólo tres arcaísmos que aparecen con cita de Garcilaso. Entre ellos uno así mencionado en el *Diccionario de Autoridades* es la entrada que corresponde a *dende*; como se puede observar, en la cuarta línea se dice "pero ya tiene poco uso" (64):

[2] Por su parte, Montiel destaca la influencia de las ideas del Inca Garcilaso en la Revolución francesa y en otros acontecimientos culturales y políticos de la época.

[3] En el artículo sobre *Don Diego de Villegas y Quevedo Saavedra y su contribución al diccionario de autoridades,* el filólogo C. Arrizabalaga supone que las entradas del *Diccionario de Autoridades* donde se cita a Garcilaso fueron aportadas por este clérigo Villegas, miembro fugaz de la comisión encargada de la confección del diccionario"quien probablemente ya había leído al Inca". Además, afirma Arrizabalaga que "los *Comentarios* van a constituir una autoridad para muchos españoles de la época y para los que elaboraron el primer *Diccionario* de la Real Academia Española. Citas de los *Comentarios* del Inca aparecen en *Autoridades* desde el primer tomo (1726), no solamente para autorizar indoamericanismos, sino también términos castellanos antiguos, como 'mamujar'.

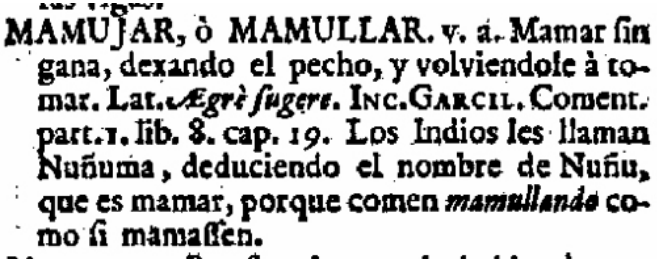
DENDE. adv. de tiempo y lugár. Equivale à lo mismo que Desde. Es compuesto de la prepoſicion De, y el adverbio Ende, ſuprimida una *s* pero ya tiene poco uſo. MEND. Guerr. de Gran. lib.1. num. 3. Truxeron la Chancilleria, *dende* algunos años vino la Inquiſición. INC. GARCIL. Coment. part.2. lib.3. cap. 18. *Dende* ſu niñéz fué bien doctrinado, y él tenía buena habilidad y buen juicio.

Asimismo en el segundo tomo, en la entrada *cercillo*, se aclara en la definición (7ª línea): "ya se dice comúnmente *zarcillo*". En la última edición del DRAE aparece *zarcillo* como en desuso.[4]

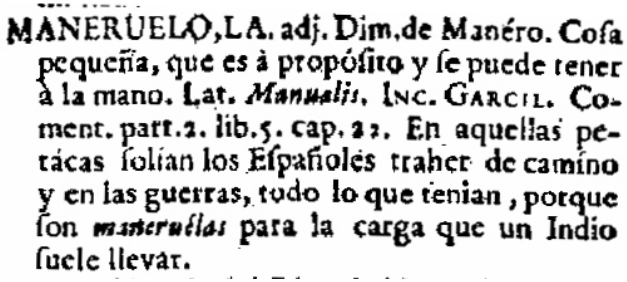
CERCILLO. ſ. m. Arillo de plata, oro, ù otro metál, que en todas edádes ha ſido, y es coſtumbre traher por adorno las mugéres en las oréjas, horadadas por la parte inferior, y metidos en ellas. A Covarr. le paréce diminutivo de Cerco, como queriendo decir Cerquillo. Yá ſe dice mas comunmente Zarcillo. Lat. *Inauris, is. Anellus, i.* INCA GARCIL. Coment. R. lib.1. cap.5. Cá tenían camiſétas y mantas de algodón blancas y de colóres, plumas, *cercillos*, bronchas, y joyas de oro y plata. GOMAR. Hiſt. de Ind. fol.17. Tenían hechos tan grandes agujéros en las oréjas, que podía mui bien caber por ellos qualquiera dedo de la mano, y de alli pendían *cercillos* de oro.

[4] En el DRAE aparece "*cercillo* (del lat. *circellus*, circulito). m. Sal. Corte que, como señal, se hace al ganado en una oreja, de modo que le quede colgando una parte de ella a modo de zarcillo. ‖ 2. desus. *zarcillo* (‖ pendiente). ‖ ~ *de vid.* m. *Agr. tijereta* (‖ zarcillo de la vid)".
"*zarcillo*[1]. (Del lat. *circellus*, circulito). m. Pendiente, arete. ‖ 2. Marca que se practica al ganado lanar en las orejas, de modo que queda colgando una parte de ellas. ‖ 3. Bot. Cada uno de los órganos largos, delgados y volubles que tienen ciertas plantas y que sirven a estas para asirse a tallos u otros objetos próximos. Pueden ser de naturaleza caulinar, como en la vid, o foliácea, como en la calabacera y en el guisante. ‖ 4. *Ar.* Arco de cuba".

La misma palabra *mamujar* era una palabra de uso normal en el momento de la edición del tomo correspondiente a la letra M, pues en el artículo del *Diccionario de Autoridades* no dice nada al respecto.


MAMUJAR, ò MAMULLAR. v. a. Mamar ſin gana, dexando el pecho, y volviendoſe à tomar. Lat. *Ægrè ſugere.* Inc. Garcil. Coment. part. 1. lib. 8. cap. 19. Los Indios les llaman Nuñuma, deduciendo el nombre de Nuñu, que es mamar, porque comen *mamullando* como ſi mamaſſen.

Otra entrada, *maneruelo*, que aparece hasta la edición de 1791 hace suponer que desapareció o ya había caído en desuso desde antes. Pero no consta así en el *Diccionario de Autoridades*:


MANERUELO, LA. adj. Dim. de Manéro. Coſa pequeña, que es à propóſito y ſe puede tener à la mano. Lat. *Manualis.* Inc. Garcil. Coment. part. 2. lib. 5. cap. 22. En aquellas petácas ſolían los Eſpañoles traher de camino y en las guerras, todo lo que tenian, porque ſon *maneruelas* para la carga que un Indio ſuele llevar.

Aunque José Durand se refiere a cierta tendencia arcaizante en el habla del Inca, especifica que se da especialmente en *Las Traducciones de León el Hebreo*, y justifica este modo de hablar del Inca por haber vivido en Cuzco y en Montilla, ambos lugares rurales y por lo tanto con "tendencia arcaizante". Así, considera normal "que el Inca emplee arcaísmos con alguna frecuencia" de la misma forma que los empleaba Cervantes. Pero, además, el Inca Garcilaso -dice Durand- con la misma soltura que empleaba arcaísmos también "recurre a latinismos y neologismos" (1988:80). De todos modos, los ejemplos de arcaísmos utilizados por Garcilaso que presenta Durand[5] no son los mismos que se utilizan como citas en el *Diccionario de Autoridades*.

[5] Los arcaísmos mencionados por Durand (1988: 80) son los siguientes: *ca, asaz, aína, acaecedero, mesmo, bocayuso, do, non, son, cabe, dende, catar*, etc.

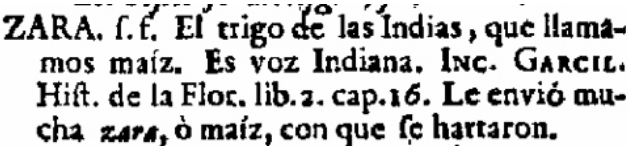
El resto de artículos en los que se cita a Garcilaso, por el contrario, correspondería al habla de la norma culta del castellano de ese entonces.[6] De lo contrario no se le calificaría como "un prosista de primer orden" propio del manejo del idioma castellano con un estilo personal y elegante en el decir de Mario Vargas Llosa (11):

> La elegancia de este estilo está en su claridad y en su respiración simétrica y pausada, en sus frases de vasto aliento que, sin jamás perder la ilación ni atropellarse, despliegan, una tras otra, en perfecta coherencia y armonía, ideas e imágenes que alcanzan, algunas veces, la hipnótica fuerza de las narraciones épicas y, otras, los acentos líricos de endechas y elegías.

Además el primer tomo del *Diccionario de Autoridades* explica por qué se han elegido los autores, "pues solo se ha puesto cuidado de citar los que usaban con la mayor propiedad la voz de que se habla" (VI). De lo que se deduce que el Inca no fue elegido como modelo de uso de arcaísmos, ni siquiera de americanismos, sino como un hablante que "usa con propiedad el idioma".

También se le cita para autorizar algunos indigenismos como *maíz* (1732: 459), *guacamayo* (1732: 85) y *maguey*, voces antillanas (1734: 458), y *petaca* del nahua y la voz indiana *zara* con cita de *La Florida del Inca*; esta última aparece hasta la edición de 1987 con la escueta información: "*Zara*. f. maíz".

Lo más probable es que esta palabra de origen quechua ya en la época del Inca se usara poco. Quizá la incluyen porque la usa el Inca, pero en la cita el mismo Inca Garcilaso se refiere a "zara o maíz" porque ya el vocablo estaba siendo sustituido por "maíz".[7]


ZARA. f. f. El trigo de las Indias, que llamamos maíz. Es voz Indiana. Inc. Garcil. Hiſt. de la Flor. lib. 2. cap. 16. Le envió mucha *zara*, ò maíz, con que ſe hartaron.

Lo cierto es que desde la edición del primer tomo del *Diccionario de la Lengua* castellana, el Inca Garcilaso ya era reconocido como un gran escritor, como afirma Aurelio Miró Quesada (1971: 21):

---

[6] Hemos encontrado una entrada de origen griego, que aparece como tal en el *Diccionario de Autoridades: phantasma* cuya primera cita es la del Inca ("Coment. Part.I. lib. 5. cap. 22"). Y también una interjección: *miz*.

[7] María Moliner da la misma información del *Diccionario de Autoridades*, aunque se detiene más en el origen taíno de maíz > mahís (1991: 1575 y 309). Es Corominas y Pascual quienes ofrecen una información sobre la etimología del término "del quich. Sára id." Y da como primera documentación: 1602, "Garcilaso Inca" (1991:82).

> cada vez eran más firmes el prestigio del Inca Garcilaso y el reconocimiento de su labor intelectual. Así iba a revelarlo, por ejemplo, el ilustre Bernardo de Aldrete, que ya había utilizado los Comentarios Reales, antes de que fueran impresos, en su obra Del origen y principio de la Lengua castellana o romance que oi se usa en España. (...) Pero la prueba mayor está en la referencia al Inca Garcilaso en el libro de Aldrete: Varias antigüedades de España, África y otras provincias, que apareció en Amberes en 1614

3. Citas del Inca Garcilaso de la Vega en el *Diccionario de Autoridades*

Recordemos que el primer tomo del diccionario se editó en 1726. Recién en el tomo II editado en 1729 aparecen 7 citas del Inca Garcilaso: cuatro de los *Comentarios Reales*: *caballería, camiseta, cercillo y chapería*, y tres de *La Florida del Inca: canoa, calabaza y carabelón*.

En el tomo III que comprende de la letra D a la Ñ, editado en 1732 se ha incrementado el número de citas a 117.La gran mayoría pertenecen a los *Comentarios Reales*.

Hay unas 42 palabras en la D (28 corresponden a los *Comentarios reales* y 13 a *La Florida del Inca*).

2 en la letra E (de los *Comentarios*).

2 en la F (de *La Florida del Inca*).

13 en la letra G (9 son de los *Comentarios Reales*).

30 corresponden a la letra H (24 a los *Comentarios Reales*).

2 a la letra I de los *Comentarios Reales*.

9 a la letra L.

1 a la letra Ll.

15 a la M de las cuales 14 son de los *Comentarios Reales*.

3 citas están en la letra N.

No aparece ninguna cita en la letra Ñ.

En la edición de 1737, de la letra O a la R, aparecen 50 citas:

11 citas en la letra O (10 de los *Comentarios Reales*)

25 en la letra P (18 de los *Comentarios Reales*)

5 en la Q (4 de los *Comentarios Reales*).

En la letra R he encontrado 9 citas, todas de los *Comentarios Reales*.

El último tomo, número VI, corresponde a las letras S, T, U, V, X, Y y Z. Hay 2 citas en la letra S . 44 en la T (5 de los *Comentarios Reales*). En las letras Y y X, no hay ninguna, pero sí 4 en la letra Z: *zalear, zamarrear, zara* (de *La Florida del Inca*) y *zancudo* de los *Comentarios Reales*.

También se le cita en cuatro frases hechas: *descansar en las tierras*

(123), *a la hila* (158), *orden militar* (49), *ser de provecho* (414) y una sub-entrada de *sequero*: *De sequéro* (1939:92) como "modo adverbial".

Esta ardua recopilación de toda clase de palabras, frases y refranes del *Diccionario de Autoridades* es uno de sus grandes logros, como muy bien afirma Álvarez Miranda: el mérito lexicográfico del DA se debe a la concepción de la lengua como un ser vivo y ello "no condujo a los académicos redactores a cerrados exclusivismos puristas, ni a proscripción literaria de ninguna clase". Por eso "ni es mero panteón del vocabulario empleado por los clásicos de los siglos XVI y XVII, ni tampoco un código lexicográfico del uso cortesano, sino que abrió generosamente sus puertas a la variación diatópica, a la diacrónica y a la diastrática", aunque impone un filtro: el que no se tomen en cuenta las voces "inmorales".

También lo declaran los académicos en el prólogo de la primera edición, explicando que no sólo se han tomado las voces primitivas sino también "las derivadas y compuestas, y las pocas que hai sinónimas, con los epítetos mas usados, sus phases y los refrenes que convienen con las propias voces, y son morales".

Son más de 200 las citas del Inca en el *Diccionario de Autoridades*; la mayoría de ellas extraídas de los *Comentarios Reales*. El Inca aparece citado por primera vez con un término castizo, *caballería*, y termina con un término que aunque ya no aparece en el actual diccionario servía para designar en quechua un producto alimenticio propio de América: *zara*, nombre que después sería reemplazado por el taíno *maíz*.

En orden alfabético, la primera cita del Inca Garcilaso es *caballería*. Con esta entrada se une una vez más a dos genios de la prosa castellana, Miguel de Cervantes y el Inca Garcilaso de la Vega.[8] Primero se cita a Cervantes con un fragmento del *Quijote* y después viene la cita del Inca Garcilaso. Aunque la colocación de las citas y de los autoridades no fueron "ordenadas siguiendo un criterio jerárquico, ni cronológico, ni alfabético". Así lo afirman los fundadores del diccionario: «Solo ha puesto el cuidado [la Academia] de citar los [autores] que usaron con la mayor propiedad la voz de que se habla» (VI). [9]

---

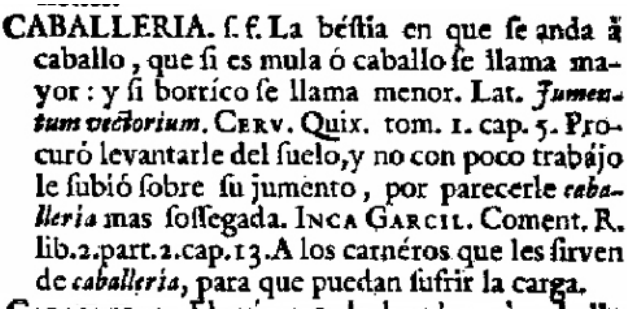
[8] Después de la entrada principal aparecen 8 sub-entradas: las dos últimas son frases hechas, una de las cuales todavía aparece en el DRAE (se ha dejado de lado "caballería celestial"). Las otras seis definiciones de las sub-entradas corresponden a acepciones del término en el DRAE actual (ver Real Academia Española II: 4-5).

[9] Álvarez de Miranda afirma que "Para conocer a fondo las «autoridades» del *Diccionario de Autoridades* tenemos que recorrer tres escalones o círculos concéntricos de amplitud creciente: En primer lugar, la «Lista de los autores elegidos por la Real Academia Española para el uso

Para extraer las citas del Inca Garcilaso he leído el diccionario completo. Ha sido un proceso laborioso, tal vez innecesario, pero era el método más a mi alcance de tener todas las entradas en las que se tomaran especialmente fragmentos de los *Comentarios Reales de los Incas* en su primera y segunda parte.

En este intento he revisado uno a uno los términos y la primera sorpresa surgió porque los datos de la primera cita del Inca -*caballería*- no corresponde al libro 2. Part. 2 cap. XIII de la obra de Garcilaso *Historia General del Perú*. Y es que el *Diccionario de Autoridades* está lleno de "fantasmas", como señala Álvarez de Miranda y se aclara en el acápite 19 del prólogo (VII): "Algunos autores se han citado por los folios, o páginas de sus obras, para mas conveniencia de quien quisiera cotejar la autoridad que se refiere".

Es interesante esta primera cita del Inca en la entrada *Caballería*, en la que se refiere a *carneros* (es decir, a los euquénidos conocidos hoy con la palabra quechua *llama*) que sirven a los pueblos andinos de caballería como animales de carga (observemos la cita del Inca en las tres últimas líneas del artículo).



CABALLERIA. f. f. La béſtia en que ſe anda á caballo, que ſi es mula ó caballo ſe llama mayor: y ſi borrico ſe llama menor. Lat. *Jumentum vectorium.* CERV. Quix. tom. 1. cap. 5. Procuró levantarle del ſuelo, y no con poco trabájo le ſubió ſobre ſu jumento, por parecerle *caballeria* mas ſoſſegada. INCA GARCIL. Coment. R. lib. 2. part. 2. cap. 13. A los carnéros que les ſirven de *caballeria*, para que puedan ſufrir la carga.

"Caballería", según Corominas, aparece registrado a partir de 1092.[10] Según Vicente García de Diego (1970, 265) el término "*caballería*

---

de las voces y modos de hablar». (...) En segundo lugar, tenemos las tablas de abreviaturas de las obras citadas en cada tomo. Hay muchos autores y obras que están en estas listas de abreviaturas (porque se los cita) pese a que no están en aquella «Lista» programática. El tercer escalón es el más difícil de conocer, pues hay que leerse el diccionario de corrido. Al hacerlo, comprobamos que *no todas las obras que efectivamente se citan constan en la tabla de abreviaturas*, bien porque en el artículo se ofrecen sus datos *in extenso*, bien porque se trate de citas ocasionales".

[10] En la última edición del DRAE aparece: "*caballería*. (De *caballero*). f. Animal solípedo, que, como el caballo, sirve para cabalgar en él. ‖ 2. Una de las armas constitutivas de los ejércitos

del nombre de cargo ha pasado al colectivo y de éste al individual, por extensión: caballo, bestia de carga" (García de Diego, 265), que es como aparece en la entrada principal del *Diccionario de Autoridades*. Pero en latín *caballus* es igual a *jumento*.

No ocurre lo mismo con la entrada que tiene exactamente los mismos sufijos: *chapería*[11] >chap-e(r)ía. Pero a diferencia de la primera, la palabra *chapero* tiene otra acepción,[12] y más bien *chapería* vendría del verbo *chapear*, (trabajar con chapas). También la cita tomada de los *Comentarios Reales* esta vez sí corresponde al libro, parte y capítulo correctos (341):

> Las últimas (tierras) que labraban eran las del Rey: beneficiábanlas en común; iban a ellas y a las del Sol todos los indios, generalmente con grandísimo contento y regocijo, vestidos de las vestiduras y galas que para sus mayores fiestas tenían guardadas, llenas de chapería de oro y plata y con grandes plumajes en la cabeza.[13]

---

que se hacía en cuerpos montados a caballo y posteriormente en vehículos acorazados. ‖ *3.* Cada una de las porciones del mismo cuerpo. ‖ *4.* Cada una de las órdenes militares españolas; p. ej., la de Santiago, la de Calatrava, etc. ‖ *5.* Preeminencia y exenciones de que goza el caballero. ‖ *6.* Empresa o acción propia de un caballero. ‖ *7.* Arte y destreza de manejar el caballo, jugar las armas y hacer otros ejercicios de caballero. ‖ *8.* Instituto propio de los caballeros que hacían profesión de las armas. ‖ *9.* Cuerpo de nobleza de una provincia o lugar. ‖ *10.* Conjunto, concurso o multitud de caballeros. ‖ *11.* Servicio militar que se hacía en un cuerpo de *caballería*. ‖ *12.* Medida agraria equivalente a 60 fanegas o a 3863 áreas aproximadamente. ‖ *13.* Medida agraria usada en la isla de Cuba, equivalente a 1343 áreas. ‖ *14.* Medida agraria usada en la isla de Puerto Rico, equivalente a 7858 áreas. ‖ *15.* Porción que del despojos tocaba a cada caballero en la guerra. ‖ *16.* Porción de tierra que se repartía a los caballeros que habían contribuido a la conquista o a la colonización de un territorio. ‖ *17.* Suerte de tierra que, por la Corona, los señores o las comunidades, se daba en usufructo a quien se comprometía a sostener en guerra o en paz un hombre de armas con su caballo. ‖ *18.* ant. *caballerosidad*. ‖ *19.* ant. Expedición militar. ‖ ~ *andante*. f. Profesión, regla u orden de los caballeros aventureros. ‖ ~ *ligera*. f. Cuerpo militar de caballería de acción rápida. ‖ ~ *mayor*. f. Mula o caballo. ‖ ~ *menor*. f. asno (‖ animal solípedo). ‖ *andarse* en ~s. fr. coloq. Hacer galanterías o cumplimientos innecesarios. □ V. *general de la ~, libro de ~s, maestro de ~, novela de ~s, orden de ~*".

Respecto al significado del sufijo –ía el DRAE nos dice: "-ería[2]. suf. En sustantivos no heredados del latín, significa pluralidad o colectividad. Morería, palabrería, chiquillería. ‖ 2. Indica condición moral, casi siempre de signo peyorativo. Holgazanería, pedantería, ramplonería. ‖ 3. Señala oficio o local donde se ejerce. Conserjería, fumistería, sastrería. ‖ 4. Significa acción o dicho. Niñería, pillería, tontería, cacería".

"-ía. suf. (...) ‖ 3. Los derivados de sustantivos expresan, en general, dignidad, jurisdicción, oficio o lugar donde se ejerce. Alcaldía, cancillería. Entre estos, algunos derivan de nombres apelativos de persona en -ero o en -dor, -(s)or, -(t)or. Librería, oidoría, provisoría, auditoria. (...)"

11 *Chapería.* F. Adorno de muchas chapas. DRAE 22a.

12 En el DRAE aparece "*Chapero* m. jerg. Homosexual masculino que ejerce la prostitución".

13 En su prólogo a esta edición del 2007 de los *Comentarios Reales de los Incas* González Vigil explica que se ha actualizado la ortografía (XXI).

CHAPERIA. ſ. f. La obra, fábrica, adorno, ò guarnicion de chapas. Lat. *Bracteārium opus. Bracteāria officina, æ, &c.* RECOP. lib. 7. tit. 12. l. 2. num. 9. Eſto no ſe entienda en las que ſe hicieren, para el ſervicio del culto Divino, como Cruces, Cálices, Incenſários, Relicários, Navétas y Atriles.....y guarnicion de Miſſáles, bronchas y *chapería* de los ornamentos. INC. GARCIL. Coment. R. lib. 5. cap. 2. Veſtidos de las veſtidúras y galas, que para ſus mayores fieſtas tenían guardadas, llenas de *chapería* de oro y plata. ALCAZ. Vid. de S. Julian, lib. 2. cap. 1. Su altúra es de caſi tres quartas, y cubierta toda de *chapería* de plata.

Camiseta es la segunda entrada con cita de Garcilaso. La definición general se ha reducido a una sola en el DRAE[14] actual. En el *Diccionario de Autoridades* aparece después de la información gramatical *dim. de camisa*. Y después la segunda acepción: *camisa corta y con mangas anchas*. Ésta es la que aparece en el DRAE actual. En este caso la primera cita corresponde al Inca Garcilaso y la siguiente a un cronista chileno, el padre Alonso de Ovalle, autor de *Historia de Chile*.

CAMISETA. ſ. f. dim. de Camiſa. La camiſa corta, y con mangas anchas. Lat. *Parvum indusium. Subucula.* INCA, Coment. R. lib. 1. cap. 5. Tenían *camiſétas*, y mangas de algodón, blancas y de colóres. Ov. Hiſt. de Chile. fol. 91. El cuerpo le cubren con la que llamámos *camiſéta*, y ellos Macun, que vá tambien immediata.

La tercera palabra del tomo II con una cita de los *Comentarios Reales* es *cercillo*, que vimos al inicio de la exposición cuando nos hemos referido al uso de arcaísmos en el *Diccionario de Autoridades* y uno de los dos presentados como tales y con cita de Garcilaso Inca.

[14] En el DRAE aparece: *camiseta.* f. camisa corta y con mangas anchas. ‖ 2. Prenda interior o deportiva que cubre el tronco, generalmente sin cuello. (...)

Tanto *cercillos* y *camiseta* fueron extraídos del mismo fragmento del lib.1 cap.V:

> Maravilláronse los españoles de ver edificio de piedra, que hasta entonces no se había visto, y que la gente vistiese tan rica y lucidamente, ca tenían *camisetas* y mantas de algodón blancas y de colores, plumajes, *zarcillos*, brochas y joyas de oro y plata y las mujeres cubiertas pecho y cabeza (Garcilaso de la Vega, 25)

Este artículo sobre el Inca es el inicio de una indagación más profunda de la presencia del Inca Garcilaso como una autoridad más del *Diccionario de Autoridades* que se inicia con un termino muy castizo, muy español – "caballería" – y finaliza con otro de origen quechua o aimara "zara" que designa un producto autóctono de América, pero que gracias al Inca Garcilaso quedará para siempre en el *Diccionario de Autoridades*, lo que manifiesta también la propia condición de mestizo, indio y español, de nuestro genial prosista peruano, el Inca Garcilaso de la Vega.

BIBLIOGRAFÍA

ÁLVÁREZ DE MIRANDA, Pedro. "La proeza de un diccionario con textos. Algo más sobre el Diccionario de autoridades". *http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/12929418827836051109435/p0000001.htm#I_0_*.

ARRIZABALAGA LIZÁRRAGA, Carlos (2007), "Don Diego de Villegas y Quevedo Saavedra y su contribución al Diccionario de Autoridades". *Actas del Congreso Internacional de lexicología y lexicografía "Miguel Ángel Ugarte Chamorro"*. APL/USMP/PUCP. 57-78.

COROMINAS, J. y J.A. PASCUAL, *Diccionario Crítico Etimológico castellano e hispánico* (Vol. A-CA). Madrid, Gredos.

DURAND, José (1955), "Garcilaso y su formación literaria e histórica". En *Nuevos estudios sobre el Inca Garcilaso de la Vega*. Lima, Centro de Estudios Histórico-Militares del Perú.

— (1988), *El Inca Garcilaso, clásico de América*. Lima, Biblioteca Nacional del Perú.

ESCOBAR, Alberto (1989), "Lenguaje e historia en los *Comentarios Reales*". En *Los garcilasistas*, ed. César Toro Montalvo. Lima, UIGV/Concytec.

FREXIAS ALÁS, Margarita (2003), *Las autoridades en el primer diccionario*

de la Real Academia (Tesis doctoral). Barcelona, Universidad Autónoma.

GARCÍA DE DIEGO, Vicente (1970), *Gramática histórica del español*. Madrid: Gredos.

GARCILASO DE LA VEGA, Inca (2007), *Comentarios Reales*. UIGV. Lima.

GONZÁLEZ VIGIL, Ricardo (2007), "Prólogo" En Inca Garcilaso de la Vega. *Comentarios Reales de los Incas*. Lima: Universidad Inca Garcilaso de la Vega.

MENENDEZ PELAYO, Marcelino (1955), "Sobre Garcilaso". *Nuevos estudios sobre el Inca Garcilaso de la Vega*. Lima, Centro de Estudios Histórico-Militares del Perú. 35-38.

MIRÓ QUESADA, Aurelio (1971), *El Inca Garcilaso y otros estudios garcilasistas*. Madrid, Cultura Hispánica.

— (1974) "Las ideas lingüísticas del Inca Garcilaso". *Boletín de la Academia peruana* 9. 21-64.

MOLINER, María (1967), *Diccionario del uso del español*. Madrid, Gredos.

MONTIEL, Edgard, *América en la utopías políticas de la Modernidad*. www.andes.missouri.edu/andes/especiales/EM _America

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA (1964), *Diccionario de Autoridades*. (edición facsímil en tres tomos). Madrid, Gredos.

ROSENBLAT, Ángel (1969), *La primera visión de América y otros estudios*. Caracas, Ministerio de Educación.

VARGAS LLOSA, Mario, *El Inca Garcilaso y la lengua general* http://www.cervantes.de/nueva/de/biblioteca/pdf

EL BARÓN VON HUMBOLDT Y EL INCA GARCILASO, BAJO EL SIGNO DE MERCURIO[1]

Belén Castro Morales
Universidad de La Laguna Tenerife, Islas Canarias

> *… no hay más que un mundo, y aunque llamamos Mundo Viejo y Mundo Nuevo, es por haberse descubierto aquél nuevamente para nosotros, y no porque sean dos, sino todo uno.*
>
> Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios Reales*

1. Introducción

Entre junio y diciembre de 1802 el naturalista prusiano Alexander von Humboldt (1769-1859), experto mineralogista, recorrió, en compañía del cirujano y botánico francés Aimé Bonpland y del joven científico quiteño Carlos de Montúfar y Larrea, gran parte del Tawantinsuyu. A lo largo del "camino del Inca", en la "elevada región de las nubes" y en Lima realizó muy diversas investigaciones que él mismo estimó revolucionarias para el desarrollo de su modelo científico y de su teoría holística del Cosmos, así como para rectificar el conocimiento que la Europa de las Luces tenía sobre el "Nuevo Mundo" y sus habitantes. Humboldt se sintió especialmente satisfecho por haber podido observar, pese al mal tiempo, el paso de Mercurio ante el disco solar, lo que le permitió determinar con exactitud la latitud de Lima (Humboldt, 2003: 417).

Entre las numerosas fuentes peruanas antiguas y modernas en las que el viajero se documentó, la obra del Inca Garcilaso le proporcionó imprescindibles conocimientos sobre el imperio incaico, su lengua, su historia y sus mitos; y también sobre su organización política, aunque, en

[1] El texto que aquí se presenta reproduce parte de un trabajo más amplio, titulado «El Inca Garcilaso en los diarios de viaje de Alexander von Humboldt por el Tawantinsuyu», escrito en 2005 y publicado en: Carmen de Mora y Antonio Garrido Aranda (eds.): *Nuevas lecturas de La Florida del Inca*, Madrid, Iberoamericana-Vervuert, 2008, pp. 223-270. ISBN: 978-84-8489-357-8. La selección corresponde casi textualmente a las páginas 233-241 y 258-267.

este caso, los utilizó para desmitificar la teocracia que presidía el "gobierno en masa" de los incas, frenando su civilización. Esa información también le permitió interpretar en perspectiva los conflictos que sacudían la región en las postrimerías del régimen virreinal. De este modo, su trayecto por la geografía andina puede ser leído también como un viaje cognoscitivo y transformador que, al incluir su lectura de los *Comentarios Reales*, incorporaba al saber europeo la ignorada autoridad de la que el mexicano Alfonso Reyes denominó la "inteligencia americana" en su célebre ensayo de 1936.

Los textos de Humboldt sobre el Tawantinsuyu constituyen un corpus particularmente fragmentario y disperso, pues la *Rélation historique du Voyage aux régions équinoxiales du Nouveau Continent...* (París 1816-1825) se interrumpe cuando los viajeros embarcaban en el río Magdalena hacia las regiones andinas, en abril de 1801. Sabemos, sin embargo, que existió un efímero tomo IV de la *Relación histórica* del viaje americano que su autor retiró de la imprenta cuando ya estaba a punto de salir a la luz.[2] Pero tampoco redactó un "Ensayo político sobre el Virreinato del Perú" como los que dedicó a la Nueva España o a Cuba (Zeuske). Para explicar esa omisión se han aducido diversas causas, que van desde las motivaciones íntimas de su autor hasta las dificultades compositivas que presentaba la escritura del relato, aunque, a la vista de los contenidos históricos, políticos y sociales que el viajero registró en sus anotaciones peruanas, no será difícil suponer que, en aras de la diplomacia hacia la Corona española, que le había concedido su pasaporte a las Indias, decidiera sacrificarlas a una casi total autocensura.

Por estas razones la información sobre el Perú se encuentra en textos de naturaleza muy heterogénea: en sus diarios de viaje y sus "cartas americanas" (escritos *in situ*), en *Sitios de las cordilleras y monumentos de los pueblos indígenas* (publicado en francés entre 1810 y 1813) y en el capítulo "La meseta de Cajamarca" (1849), incorporado por Humboldt a la tercera edición alemana de *Cuadros de la Naturaleza* cuando cumplía 80 años. También encontramos dispersas informaciones peruanas en otros capítulos del *Ensayo político sobre la Nueva España* (1808-1811) y en su gran obra-síntesis, *Cosmos* (1845-1862).[3]

---

[2] En una carta Humboldt contó a Willdenow que esa parte de la *Relación* que contenía el relato correspondiente al trayecto entre Colombia y los Estados Unidos estaba preparada en un volumen en 1810, aunque a última hora ordenó interrumpir su impresión y la destruyó, debiendo indemnizar al editor con 9.500 francos (Minguet, 105).

[3] Dos ediciones recientes, en español, ofrecen el análisis y la reconstrucción textual del trayecto andino de Humboldt: la de Estuardo Núñez y Georg Petersen (Humboldt, 2002) y la de David Yudilevich (Humboldt, 2004).

La base principal de este trabajo fue la edición de las notas privadas de sus diarios de viaje, publicada desde 1982 por Margot Faak: *Reise auf dem Río Magdalena durch die Anden und Mexico* (I: 1986; II: 1990), y *Lateinamerika am Vorabend der Unabhängigkeistsrevolution* (1982).[4] En este último su editora seleccionó las anotaciones de carácter más claramente político, desconocidas hasta entonces, en las que se expresa sin censura el espíritu crítico y reformista de Humboldt, y donde se perfilan con claridad sus ideas republicanas, antiesclavistas y anticolonialistas en el umbral de las guerras de Independencia en América Latina. En estas anotaciones ya encontramos engarzadas, entre una multitud de referencias y citas que confieren un marcado carácter intertextual a los diarios, las palabras del Inca Garcilaso.

Sus estudios realizados en el Tawantinsuyu nos muestran una escala inicial de esa aventura científica, basada, como ha explicado Ottmar Ette, en una concepción *transdisciplinar e intercultural*, que asume, con todas sus implicaciones éticas (y ciertas contradicciones), la pluralidad de las culturas y, en consecuencia, la descentralización del saber eurocéntrico en "el contexto de un concepto multipolar de la Modernidad" (Ette, 2005b: 40).

El interés por la dimensión humana —histórica, social y cultural— que tanto interesó al naturalista para comprender la acción recíproca entre el medio físico y la psicología de los pueblos, también lo convirtió en "historiógrafo de las Colonias" y en un fundador de la antropología moderna, al hacer concurrir otras disciplinas incipientes que el mismo sabio impulsó: la antropología física, la etnología, la arqueología, la demografía, la sociología, la economía o la ciencia política. La apertura de su metodología le permitió encontrar en las lenguas, leyendas y manifestaciones artísticas de estos pueblos algo más que manifestaciones supersticiosas de su incultura: todo le hablaba —como al Inca Garcilaso— de la unidad del género humano, y el Nuevo Mundo no le pareció tan nuevo y diferente como se creía en Europa.

Pese a las distancias culturales e ideológicas que separan al sabio prusiano del también sabio pariente de Atahualpa, no podemos dejar de reconocer sus afinidades: lectores de Acosta, ambos comparten una similar concepción cósmica, de raíz neoplatónica, que les permitió trazar una amplia trama de analogías para intentar comprender la legitimidad

[4] *Viaje por el río Magdalena, los Andes y México* (en adelante citado como Reise); *Latinoamérica en vísperas de la Revolución de Independencia* (citado como *Vorabend*). He trabajado directamente sobre estas ediciones, a las que remiten todas las citas.

de las diferencias culturales; y, consecuentes con su metodología, su escritura polifónica, intertextual, unió el saber de su experiencia, el de la oralidad y el de la erudición para alcanzar un saber más exacto sobre el antiguo Perú. En el caso de Humboldt, abierto a descubrir en las "leyendas bárbaras" un viejo conocimiento cosmográfico o un fondo de verdad histórica, pudo recoger de boca de un joven pariente de Garcilaso, Astorpilco, que vivía en las ruinas del palacio de Atahualpa, una olvidada versión de la utopía mesiánica del Inkarrí;[5] y Humboldt contextualizaba aquel insistente rumor sobre "la esperanza de la restauración de los Incas" con la insoportable opresión de los indígenas y con la ocultación de tesoros, que financiarían la entronización de un nuevo Inca.

Por otra parte, los conocimientos filológicos del Inca Garcilaso, "que poseía el idioma materno y gustaba de buscar etimologías" (Humboldt, 2003: 396), se presentan en la base de la aportación de Humboldt a la naciente Etnolingüística y a la Lingüística Comparada europeas. Sus aclaraciones léxicas, sus topónimos, términos zoológicos, etc., aparecen incorporados a sus textos por su autenticidad indiscutible. Mientras para el indio "que escribe como indio" (Garcilaso, 1985: 1, 7) su escritura histórica estaba impulsada por la necesidad de rectificar transliteraciones erróneas que alteraban la identidad de su mundo,[6] Humboldt, por su parte, encontró en la obra del Inca Garcilaso la vía de acceso hacia un valioso estrato que le permitiría reconstruir la cosmovisión de los incas, demostrar su antigüedad, su compleja visión del mundo, así como su avanzado dominio del pensamiento abstracto, indicio de civilización.

Las resplandecientes descripciones del Inca Garcilaso sobre el urbanismo de los incas y de sus monumentales construcciones también están implícitamente presentes en las páginas sobre la arqueología del Tawantinsuyu, que Humboldt, indignado ante la destrucción de aquel patrimonio, se limitó a describir en su estado de despojamiento, como melancólicas ruinas que hablaban del poderío de los incas y de la destructiva codicia de los españoles.

En las páginas que siguen, hemos seleccionado los contenidos relativos a la recepción europea y peruana de los *Comentarios Reales* en la época en que Humboldt adquirió sus primeras nociones sobre América,

[5] La leyenda se encuentra registrada en el diario (2003, I: 215, 268 y 413) y en *Cuadros de la Naturaleza* (2003: 413) (Castro Morales, 247-253).

[6] En *La Florida del Inca* Garcilaso ya se refería a las nefastas consecuencias del problema comunicativo al recordar "el mal preguntar de los españoles y [d]el mal responder del indio" (Garcilaso, 1988: L 6º, XV, 538).

así como las que tratan sobre las actividades del viajero en Lima y su enriquecedor contacto con la élite ilustrada de *El Mercurio Peruano*.

2. El Inca Garcilaso y sus lectores en el siglo XVIII

Al analizar los cuadernos de viaje de Humboldt comprobamos que durante su estancia en el Perú y posteriormente, en México y en Europa, leyó, tomó notas e indicó referencias de las dos partes de los *Comentarios Reales*. En el proceso de redacción de sus diarios y notas complementarias el viajero se sirvió de la edición madrileña de González de Barcia (1722-23), cuyos dos tomos le fueron regalados en Lima. Uno de esos ejemplares lleva la dedicatoria "Juan del Pino al Varon de Vmbot" y la anotación "Al. Humboldt Lima 1802".[7] El autor de tan valioso regalo, Juan del Pino Manrique de Lara, había sido gobernador intendente del Potosí entre 1783 y 1789, y cuando Humboldt lo conoció en Lima era patrocinador de la Sociedad de Amantes del País y del *Mercurio Peruano*. Sin embargo, en su texto más tardío de "La meseta de Cajamarca", de *Cuadros de la Naturaleza*, Humboldt citó la edición francesa de Baudoin, publicada en Amsterdam en 1737, con ilustraciones. Tal vez era ésa la edición que ya había leído antes de emprender su viaje a América en 1799, pues Teodoro Hampe asegura que Humboldt había conocido los *Comentarios Reales* desde su estancia parisina de 1790, en la etapa de la Revolución Francesa:

> El primer contacto de Alexander von Humboldt con el Perú sucedió en Francia. Ahí, entre las asonadas de la revolución, el entonces inspector auxiliar de minas, descubrió en la última década del siglo dieciocho los escritos de Garcilaso y Cieza de León y, probablemente, quedó deslumbrado con esas historias de indios y señores (Hampe, 2004: s/p).

Esa lectura supone un importante eslabón en la formación americanista de Humboldt que, antes del viaje a América, se había ido ampliando progresivamente en las bibliotecas de Ebeling, de Hamburgo, en la biblioteca del barón Karl Ehrenbert von Moll, en Salzburgo y luego en Madrid, cuando en 1799, al decidir en España el rumbo atlántico de su travesía, consultó la nutrida biblioteca y archivo de documentos

[7] Margot Faak ha analizado estos volúmenes: Garcilaso de la Vega, el Ynca: *Historia general del Perú, trata el descubrimiento de el, y como lo ganaron los Españoles* […] Segunda impresión, enmendada y añadida (Segunda Parte de los Comentarios reales), Madrid, 1722, y *Primera parte de los Comentarios Reales que tratan de el origen de los Incas* […]. Segunda impresión enmendada. Madrid, 1723 (*Reise*, 2, pp. 353 y 394). González de Barcia también había editado *La Florida del Ynca* (1722), a la que añadió su propia actualización firmada con el pseudónimo Gabriel de Cárdenas Cano. También se le debe la edición de *La Araucana* (1733).

inéditos del historiador y Cosmógrafo Mayor de Indias, Juan Bautista Muñoz, que en esa época estaba organizando el Archivo de Indias y redactando su *Historia del Nuevo Mundo*.[8]

Pero su estudio más profundo de la obra del Inca Garcilaso de la Vega tuvo lugar, como el mismo Humboldt manifestó, en Lima. En aquellos dos meses de obligada permanencia en la ciudad se convirtió en un atento lector de las 'crónicas de Indias' (Acosta, Oviedo, Herrera, Cieza, Gómara) y de la literatura colonial (*La Araucana* de Ercilla, el *Arauco domado* de Pedro de Oña) así como de Peralta Barnuevo y Antonio León Pinelo. A esa selección añadió las obras, informes y descripciones geográficas de otros viajeros que, pocos años antes, habían escrito sobre el Perú: La Condamine, Malaspina, Tadeo Haenke y Cosme Bueno; Antonio de Ulloa y Jorge Juan, así como los ejemplares del *Mercurio Peruano*, dirigido por el P. Cisneros, o la *Guía política del Virreynato del Perú* (1793) de uno de lo más destacados redactores de dicha publicación, el médico ilustrado Hipólito Unanue.

Cuando Humboldt decidió completar sus manuscritos con algunas notas tomadas del Inca Garcilaso, las obras del historiador cuzqueño no eran, ni mucho menos, documentos olvidados. Por un lado, venían disfrutando de una amplia circulación en los focos ilustrados y progresistas europeos, donde los estudios americanistas despertaban entre difusas utopías y oscuros prejuicios; y por otro lado, en el mismo Perú y las regiones vecinas, constituían una lectura subversiva que inspiraba sublevaciones indígenas e incluso proyectos emancipadores y nacionalistas con ribetes incaístas.[9]

En ese horizonte, donde la lectura europea y americana de las obras del Inca Garcilaso constituía un fermento ideológico que suscitaba vivas adhesiones y también claros desacuerdos, resulta interesante analizar, en primer lugar, la posición de Humboldt respecto a los *Comentarios Reales*; y en segundo lugar, la función que cumplieron estas obras en la elaboración del saber humboldtiano sobre América y el Virreinato del Perú, así como en la nueva imagen del mundo incaico que el viajero berlinés divulgó en Europa y América a principios del siglo XIX.

Para conocer cuál era la recepción del Inca Garcilaso y la apreciación

[8] Muñoz, que había publicado en 1793 el Tomo I de su *Historia del Nuevo Mundo*, le descubrió a Humboldt el acervo desconocido de las crónicas, como reconoció en *Cosmos*.

[9] Humboldt registró en su diario su relación en Cajamarca con el "Señor Don Gabriel de Aguilar", que poco después fue apresado como sospechoso de preparar una conspiración para coronar a un Inca. La intercesión de Humboldt ante el virrey Avilés no impidió su ejecución en la plaza mayor del Cuzco en 1805 (Humboldt, 2002: 250).

del mundo incaico en la Europa de Humboldt antes de la edición de *Vues des cordillères*, conviene que recordemos las principales tendencias de aquella "moda incaísta" que invadía los salones ilustrados europeos, cuando las obras del historiador cuzqueño satisfacían por igual el gusto primitivista dieciochesco, la sed reformista de los primeros ilustrados y los argumentos de la "leyenda negra", alentada por la competitividad neocolonial europea, cuando se esgrimían las obras de Las Casas y del Inca Garcilaso para criticar los procedimientos de la conquista y la colonización españolas.

El modelo de una sociedad feliz, basada en el trabajo comunal, como la descrita por el Inca en sus *Comentarios Reales*, ya había inspirado algunas utopías como *La ciudad del So*l (1623), de Campanella, y la *Nueva Atlántida* (1627), de Francis Bacon; y el carácter histórico-novelesco de sus obras iba a seguir inspirando la narrativa utópica del siglo XVIII, cuando el descontento político europeo se expresaba a través de la ficción.

En su trabajo "El Inca Garcilaso en las utopías revolucionarias", Iris Zavala observa que los *Comentarios Reales*, en su edición francesa de 1633, ofrecía el "sociograma" de una "república ideal" basada en la comunidad de bienes y en la racionalización del trabajo, mientras satisfacía la nostalgia de la Edad de Oro y de los mundos primitivos en la imaginación prerrevolucionaria francesa (Zavala, 222).

De ese modo el Inca Garcilaso inspiró sociedades perfectas (socialismo, justicia, educación, deísmo sin dogmas ni supersticiones) a varios escritores de la época, como al geógrafo protestante Denis de Vieras d'Allais (1677-1679), autor de la novela *Histoire des Sévarambes* (1677-1679), o a Simon Tyssot de Patot (1710) que en *Voyages et aventures de Jacques Massé*, imaginó una isla cuyos rasgos socio-políticos iban a encontrar eco en las ideas socialistas de Saint-Simon y de los primeros anarquistas.

Nos recuerda Zavala que esas utopías nutridas en la lectura de *Comentarios Reales* no estaban lejos de la esperanza de su realización política en los proyectos de algunos escritores como el abate Morelly, incluido por Marx y Engels entre los primeros socialistas utópicos y generalmente reconocido como antecesor del marxismo. Morelly había escrito el poema heroico *Naufrage des isles flotantes, ou Basiliade du célèbre Pilpaï, poéme héroique traduit de l'indien par M. M*** Messine* (París, 1753), luego reeditado durante la Revolución Francesa. En esa obra imaginaba una organización socialista primitiva, basada en una armonía con las

leyes naturales, idea que posteriormente iba a desarrollar en *Code de la Nature*, donde abogaba por la relación armoniosa y solidaria del hombre con la naturaleza. Como concluye Iris Zavala, en estas lecturas de los *Comentarios Reales*

> …el pasado se presenta como fuerza modernizadora […] El Cuzco de los Incas no se elaboró como "mito de orígenes", según lo define Eliade, sino como crítica de propuesta racional y fundada en una expansión del imaginario hacia lo incorrupto y lo ignoto. […] La metanarrativa garcilasiana anticipa —y de ahí tal vez el interés que suscitó entre los pensadores franceses— la utopía revolucionaria (y rusoniana) que los hombres son buenos por naturaleza y la propiedad los corrompe (*Idem*, 226).

Por su parte, como nos recuerda Edgar Montiel, los enciclopedistas franceses, tan importantes en la formación de Humboldt, fueron los mayores divulgadores de las obras del Inca Garcilaso, tanto de *La Florida*, que en el siglo XVIII disfrutaba ya de unas veinte ediciones a distintas lenguas europeas,[10] como de los *Comentarios Reales*, cuya edición francesa de 1744, en dos volúmenes anotados por Feuillée, Gage, La Condamine y por otros filósofos viajeros del siglo XVIII, fue leída con entusiasmo por Voltaire, Diderot y d'Alembert.[11] Lo cierto es que incluso Montesquieu, en *El espíritu de las leyes*, evocaba al Inca para explicar su tesis sobre el desarrollo desigual de los pueblos, mientras también Diderot se documentó en las obras de Garcilaso para escribir con el Abate Raynal el tomo III de la *Historia Filosófica y Moral de las Indias*.

El papel de algunos ideólogos y escritores hispanoamericanos había sido importante en la divulgación de la obra del Inca Garcilaso, y así se ha evocado el papel transmisor del ilustrado peruano Pablo de Olavide, admirador del Inca Garcilaso y amigo de Voltaire y de otros enciclopedistas; o el de los jesuitas americanos, radicados en Italia tras su expulsión (1767) e involucrados algunos de ellos en la "Polémica del Nuevo Mundo".

En los conflictos de la Revolución Francesa el Inca Garcilaso siguió

[10] Sólo en alemán se publicaron cuatro ediciones de *La Florida*: la de 1753 (Zelle, Franckfurt y Leipzig, basada en la traducción francesa de Richelet); la de 1758 (resumen en el tomo 16 de *Allgemeine Historie der Reisen zu Wasser und Lande* (21 vols., Leipzig, 1748-1774); la de 1785 (Nordhausen, traducción resumida en dos volúmenes); y la de 1794 (Leipzig). Para una relación más detallada ver Carmen de Mora. (Agradezco a esta autora su gentileza al cederme estos datos).

[11] Voltaire, que recomendaba la lectura de los *Comentarios* a sus amistades, avivó también una fantasía creadora de inspiración incaísta, tal como se lee en las novelas de Mme. de Grafigny, de Olimpe de Gouges, o en *Los Incas* de Marmontel. También la idea del colectivismo de los incas inspiró la ficción futurista *L'an deux mille quatre cent-quarante: rêve s'il en fût jamais* (1771) al escritor Louis Mercier (ver Montiel).

vigente, con su modelo de "colectivismo agrario", a través del influjo del Abate Morelly, inspirando, junto con Las Casas, la tendencia radical de los revolucionarios socialistas encabezados por Babeuf. Es significativo que dos años antes del viaje americano de Humboldt, en 1797, este jacobino muriera ejecutado por promover la "Conjuración de los Iguales" en los inicios del llamado "Terror blanco".

En el plano más ceñido al americanismo europeo, se discutió vivamente la imagen idealizada de los incas legada por el Inca Garcilaso a aquellos utopistas y revolucionarios radicales. Ese americanismo incipiente estaba intensamente coloreado por la ideología universalista de los enciclopedistas franceses, quienes, con su racionalismo sistemático y desmitificador, ofrecían unas visiones sumamente distorsionadas de un mundo sin historia, idea que todavía encontraremos en Hegel. Entonces el Inca pasó a ser visto como un historiador poco fiable, parcial y fantasioso, y su imperio fue crudamente juzgado como un sistema bárbaro de gobierno.

Esta desmitificación de la patria de Garcilaso se basaba, sobre todo, en la *Histoire Naturelle* (1749) de Buffon, quien había catalogado a los indígenas americanos en la escala más baja de su clasificación de las razas humanas. Ello se debía a que la humanidad, pese a avanzar siempre hacia el progreso y la civilización, tenía determinado su impulso por las condiciones ambientales donde vivía. Los indígenas americanos, al pertenecer a un "mundo nuevo", de reciente formación y aún húmedo, con climas insalubres, eran, al igual que el resto de las especies inferiores que allí vivían, seres inmaduros, débiles, lampiños (y, por tanto, poco viriles e incapacitados para la procreación), apáticos e insensibles. Mientras la hostilidad del clima determinaba la escasa población del nuevo continente, así como el empequeñecimiento y atrofia de las especies trasladadas a esas zonas, la idea rousseauniana del "buen salvaje" agonizaba para dejar paso a las viejas categorías del "salvaje" y el "bárbaro", a la que pertenecían los mexicanos y peruanos, algo más avanzados que las tribus costeras.

Cornelius de Paw en sus *Recherches philosophiques sur les Américains* (Berlín, 1768-1769) y el abad François Raynal, *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes* (Amsterdam, 1770) también imaginaron que los americanos, débiles y atrofiados, eran producto de una degeneración determinada por el clima. De Paw caracterizó a los indígenas como salvajes bestiales y lujuriosos, y rebatió la idealización de los incas, reduciendo su colosal arquitectura

a primitivas chozas sin ventanas.

El célebre historiador escocés William Robertson, en su divulgadísima *History of America* (Londres, 1777) quiso ofrecer un estudio más realista de la mentalidad indígena que el aportado por los *philosophes* ilustrados, y añadió matices novedosos al simple determinismo climático de Buffon o a las ideas contradictorias sobre el indio tal como aparecían en Rousseau y De Paw. Después de utilizar la documentación oficial e inédita que le dejaron consultar en los archivos españoles, declaró que los testimonios de los primeros cronistas, misioneros y colonizadores, carentes de ilustración y presas de innumerables prejuicios, eran poco dignos de crédito. Por esa razón Robertson desprestigió la obra de Garcilaso de la Vega y declaró la barbarie de un pueblo que comía la carne cruda y se dejaba enterrar con sus gobernantes, mientras el clima tórrido (?) explicaba su molicie y pasividad.

La nueva lectura que Humboldt hizo de las obras históricas del Inca Garcilaso adoptará algunos esquemas críticos aportados por Robertson, como su atención al poder determinante de factores políticos y morales sobre el desarrollo de los pueblos. Pero su experiencia y estudios en el antiguo Tawantinsuyu le permitirán aportar una representación más coherente y documentada de la región.

En cuanto a la recepción de los *Comentarios Reales* en el Perú, debemos tener en cuenta que unos años antes de la llegada de Humboldt, el Inca Garcilaso se había convertido en una viva presencia entre los descendientes de los incas y en algunos sectores criollos descontentos con la política absolutista y con los abusos fiscales de los corregidores. Aquella lectura que exaltaba el mundo incaico en los medios ilustrados europeos, pronto se instaló en el Perú y regiones limítrofes por la acción de los viajeros reformistas. En su documentado trabajo sobre la función que desempeñó la obra del Inca Garcilaso en la consolidación del patriotismo peruano, Jesús Díaz-Caballero demuestra que su influencia no sólo inspiró a los sectores indígenas de la población, sino que también alentó en el sentimiento de los criollos la forja de un incaísmo utópico, crítico y emancipador que, sin embargo, una vez consumada la Independencia, resultó ser en los proyectos nacionalistas más simbólico, retórico y pasatista que efectivamente integrador. Como escribe este autor, la obra del Inca Garcilaso "se recicla como fuente utópica emancipadora en el pensamiento ilustrado europeo, durante el siglo XVIII, para volver a América como recurso simbólico redentor del patriotismo criollo a principios del siglo XIX" (Díaz- Caballero, 100).

La amplísima divulgación peruana de esa segunda (y muy tardía) edición española de los *Comentarios Reales*, la de 1722-23, se relaciona con el fortalecimiento de sentimientos de orgullo y nostalgia del viejo orden incaico destruido por los españoles, así como el deseo de dignificación del sector indígena, humillado y postergado por la política virreinal. El llamado "Renacimiento Inca" se manifestó en las artes plásticas, en las representaciones teatrales y en la exteriorización de los distintivos tradicionales que lucían los *curacas*, pues volvían a exhibir públicamente la dignidad de su linaje. Este sentimiento impregnaba una época de gran inestabilidad política y económica, a la que se sumaron algunas revueltas indígenas a favor de la restauración del Imperio Inca, como la de Juan Santos Atahualpa (1742-1756) y, sobre todo, la revolución del cacique José Gabriel Condorcanqui, que en 1780 se autoproclamó Inca legítimo con el nombre de Tupac Amaru II, por ser directo descendiente del primer Tupac Amaru.

Las autoridades comprobaron el poder subversivo que emanaba de los *Comentarios Reales*, que había regresado a la tradición oral. Por haberse convertido en la "biblia secreta de Túpac Amaru II" (Durand, 39) el rey Carlos III envió al virrey Jáuregui sus reales órdenes (1781 y 1782) para la incautación de todos sus ejemplares, porque en ella "han aprendido esos naturales muchas cosas perjudiciales".[12] Se consideraba que el Inca Garcilaso, al dejar abierta la genealogía imperial incaica después del ajusticiamiento de Atahualpa y de la persecución y destierro de indígenas y mestizos ordenada por el virrey Toledo, animaba a la reconstitución del imperio.

Cuando Humboldt llegó al Perú encontró un clima político en el que aún se sentía el peso de la fuerte represión y censura que siguió a la insurrección de Tupac Amaru II, con la persecución y exilio de sus parientes, la prohibición del uso de la lengua quechua, del teatro tradicional indígena y de toda manifestación sospechosa de incaísmo político. Los *Comentarios Reales* seguían informando sobre un pasado rico y monumental, pero, como advierte Díaz-Caballero, disociado del presente indígena, y acorde con un sentimiento de patriotismo criollo compatible con la lealtad a la monarquía borbónica. Ese era el patriotismo ilustrado y católico de *El Mercurio Peruano* (1791-1794) y de la Sociedad Académica de Amantes del País, donde sólo el médico ilustrado don Hipólito Unanue conectaba el presente de la población andina con su pasado imperial a través del estudio de sus tradiciones culturales y de

[12] Orden real recogida en Torre Revello.

sus prácticas médicas.[13]

Ante estas tendencias principales que caracterizan la recepción europea y americana de las obras del Inca Garcilaso en el siglo XVIII, Alexander von Humboldt nos propondrá una nueva lectura original y matizada (aunque no enteramente positiva) de sus obras. De este modo se apartó de las corrientes dominantes en la percepción europea del historiador peruano, tanto de las interpretaciones utópicas y jacobinas radicales, como de las dogmáticas descalificaciones de Buffon, De Paw o Robertson, para atacar indirectamente, desde su posición liberal, la interpretación "comunista" de los *Comentarios Reales*.

[…]

3. Los papeles de Tupac Amaru II

Después de su arriesgado y productivo recorrido por la sierra, donde los viajeros obsevaron la deprimente situación de las explotaciones mineras, los viajeros encontraron en Lima un clima gris, oscurecido por la censura y por la preocupación ante la amenaza de una nueva revolución indígena. Humboldt, portador de una carta del Virrey de Nueva Granada, fue recibido solemnemente en la corte del virrey Avilés, que gobernaba el Virreinato después de haber dirigido la "pacificación" militar de la zona tras la revolución de Tupac Amaru II.

Las impresiones que suscitó en el viajero la capital del Virreinato aparecen generalmente asociadas a su carta a D. Ignacio Checa, Gobernador de la provincia de Jaén de Bracamoros, fechada en Guayaquil el 18 de enero de 1803, es decir, a las tres semanas de haber abandonado el Perú. En esa carta parecen reunirse todos los tópicos neoclásicos de la ciudad como suma de vicios, ya que Lima aparece como un lugar insalubre y patológico en lo físico, en lo económico, en lo político y en lo social. Como en el cerro minero, el ceremonial azaroso del juego regía la sociabilidad de unas familias arruinadas que, por lo demás, protagonizaban disensiones fomentadas por el gobierno. Lima (un "castillo de naipes") no sólo vivía de espaldas al resto del país, desentendida de los acuciantes problemas que sufría el virreinato, sino que también, salvo escasas excepciones, carecía de "espíritu patriótico" y se consumía en un "egoísmo frío" (Humboldt, 1989: 92-93). Desde

[13] El sabio criollo Hipólito Unanue (1755-1833), médico, reformador pedagógico e ideólogo, fue un destacado representante de la Ilustración científica peruana y, en su madurez, un promotor de la Independencia. Fue editor y colaborador (con el seudónimo de «Aristo») de *El Mercurio Peruano* entre 1791 y 1794, con trabajos como «Idea General del Perú» (1791).

la capital parecía sentir con más dolor e indignación la tragedia de la sierra, que resumió en la anotación de su diario titulada "Hualgayoc" (Humboldt, 2003, I: 206).

Como le escribió al virrey de Nueva Granada, Pedro de Mendinaueta (7- XI-1802), las ciudades peruanas ostentan un "lujo vicioso" que "infesta al país y arruina las fuentes de riqueza" (Humboldt, 2002: 199). Y como anotó en su diario, la ciudad de Lima (antaño Rímac) era más dada a la palabra que a los hechos: "Se puede decir que el dios Rímac, que Garcilaso llama el Dios hablador, preside todavía todas las sociedades de Lima. Hay pocos sitios donde se hable más y se haga menos" (*Reise* 281).

Estas impresiones desagradables sobre el talante limeño se unían a aquellas otras sobre la complicidad de quienes seguían esclavizando al indígena y desatendiendo el progreso material del país. Y en ese contexto la carta al gobernador Ignacio Checa, con su inusual sinceridad que tanto ofendió a los limeños,[14] expresa la excepcional confianza que suscitó en el viajero un gobernante crítico y heterodoxo que en Jaén de Bracamoros había instaurado un gobierno justo para la población y un trato respetuoso hacia los jíbaros. Como había anotado en su diario, "esta región está gobernada hoy con dulzura por Mr. Chica [*sic*]. Pero ¿cómo sanar llagas de tantos siglos sin estar socorrido por los virreyes? (*Reise* 251).[15]

Por otra parte, durante su estancia en Lima, inmerso en las bibliotecas y archivos de la ciudad, Humboldt pudo satisfacer su curiosidad sobre muchos interrogantes de tipo histórico sobre el Tawantinsuyu, suscitados a lo largo de su exploración por los Andes. Esta vocación historiográfica se tradujo en varias esclarecedoras anotaciones de sus diarios, dirigidas hacia dos direcciones: el antiguo imperio incaico y el Perú contemporáneo; dos momentos que Humboldt concibió como un continuo histórico, y cuyos acontecimientos le sirvieron para extraer un perfil psicológico de los peruanos.

Mientras la "teocracia" de los Incas revelada por Garcilaso chocaba frontalmente con la ideología liberal de Humboldt, que se negó a aceptar la idealización que el Inca hacía de su cultura materna desde su elevada posición en la nobleza andina, el Perú colonial también revelaba al

[14] La edición de esa carta por Ricardo Palma en *El Ateneo* (Lima, VII/ 40, 1906: 116-120) suscitó una gran indignación en el Perú.

[15] La destitución de Checa en 1819 dio lugar a varios motines populares, que iban a confluir con la revolución de independencia de 1821.

viajero sus horrores.[16]

Son expresivas de su crítica al pasado reciente del virreinato sus notas agrupadas en *Vorabend* bajo el título "Pérou", redactadas en Lima entre octubre y diciembre de 1802, y donde todas las castas, desde los virreyes hasta el pueblo llano, aparecen negativamente caracterizadas. Humboldt se había remontado a la época del virrey Amat para mostrar la crueldad y pérdida de poder de los virreyes, y también analizó el suceso en que el virrey "Castefuerte" (José de Armendáriz, marqués de Castelfuerte) mandó ajusticiar a unos franciscanos por interceder a favor del oidor Antequera, defensor de los jesuitas, ante la completa pasividad del pueblo. La dureza de estas anotaciones culminaba con frases como "se puede permitir todo contra este bajo pueblo del Perú", o "la nación no ha aumentado en energía 50 o 60 años después" (*Vorabend* 111).

Pero, sin duda alguna, las páginas más interesantes del diario limeño de Humboldt se encuentran en su extracto de unos documentos sobre la insurrección de Tupac Amaru II, algunos de los cuales se conservan junto con los cuadernos del viajero en su archivo de Berlín. La nota 239 de *Vorabend*, titulada "Materiales sobre la historia de la conspiración del Perú" (23 octubre- 24 de diciembre de 1802), contiene una detallada descripción de los antecedentes, proceso, captura y martirio de Tupac Amaru II, así como de la represión posterior contra su hermano y muchos otros sospechosos.

Humboldt trazó un prolijo retrato de Tupac Amaru II, "un hombre de refinadas costumbres y de cultura media, obtenida en Lima tras sus estudios de Filosofía"; calculó la ruina que hubiera supuesto para la Corona el éxito de esa insurrección y juzgó los errores estratégicos de su dirigente: "No carecía de espíritu guerrero, pero sí de una planificación adecuada: tenía a sus hombres dispersos y avanzaba en varios frentes a la vez" (*Vorabend* 238).

En estas notas se observa la presencia del Inca Garcilaso, tanto por las informaciones que aporta sobre la genealogía de Condorcanqui como, sobre todo, por el paralelismo que Humboldt estableció entre la narración del momento culminante de su relato sobre su muerte y las de Atahualpa y de Tupac Amaru I, narradas por el Inca en momentos igualmente climáticos y trágicos de su *Historia general del Perú*:

[16] La gran divergencia de ambos autores en temas fundamentales, como el enjuiciamiento de la conquista española o de la esclavitud puede verse en los comentarios que Humboldt realizó a la importante información demográfica que aportaba el Inca Garcilaso en *La Florida del Inca* (I, cap. XII) sobre los suicidios masivos de indígenas en Cuba. Ver Humboldt, 1998: 195, y *Rélation Historique* III, Libro X, cap. XXVIII: 39.

> [Tupac Amaru II] Iba completamente vestido según la tradición inca y los indios, con el profundo respeto que profesaban por el presunto descendiente de su legítimo señor, cayeron de rodillas en el camino por donde le llevaban a rastras, sin miedo alguno a la guardia española y adorando al último hijo del Sol. Tupac Amaru y posteriormente su hermano Diego fueron sometidos a crueldades similares a las de la época de Pizarro. Los españoles siguen siendo los mismos (*Vorabend* 239).

Puede decirse que en esta detallada anotación del diario, Humboldt, pese a mostrar cierta desconfianza ante la posibilidad de una restauración del Imperio Inca con aquellos rasgos que le parecían tan criticables, sostuvo una posición indigenista, al hacer recaer la mayor culpabilidad en los abusos y en la desmedida crueldad de los españoles. Sin embargo, con el tiempo su posición fue claramente anti-revolucionaria e integradora, al llamar a los criollos a la apertura de sus sociedades hacia todas las castas y razas, rechazando la violencia armada y aconsejando nuevas leyes en defensa de los derechos humanos y la educación, ya que él atribuyó al largo abandono de esos aspectos la marginación social y el resentimiento indígena.

Por eso, en su *Ensayo político sobre el Reino de la Nueva España*, Humboldt volvió a narrar, aunque de forma resumida y muy distinta de la versión del diario, la revolución de Tupac Amaru II, pues le resultaba ejemplar como aviso sobre el peligro de dejar a los indígenas formar "un *status in statu*", perpetuando su aislamiento, sus supersticiones, su miseria y, en consecuencia, el odio contra las otras castas. En este ensayo Humboldt presentaba a Tupac Amaru II como un mestizo y dudoso descendiente de Tupac-Amaru I y del Inca Sayri-Tupac (exiliado en Vilcabamba al huir de la persecución del virrey Toledo), que se sublevó ejerciendo su crueldad contra todos los que no eran indígenas.

[…]

Atando los cabos sueltos en las anotaciones andinas del viajero, podemos deducir que, pese a su comprensión del problema indígena e, incluso, pese a su justificación de las revueltas, Humboldt constató la dificultad e inconveniencia de la encarnación histórica del mito del Inkarrí, y, con él, de la restauración del Imperio Inca a principios del siglo XIX. Esa conclusión nos ayuda a comprender por qué, tras un análisis detallado de la "cuestión indígena", aquel descendiente de Atahualpa y portavoz de la utopía mesiánica del Inkarrí en 1802, el joven Astorpilco, aparece definitivamente *estetizado* y *arqueologizado* entre las ruinas en la versión final del relato, en "La meseta de Cajamarca", donde recordó "los sueños dorados del joven Astorpilco" (véase Humboldt, 1989: 211).

4. Humboldt y la "inteligencia americana"

En la "Breve relación" (1804) de su viaje americano, redactada en tercera persona y publicada en Filadelfia poco antes de su regreso a Europa, Humboldt se refirió escuetamente a la ciudad de Lima:

> …esta interesante capital del Perú, cuyos habitantes se distinguen por la vivacidad de su genio y la liberalidad de sus ideas […] Al contrario de lo que dice su falsa reputación de apatía, quedó asombrado al encontrar a tal distancia de Europa las producciones más modernas de química, matemáticas y medicina, y observó una gran actividad intelectual entre los habitantes de este país, bajo un cielo plomizo en el que nunca llueve ni truena jamás (Humboldt, 2005: 50)

Esta valoración de la minoría ilustrada de la ciudad donde debió permanecer durante dos meses, contrasta visiblemente con los aspectos negativos que había expuesto en su carta a Ignacio Checa. Sin embargo, en esa misma carta había algunas pocas líneas donde el viajero valoraba también la heroica labor intelectual de algunos escasos ilustrados y librepensadores que lo acogieron, como el director del Tribunal de Minería, Santiago Urquizu, poco reconocido porque "sus conciudadanos estiman poco a un hombre que no juega" (Humboldt, 1989: 93); o el director del *Mercurio Peruano*, el Padre Cisneros, al que Humboldt elogiará en su *Ensayo político sobre la Nueva España* por sus estadísticas demográficas; y el barón de Nordenflicht, que también había sido alumno en la escuela de minería de Freiberg junto con los hermanos Elhúyar y Andrés del Río y que había llegado al Perú encabezando una comisión de expertos alemanes en minería. Este librepensador, que suscitó la sospecha de las autoridades limeñas por sus ideas progresistas y por su biblioteca de libros prohibidos, iba a ser defendido por Humboldt ante el virrey Avilés (Humboldt, 2002: 246).

En esas escuetas líneas Humboldt presentaba a la intelectualidad peruana del momento que, bajo un estado de censura y frente a la hostilidad del medio, se sentía comprometida con el avance del conocimiento y con el destino del virreinato. Mientras el viajero extraía sus notas del Inca Garcilaso, estudió también la colección del *Mercurio peruano*, que le pareció admirable por los conocimientos que aportaba sobre la región, por lo que envió a Europa una colección para la Biblioteca Imperial de Berlín y otra para Goethe, e influyó también en que se tradujeran al alemán algunos artículos.[17]

[17] Véase la detallada relación del viaje al Perú y la estancia en Lima del diplomático G. Lohmann Villena «Humboldt en el Perú» (47-79), y, sobre todo, la de Estuardo Núñez «Impresiones y vivencias de Humboldt en Lima», en Humboldt, 2002: 241-258.

Esa publicación, que desde sus páginas había condenado la insurrección de Tupac Amaru II, representaba la avanzada científica, y algunos de sus miembros, como el doctor Unanue o el también médico José Manuel Dávalos, encabezaron la reacción contra los prejuicios europeos sobre los americanos. En efecto, Unanue iba a contribuir a la Polémica del Nuevo Mundo con sus *Observaciones sobre el clima de Lima y su influencia en los seres organizados, en especial el hombre* (Lima 1806), donde contradecía el determinismo climático de Buffon y De Paw, aduciendo (como lo hará Humboldt) la importancia de los factores morales, e introduciendo matices desconocidos sobre la "diferencia" americana.

Como ha escrito Puig-Samper al comentar la estancia de Humboldt en el Perú, "existían, al menos en Lima, los nuevos espacios de sociabilidad que anuncian la Modernidad antes de la llegada del viajero prusiano". Y no sólo se trataba del círculo del *Mercurio peruano* y del grupo de los mercuristas, tan importantes en "el desarrollo de una opinión pública y singularmente en la conciencia de un espacio geográfico propio" (Puig Samper, 21), sino también de otros promotores de la nueva ciencia, como Francisco González Laguna o Cosme Bueno, y de investigadores botánicos como Ruiz y Pavón o sus discípulos Tafalla y Manzanilla.

Nuestro viajero atendió especialmente a los conocimientos de estos ilustrados peruanos. Celebró las investigaciones de Unanue sobre las vacunas, e insertó en sus cuadernos de viaje parte de la *Guía del Perú* donde el médico criollo rectificaba la información del mismo Humboldt sobre la población andina (Faak, 140). Es muy probable que el alejamiento de Humboldt de los principios "sistemáticos" y racionalistas del americanismo francés de los enciclopedistas respecto al Perú guarde relación con su intercambio con estos científicos del círculo del *Mercurio Peruano*, del mismo modo que los *mercuristas* y otros jóvenes científicos recibieron sus conocimientos y continuaron allí su labor.

Pero, como sabemos, el viajero no se limitó únicamente a frecuentar a estos representantes limeños de la cultura letrada, ya que su ruta andina estuvo jalonada por distintos encuentros trascendentes para la adquisición de ese saber que se enriqueció con diversas perspectivas. En el estrato de los diarios ya se encuentra en la escritura polifónica de Humboldt la inclusión de textos, voces y testimonios de otros indígenas, mestizos y criollos; personalidades aisladas, de gran cultura y avanzadas ideas que, sin duda, instruyeron al viajero sobre el territorio que pisaba. Así podemos recordar el retrato elogioso que trazó del citado gobernador Checa, amigo de Mutis, o del cultísimo y volteriano Bernardo Darquier (o D'Arques),

que había sido secretario del peruano Pablo de Olavide en Sierra Morena, y que, por sus muchos méritos "podría brillar en Europa" (*Reise* 212).

[…]

Esta apertura del científico a los conocimientos sobre América gestados sobre el propio territorio, excepcional para su tiempo, lo condujo a revisar los falsos conocimientos americanos de los *philosophes* ilustrados, que, en gran parte, eran también los suyos antes de 1799. En las primeras páginas de *Sitios de las Cordilleras* ya quedaba establecido su distanciamiento:

> Escritores célebres, más impresionados de los contrastes de la naturaleza que de su pura armonía, complacíanse en pintar la América como un país pantanoso, contrario a la multiplicación de los animales, y de nuevo ocupado por hordas tan incultas como las que viven en el mar del Sud. Un escepticismo absoluto había sucedido a la sana crítica, siempre que se trataba de la historia de los Americanos; confundiéndose las declamatorias descripciones de Solís y algunos otros publicistas, que jamás abandonaron la Europa, con los relatos sencillos y verídicos de los viajeros primitivos; y aun se tenia por obligación de filósofo negar lo que los misioneros observaron (Humboldt, 1878: 8).

Armado con esas lecturas despreciadas por los "filósofos sistemáticos", e incluyendo perspectivas americanas, pudo valorar el saber de aquellos "otros" (indígenas, mestizos, criollos), incorporarlos a su propio saber americanista y restituirles su parte de credibilidad. Esa inclusión comprendía también a los antiguos misioneros y cronistas, y entre ellos al Inca Garcilaso de la Vega; y como señalaba Minguet, "Es útil recordar la enorme importancia de esta especie de rehabilitación, la primera sin duda de los tiempos modernos, de los clásicos ibéricos y de América" (Minguet, 325-6).

El haber transitado un mundo como el andino, en cuyas cimas y valles se experimentan de forma escalonada todos los climas del globo, destruía, por la simple experiencia de la diversidad del territorio, aquella imagen puramente especulativa de un continente nuevo, con especies y pueblos aún indiferenciados que aún latía en la ciénaga primigenia, como imaginaba Buffon.

La mente y el cuerpo no degeneraban irremisiblemente, y contra esa idea de Cornelius de Paw, Humboldt solía hacer gala de su buena salud en las regiones equinocciales, exhibiendo una sobrecarga de energía potenciada por el conocimiento y por la contemplación estética de sus paisajes. Así, en una carta al botánico español Cavanilles (México, 22 abril 1803) escribía:

> Muchos europeos han exagerado la influencia de estos climas sobre el espíritu y afirmado que aquí es imposible de soportar el trabajo intelectual; pero nosotros debemos afirmar lo contrario y, de acuerdo con nuestra propia experiencia, proclamar que jamás hemos tenido más fuerzas que cuando contemplábamos las bellezas y la magnificencia que ofrece aquí la naturaleza. Su grandeza, sus producciones infinitas y nuevas, por así decirlo, nos electrizaban, nos llenaba de alegría y nos tornaban invulnerables (Humboldt, 2002: 217).

La idea de una América insalubre quedaba desautorizada también con otras estrategias de tipo moral, como esta irónica anotación del diario sobre la fama de lugar malsano del valle caluroso de Chamaya:

> Es así como el hombre acusa a la Naturaleza cuando él debe su mal a sus propios vicios. Los europeos llevaron el germen del mal venéreo, los jugos corrompidos, a los indios. Viven allí con mayor desorden que en sus casas y luego dicen que es el clima el que los mata (*Reise* 254).

Del mismo modo que, desmintiendo a De Paw y a Raynal, le escribía a Wilhelm que "un caribe adulto parece un Hércules fundido en bronce" (Humboldt, 2004: 178), en el mundo andino también encontró numerosos motivos para echar por tierra el prejuicio sobre la degeneración física, intelectual y moral de los indígenas; así, en las brillantes páginas del diario sobre los jíbaros del Marañón, representó con admiración la forma de vida de un pueblo no hispanizado y perfectamente adaptado a su medio natural:

> ¡El hombre salvaje y libre qué diferente es del de las misiones, esclavo de la opinión y de la opresión sacerdotal! ¡Qué vivacidad, qué curiosidad, qué memoria, qué voluntad de aprender la lengua española y de hacerse entender en la suya! Estas mismas gentes en las que vemos tanta nobleza de espíritu, tantas facultades intelectuales, son las más indolentes, las más perezosas para el trabajo […] Pero esta indolencia, de la que personas tan poco filosóficas han hablado, no tiene nada que ver con la estupidez. Anuncia en ellos tan poca estupidez como la ociosidad de nuestros grandes señores o de nuestros sabios… (*Reise* 256)

En esta disputa humboldtiana contra los "filósofos sistemáticos" el papel del Inca Garcilaso cobra un notable relieve, sobre todo cuando sus informaciones, extraídas de la tradición oral y de creencias legendarias, terminaban imponiéndose como ciertas y triunfando sobre las pseudo-teorías racionalistas. Es el caso de la desautorización que hace Humboldt de Robertson al establecer la fecha de muerte de Hayna Capac en 1525 y aportar como prueba concluyente datos que "están confirmados por el testimonio de Garcilaso […] y por la

tradición conservada entre los amautas, 'que son los filósofos de esta República'" (Humboldt, 2003: 408).

En su revalorización de Humboldt, Ottmar Ette considera que en *Sitios de las Cordilleras*, el científico no sólo hizo avanzar la tradición occidental del conocimiento, introduciendo la diversidad americana en su proyecto intercultural, universalizándolo y sometiendo su propio saber ilustrado a una profunda autocrítica, sino que también, de modo inusual hasta entonces, permitió a miembros de la élite criolla, a autores mestizos o indígenas tomar la palabra:

> A diferencia de Buffon, De Paw, Raynal o Robertson, en los escritos del sabio prusiano, el Nuevo Mundo no es sólo un objeto de la investigación europea, sino que emerge como un sujeto autónomo tomando parte de un diálogo —si bien asimétrico— continental (Ette, 2005a: 87).

Pero la mirada europea que incluía al "otro" americano también encontró en el Inca Garcilaso la mirada americana que observaba al "otro" europeo. Humboldt —como los redactores de *El Mercurio Peruano*— debió leer con especial atención estas palabras del "Prólogo a los indios, mestizos y criollos" que abre la *Historia General del Perú* del Inca Garcilaso:

> Y por cierto tierra tan fértil de ricos minerales y metales preciosos era razón criase venas de sangre generosa y *minas de entendimientos* despiertos para todas artes y facultades. Para las cuales no falta habilidad a los indios naturales, y sobra capacidad a los mestizos hijos de indias y españoles o de españolas e indios. Y a los criollos oriundos de acá, nacidos y connaturalizados allá. A los cuales todos como hermanos y amigos, parientes y señores míos ruego y suplico adelanten en el ejercicio de la virtud, estudio y milicia, volviendo por sí y por su buen nombre con que lo harán famoso en el suelo y eterno en el cielo. Y de camino *es bien que entienda el mundo viejo y político que el nuevo, a su parecer bárbaro, no lo es ni ha sido sino por falta de cultura* (Garcilaso,1960: III, 11-12, cursiva nuestra).

Y, seguramente encontraron en esas palabras, escritas en Montilla, la dolorosa raíz de aquella polémica en la Humboldt combatió en el bando de la inteligencia peruana.

5. Conclusión

Después de este recorrido por el camino real de los incas y por las páginas de Humboldt, donde se mezclan las voces del Inca Garcilaso y de los "mercuristas" peruanos, el "frontispicio" alegórico que decidió imprimir en la edición del *Atlas géographique et physique du Nouveau Continent* (París, 1814-1834) nos hace reflexionar sobre la presencia constructiva de Mercurio, el mensajero de los dioses y protector del comercio que, junto a Minerva, ayuda a la joven América indígena a levantarse entre sus ruinas.[18]

BIBLIOGRAFÍA

CASTRO MORALES, Belén (2008), «El Inca Garcilaso en los diarios de viaje de Alexander von Humboldt por el Tawantinsuyu». *Nuevas lecturas de La Florida del Inca*, ed. Carmen de Mora y Antonio

[18] Este grabado en cobre, realizado por Barthèlemy Roger a partir del dibujo de François Gérard, según Humboldt (2005: 127) "representa a Minerva y a Mercurio consolando a América por los males de la Conquista".

Garrido Aranda. Madrid, Iberoamericana-Vervuert. 223-270.

DÍAZ-CABALLERO, Jesús (2004), «Nación y patria: Las lecturas de los *Comentarios reales* y el patriotismo criollo emancipador». *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana 59*. 81-107.

DURAND, José (1974), «El influjo de Garcilaso Inca en Tupac Amaru». *Realidad Nacional* II, sel. y notas de Julio Ortega. Lima, Retablo de Papel. 208-215.

ETTE, Ottmar (2005a), «Alexander von Humboldt. The American Hemisphere and TransArea Studies». *Iberoamericana* 20. 85-108.

— (2005b), «Ciencia, paciencia y conciencia en Alejandro de Humboldt: un pionero fascinante de la Edad de la Red». *Alejandro de Humboldt, una nueva visión del mundo*, ed. Frank Holl. Madrid, Lunwerg. 37-43.

FAAK, Margot (2003), «Estructura y contenido de los diarios americanos de Alexander von Humboldt». *Cuadernos Americanos* 100. 126-142.

GARCILASO DE LA VEGA, Inca (1985), *Comentarios Reales de los Incas* (2 tomos), Prólogo, edición y cronología de Aurelio Miró Quesada. Caracas, Biblioteca Ayacucho (2ª edición).

— (2006), *Historia general del Perú. Obras completas del Inca Garcilaso de la Vega*, Edición y estudio de Carmelo Sáenz de Santa María. Madrid, Atlas.

— (1988), *La Florida del Inca*, Ed. Carmen de Mora. Madrid, Alianza.

GERBI, Antonello (1982), *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica, 1750-1900*, Trad. Antonio Alatorrre. México, Fondo de Cultura Económica (2a. edición).

HAMPE MARTÍNEZ, Teodoro (2004), «El retorno de Humboldt, dos siglos después», en *El Dominical de El Comercio*, Lima, 26 septiembre (reprod. en www.librosperuanos.com/html/articulo el-retorno-de-Humbot.htm; consulta del 12/IX/ 2005).

— (1999), *El virreinato del Perú en los ojos de Humboldt (1802): una visión crítica de la realidad social*. México, UNAM.

HUMBOLDT, Alexander von (1978), *Ensayo político sobre el Reino de la Nueva España*. Ed. Juan A. Ortega Medina. México, Porrúa (3ª ed).

— (1989), *Cartas americanas*. Ed. Charles Minguet. Trad. Marta Traba. Caracas, Ayacucho.

— (1997), *Cosmos. A sketch of a Physical Description of the Universe* (vols. I y II) Trad. E. C. Otté. Introd. Nicolaas A. Rupke (vol I) y Michael Dettelbach (vol. II). Baltimore-Londres, John Hopkins

University.

— (2002), *Alexander von Humboldt en el Perú: diario de viaje y otros escritos*. Ed. Estuardo Núñez y Georg Petersen. Lima, Banco Central de Reserva del Perú-Goethe Institut.

— (2003), *Reise auf dem Río Magdalena durch die Anden und Mexico* (Tomos I y II). Ed. Margot Faak. Berlín, Akademie Verlag. (2ª ed.)

— (2004) *Mi viaje por el Camino del Inca (1801-1802)*. Ed. David Yudilevich L. Santiago, Universitaria.

— (2005), «Breve relación del viaje». *Alejandro de Humboldt, una nueva visión del mundo*. Ed. Frank Holl. Madrid, Lunwerg.

LOHMANN VILLENA, Guillermo (1960), «Humboldt en el Perú». *Conferencias leídas en la Academia en los días 19 y 22 de octubre de 1959, con motivo del Centenario del fallecimiento de Alejandro de Humboldt*. Madrid, Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales. 47-79.

MINGUET, Charles (1969), *Alexandre de Humboldt. Historien et géographe de l'Amérique Espagnole (1799-1804)*. París, François Maspero.

MONTIEL, Edgar (2005), «América en las utopías políticas de la modernidad». *Cuadernos Hispanoamericanos* 658. 49-64.

MORA, Carmen de (2006), «En torno a las ediciones de *La Florida del Inca*». *Franqueando fronteras: Garcilaso de la Vega» y La Florida del Inca*, ed. Raquel Chang Rodríguez. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.

PUIG-SAMPER, Miguel Ángel (2000), «Alejandro de Humboldt en el mundo hispánico: las polémicas abiertas». *Debate y perspectivas* 1. 7-27.

REBOK, Sandra (2001), «Alexander von Humboldt y el modelo de la *Historia natural y moral», Humboldt in Netz* II, 3. (http://www.uni-potsdam.de/u/romanistik/humboldt/hin/rebok. htm, consulta 16/09/05).

TORRE REVELLO, José (1940), *El libro, la imprenta y el periodismo en América durante la demonación española*. Buenos Aires, Instituto de Investigaciones Históricas.

ZAVALA, Iris (1992), «El Inca Garcilaso en las utopías revolucionarias». *Crítica y descolonización: el sujeto colonial en la cultura latinoamericana*, ed. Beatriz González Stephan y Lúcia Helena Costigan. Caracas, Equinoccio-The Ohio State University. 219-228.

ZEUSKE, Michael (2003), «Humboldteanización del mundo occidental?

La importancia del viaje de Humboldt para Europa y América Latina». *Humboldt in Netz* IV, 6. (http://www.uni-pstdam.de/u/romanistik/humboldt/hin/hin6, consulta 26/07/05).

Cuadernos de Humanidades 17 (95-120)

GARCILASO COMO AUTORIDAD EN EL *DICCIONARIO DE PERUANISMOS* DE JUAN DE ARONA

Carlos Arrizabalaga Lizarraga
Universidad de Piura

La autoridad de Garcilaso de la Vega no fue cuestionada hasta bien entrado el siglo XIX. Las críticas que blandiera el español González de la Rosa respecto a una supuesta falta de veracidad y sinceridad del cronista fueron inmediatamente respondidas por José de la Riva Agüero en 1918, pero en realidad ya tenían antecedentes en el propio Ricardo Palma, que abiertamente había hablado de "embustes" en los *Comentarios*, sin dejar de reconocer con complacencia la calidad literaria de Garcilaso, pues "cuenta las cosas sin floreos y mejor de lo que nuestra pluma pudiera hacerlo" (1964: 84). Garcilaso se nos aparece desde entonces como un abanderado del humanismo hispánico y su obra como una expresión de las utopías renacentistas, o bien, desde distintos ángulos y disciplinas, se destaca en él una genuina expresión de la subjetividad andina, idea ya presente en el pensamiento de William Prescott como "emanación del espíritu indio" (76).

De cualquier forma, la idea de una primacía del subjetivismo en Garcilaso se ha llevado ahora a otros derroteros, y si por siglos fue considerado como la autoridad lingüística máxima de la lengua quechua, ese enorme prestigio ha venido a ser matizado en los últimos años por Rodolfo Cerrón-Palomino, quien en diversas indagaciones ha demostrado el carácter parcial de muchas de sus apreciaciones, que están orientadas desde la visión de que el quechua cuzqueño sería el único válido y verdadero mientras que las demás modalidades quechuas, que no serían otra cosa que "corrupciones" para el Inca, son en realidad, no solo dialectos tan dignos como el cuzqueño, sino incluso más *antiguos* o más *cercanos* al tronco original, puesto que el quechua sureño habría sido de alguna manera *aimarizado* por los propios incas.[1]

[1] Ver Cerrón-Palomino, 1991, 1993 y 2004.

1. Lealtad lingüística y purismo en Garcilaso

Afirmar la presencia de una fuerte subjetividad en la visión de Garcilaso no descubre nada nuevo y tampoco quita méritos a la objetividad de muchas de sus observaciones. Nadie puede negar la agudeza que mostró el Inca en la colección de términos y el celo que puso en darles su "verdadera significación", pues como eran los españoles "estranjeros en aquella lengua, interpretaron fuera de la propriedad della" (4). Así ocurre, por ejemplo, en el caso de *otorongo*, en que corrige al padre Acosta "que da este nombre al osso" en lugar de al tigre americano. Al encontrar a fines de los años cuarenta en un ejemplar de López de Gómara, una verdadera "joya bibliográfica peruana", una serie de apostillas de puño y letra de Garcilaso, Raúl Porras Barrenechea (1955) puso de relieve el afán que tenía Garcilaso de corregir o aclarar, junto a muchas precisiones históricas, el sentido de un buen número de términos (la mayoría quechuas y no pocos nombres propios) de su patria natal si no fue el detonante para lanzarse a escribir los *Comentarios* (con ese preciso título y no la *Historia* que menciona en la apostilla que voy a mencionar a continuación), al menos lo incitaron a llevar a cabo su obra más grande y delicada. Por ejemplo, y permítanme que aluda a uno de las apostillas (que ha reeditado ahora el profesor Rivarola), cuando Gómara alude a "cierto ídolo del sol llamado *huaca*", Garcilaso abanderilla: "no sabe lo que se dice en la exposición del vocablo" (Rivarola, 2002: 81). Es la primera de muchas anotaciones lingüísticas de Garcilaso. Dice Alberto Escobar en expresión casi poética:

> La magia de los nombres alucina a Garcilaso y excita su nostalgia, aproximándolo a los bienes queridos, que se actualizan ante el conjuro del lenguaje.

La magia de los nombres también lo ofusca hasta el punto de despreciar formas quechuas dialectales que a los oídos del cuzqueño eran "corrupciones" insoportables. Garcilaso cree "necesario ofrecer la ortografía de los vocablos según su fonética original", dice José Durand (11) con un rigor lingüístico que a veces no tuvieron sus propios editores, como aclara Rivarola respecto al término "usuta" (139). Pero no era exactamente *original* sino más bien la ortografía correspondiente al quechua *sureño* que era el que él declaraba único cortesano y válido (sólo cabría decir que fue el que desarrolló mayor cultivo literario).

La exactitud del conocimiento lingüístico es utilizado en los *Comentarios* como "clave hermenéutica privilegiada", como dice Rivarola (139) y esa lealtad lingüística es lo que hace a Garcilaso en muchos

aspectos superior a los demás cronistas aunque también le hace caer, justamente como "informante nativo" en todas las subjetividades que ello conlleva.

Pero tal vez un exceso de seguridad lo lleva al error por el mismo desconocimiento de los demás dialectos quechuas, por ejemplo, cuando insiste corrigiendo a Cieza y a "todos los historiadores españoles" que escriben *Caxamalca*, y Garcilaso apostilla: *Cassamarca*. Pero cometía un error, por considerar el término según el quechua cuzqueño y no en la variante norteña, como ha destacado Rodolfo Cerrón-Palomino (no era *cassa* 'hielo', sino *caxa*, 'espina').

Garcilaso es un hombre del Renacimiento –lo han recalcado José Durand (1986) y Aurelio Miró Quesada (1969)– que quiere asemejar el pasado andino a la antigüedad clásica: "el Cozco en su Imperio fue otra Roma en el suyo" (lib.VII, cap.VIII), y de ese modo el quechua cuzqueño es como el verdadero latín corrompido luego en dialectos, y ha de ser como el buen toledano que marca la pauta y "purifica" a quien lo aprende y otorga nobleza idiomática a quien lo haya bebido en la leche materna, frente a las "corrupciones" o "desviaciones" de las provincias. La lengua cortesana debía ser la única general en opinión de Garcilaso, y cuanto mayor era la distancia en el espacio y en el tiempo que lo separaban de ella (aunque también confiesa que ya se le había olvidado en su mayor parte) pues mayor era su afán de defenderla y engrandecerla "en toda su pureza".

En realidad, Garcilaso recoge noticias verdaderamente interesantes aun cuando se equivoca, por poner otro ejemplo, al decir que *galpón* "deve de ser de las islas de Barlovento" (6), cuando es término azteca: denota el prestigio de los primeros *baquianos*[2]. Extensas anotaciones léxicas se ocupan de *usuta* y *chipana* cuando Garcilaso anota en el texto de Gómara los términos quechuas con que se conocían los "çapatos pintados" o los "puñetes de oro", o en la extensa explicación que da a los varios nombres del maíz "que los del Perú llaman *çara*", así como en los significados de *illapa* o de *huaca*, los nombres de animales y frutas, los apelativos de los incas, los términos de parentesco (aplicando de alguna manera el reconocimiento de "pares léxicos mínimos"), etcétera. En este sentido merece ser llamado, como dijo Escobar, "nuestro primer lingüista" (30).

En este marco creo posible entender cómo Garcilaso se convirtió en la autoridad de referencia más importante para Pedro Manuel Paz Soldán

[2] Todavía hoy no se conoce con certeza el origen de la palabra cholo, que Garcilaso también asigna a las Antillas.

y Unanue, a la hora de elaborar y luego publicar, bajo el seudónimo de Juan de Arona, su famoso *Diccionario de peruanismos*. Igual que Garcilaso, Arona se equivoca algunas veces, pero eso no quita el inmenso valor de su obra en conjunto, por la abundante información que recopila y el buen juicio con que atiende a algunas cuestiones relativas al léxico en unas fechas aún muy tempranas para la entonces naciente lingüística hispanoamericana.[3]

2. La obra y la personalidad de Arona

Pedro Manuel Nicolás Paz Soldán y Unanue nació en Lima, el 29 de mayo de 1839, hijo de don Pedro Paz Soldán y de doña Francisca Unánue.[4] La mayor parte de su vida la dedicó a la hacienda de San Juan de Arona, en el valle de Cañete, donde había heredado también la espléndida biblioteca de su abuelo, el prócer Hipólito Unanue. Allí pudo nutrirse de provechosas lecturas, especialmente de los clásicos y aplicarse a sus traducciones latinas. "Fueron esos lozanos años sin duda –dice Villarán–, la más tranquila etapa de su existencia, al menos en su conjunto y en tanto que no lo agitaron las nostalgias y pesimismos." (16).

En Cañete permaneció (salvo esporádicos viajes a Arequipa o Iquique), hasta que a los 18 años residió un año entero en la ciudad de Valparaíso, para embarcarse, en abril de 1839, para Europa en el más largo y provechoso de sus viajes, que siempre recordó por sus "inefables fruiciones e inagotables enseñanzas" (Villarán, 18). Llega a Londres y de ahí se dirige a París, para entrar por vía terrestre a España, visitando San Sebastián, Bilbao, Valladolid hasta llegar a Madrid en pleno mes de julio. Seis meses permaneció en España, visitando por encargo de Felipe Pardo y Aliaga a literatos reconocidos como Bretón de los Herreros y Ventura de la Vega, antiguos compañeros del colegio de San Mateo donde estudiara el inmortal creador del niño Goyito. Arona tiene entonces su

[3] Villarán destaca el "realismo" de Arona reconociendo "muy escasos yerros", aunque no pone ningún ejemplo (p.87). Hay varios, pero solo por mencionar uno: considera que chicha es palabra castellana que tiene el mismo origen que "el chichi de los niños cuneros" y proviene, según él, del castellano antiguo con el significado de 'carne, sustancia, alimento' (1974: 166). Es evidente que entre una y otra chicha no hay más relación que la mera coincidencia y que la chicha americana recibió su nombre de alguna de las lenguas de Panamá o de Tierra Firme.

[4] La única biografía con que cuenta nuestro lexicógrafo es la que incluyó Jorge Villarán Pasquel en su tesis doctoral (1937). También pueden mencionarse las noticias que dan Ventura García Calderón (1938), Estuardo Núñez (1968) y Jorge Guillermo Llosa (1971) a sus ediciones de las obras de Arona.

primer contacto con la Real Academia Española.[5] Bretón de los Herreros era Secretario de la Academia e impulsó la candidatura de don Felipe Pardo, quien sería nombrado en 1860 miembro correspondiente de la institución madrileña.

Luego de una regular estancia por tierras españolas, Arona seguirá un extenso periplo que lo llevará por Francia e Italia, desde donde parte hacia Egipto, para visitar Alejandría y El Cairo, y luego Damasco y Estambul hasta regresar pasando por Grecia a Italia y Francia, desde donde regresa nuevamente al Perú a inicios de 1863, año en que publica, justamente en París, su primer libro de poemas, con un título claramente romántico: "Ruinas".

Nuevamente en Perú se integra en el movimiento romántico, publicando *Cuadros y episodios peruanos* (1867), algunas comedias de mediano éxito, su traducción de las *Geórgicas* y algunos poemas de circunstancias. También poemas descriptivos de intención satírica, como *Los médanos* (1869), mientras su vida se desenvolvía al aire libre, como señala Villarán, "entre vegetación sonriente, atmósfera pura, un hogar feliz, holganza económica" (40). Se casa en 1867 con Cipriana Valle-Riestra y dos años después publica el semanario "Saeta", que sólo duró dos meses. Es profesor de literatura en el colegio de Guadalupe y en la Facultad de Letras de San Marcos, enseñando también latín y griego. Con una numerosa familia que mantener y dificultades en el manejo de la hacienda (que finalmente pierde para afrontar una serie de deudas impagables), ingresa en el cuerpo diplomático del Ministerio de Relaciones Exteriores. En 1879 era Encargado de Negocios en Chile cuando estalla el conflicto. Es comisionado a Buenos Aires, donde empieza a editar, en 1882, su *Diccionario de peruanismos*, que completa en Lima al año siguiente. En 1884 es nombrado embajador ante Argentina y Brasil. Sigue escribiendo poemas diversos mientras las desgracias culminan en la muerte de su esposa, en 1886.

"La agresividad de su carácter aumentó con el tiempo", señala Villarán (47), y ciertamente los infortunios y desengaños agriaron sus últimos años hasta ofuscarlo "llegando a cometer indudables desaciertos". En 1887 se inauguró la Academia Peruana correspondiente de la española, pero Arona se negaba a participar hasta que no se borrasen los términos de dicha "correspondencia". Su

[5] Ver Miró Quesada (1969). Varillas lo señala en su biografía de Pardo y Aliaga (122-123). Casi un siglo antes Diego de Villegas y Quevedo había hecho lo mismo, con recomendación del polígrafo Pedro de Peralta y Barnuevo. Ver Arrizabalaga (1997).

primer directo será Francisco García Calderón a pesar de que el propio Ricardo Palma deseaba que lo fuera monseñor José Antonio Roca y Boloña. Pero es que Arona sintió que éste, en un concurso literario, había considerado un poema suyo en segundo lugar, declarando desierto el premio. En sus últimos tiempos, no amainaron sus ataques a adversarios políticos y literarios, vapuleando a Palma, a Matto de Turner y a otros, hasta su muerte el 5 de enero de 1895. Hasta su mayor mentor no puede negar "la belicosidad de su temperamento", aunque lo justifica también por "el sopor y la envidiaa que por todos lados halló" (49), encontrando en Arona un indudable "valor moral" por su independencia y su lealtad "a los dictados de su conciencia" (Villarán, 48-49).

Jiménez Borja disculpa esos aspectos de su fuerte y rica personalidad por el "sentimiento de amor al a tierra que es constitutivo del sentimiento más alto, luminoso y complejo del amor al Perú" (160). También Alberto Tauro del Pino destaca su "hondo nacionalismo" (141). Villarán lo comparaba con Larra, resaltando su vena satírica, que sobresale en los años de madurez en su periódico *El Chispazo* (1891-1893) queriendo ver en su naturaleza "esa reconocida aptitud limeña para la sátira", que considera "el más genuino de nuestros géneros literarios" (98). Jiménez Borja acusa a la especial sicología del poeta esa "mezcla de grave recriminación y chocarrera ironía", que tan malos efectos tuvo a lo largo de su existencia, reconociendo "su estilo desuniforme, con aciertos de belleza escogida así como caídas prosaicas e insulsas dispersiones" (165).

Sin duda las interpretaciones de su obra y su personalidad no son concordantes en absoluto, dado el carácter contradictorio de Arona, patente en todos los aspectos de su vida. Su amor al Perú contrasta con su convencimiento de que los propios peruanos (y particularmente los políticos) eran los causantes de sus males. Fino observador de las costumbres, al mismo tiempo deplora a sus protagonistas con un racismo manifiesto a todas luces imperdonable. Igualmente en el terreno de los peruanismos, al decir de su actitud por un lado beligerante contra "esas erupciones de tan fácil curación que constituyen el vocabulario provincial", a las que sin embargo dedica toda su vida y un sinfín de versos, pues como los refranes son "expresiones animadas del idioma".

Así pues, Arona a un tiempo defiende la unidad de la lengua y la pureza con que se usa en el país –porque "en el Perú hay menos defectos lexigráficos que en otras secciones de Sud América" (32)–, e inmediatamente reconoce esa genuina tendencia democrática y popular

que lleva a "preferir siempre la palabra vulgar a la culta" (22), abundando la idea en ejemplos:

> Mucho más decimos *pescado* que pez, *candela* que fuego, *colorado* que rojo, *plata* que dinero, *pila* que fuente, *barriga* que vientre, *baraja* que naipe, *pelo* que cabello, *cáscara* que corteza, *flojera* que pereza, *cachete* que carrillo o *mejilla*, *palo* que madera, *migajón* que miga, *pellejo* que piel, *tierra* que polvo, *animal* que bicho o *sabandija*, *amarrar* que atar. (22)[6]

Y muchos más. Con el mismo ímpetu defiende la unidad y la obediencia a los dictados de la Academia (hasta los que desconocen los mismos españoles), y se expresa triunfante defensor del "espíritu de independencia, rebeldía y libertad" con que se sacude de las tiranías ortológicas, declarándose emancipado de "la ultramarina gramática de Castilla" (23). Así defiende como deplora la traducción "a peruano" de las locuciones, frases, voces y dichos de España, pues observa Arona cierta "afición a bastardear" el idioma cuando se da primacía a "el equivalente más material o vulgar" (23).

Con un espíritu dividido entre el respeto al idioma y el amor al Perú, Arona es al mismo tiempo reflejo del conflicto de su generación y artífice de una nueva actitud, mucho más segura y orgullosa de su propia personalidad y más confiada en sus propias posibilidades, una vez afirmada la legítima identidad de sus peculiaridades idiomáticas.

3. Arona y la lexicografía de su época

Arona, hombre de carácter atrabiliario y díscolo sea por su carácter o por su naturaleza, siempre mostró interés y preocupación por los temas del lenguaje. En uno de sus numerosísimos poemas satíricos, titulado justamente "El diccionario", destila una buena proporción de amargura con respecto a la situación en que se encontraba, según él, el idioma:

El diccionario alemán
Es ejército de Moltke,[7]
Sin un vocablo holgazán;
En el nuestro, a miles van

[6] Cito las obras de Arona señalando el año de edición, salvo en el caso del *Diccionario de Peruanismos*, que se cita señalando directamente el número de página de la edición de Estuardo Núñez (1974).

[7] El general Helmuth Karl Bernhard von Moltke (1800 – 1891) fue el artífice de la modernización del ejército prusiano que promovió Bismark y brindó a los alemanes el triunfo en la guerra francoprusiana de 1870.

Los llevados a remolque.
Así pues, aunque se aflija
Nuestra corporación regia,
La lengua que ella prohija,
Y a que da esplendor y fija,
Está enferma de hemiplejia.[8]

Arona cumple a cabalidad ese perfil descrito por Palma acerca de los americanos "de la generación que se va" que vivían "enamorados de la lengua de Castilla" y eran "más papistas que el papa, si cabe en cuestión de idioma la frase" (1896: 5).[9] En carta a un intelectual español de la época, igualmente le señala, en 1890, "la manía que tenemos [los americanos] por la pureza del idioma".[10] Igualmente Arona defiende la pureza del castellano en el Perú, donde –dice– hay menos galicismos (y de esos "de tomo y lomo") que en España (32).

Tan temprano como en el año 1860, estando todavía en Londres, según él mismo declara, Arona empieza a idear una obra "sobre este ingrato tema de provincialismos". En el joven Arona se aunaban "los recuerdos de la patria y la vivacidad de sentimientos", tratándolo provisonalmente como una "galería de novedades filológicas".[11] También en ese viaje va pergeñando las poesías descriptivas que publicará en Lima en 1867 bajo el título *Cuadros y episodios peruanos*, donde defiende el uso de peruanismos aunque alguno le tache de "chabacano" y piense que el buen estilo consite en introducir algún que otro flamante hispanismo "traído por los pelos de las orillas del Manzanares" (1867: VIII). Al final del libro incluye un índice de los "términos peruanos" contenidos en el libro, con una advertencia que ya declara su intención de publicar un repertorio lexicográfico completo en el que considera verdaderamente peruanismos, en primer lugar, aquellas voces "derivadas del quichua", pero también "nombres

[8] En *Poesías completas* (1976, II: 627).

[9] Palma sufrió en carne propia los duros ataques de Arona, y más tarde convivió con sus desplantes en el establecimiento de la primera (y breve) Academia Peruana de la Lengua. En carta a Vicente Riva Palacio (1887) Palma comenta: "tenemos un camarada muy díscolo en don Pedro Paz Soldán (...) que es hombre díscolo por excelencia y poco querido, por lo envidioso y atrabiliario de su carácter, de sus compañeros de letras" (2005: 334). En otra carta refiere que Arona dejó de concurrir a las sesiones en protesta porque la Academia se reconociera "correspondiente" de la española (2005: 347).

[10] Carta a Vicente Barrantes (1949: 335).

[11] Enrique Carrión Ordóñez (1983) afirma haber tenido entre sus manos el manuscrito, que se conservaba en la Biblioteca Nacional del Perú antes del terrible incendio de 1943.

indígenas topográficos y de personas" (1867: *Epílogo*).

El diccionario anunciado tomará sin embargo su tiempo, sin embargo, y mientras tanto Arona irá publicando algunas muestras en las columnas del *Correo del Perú* desde septiembre de 1871 y enero de 1872, alcanzando a publicar 216 voces. Cuando por fin se lanza a publicar todo el repertorio en 1882 (Buenos Aires, J. Galland, 1882, 529 pp.), confiesa que aunque han pasado más de veinte años desde su inicio hasta su publicación definitiva, su obra salía incompleta en relación con trabajos "quizá menos madurados", refiriéndose a los de Rufino José Cuervo y de Zorobabel Rodríguez, sus más directos competidores. De hecho, algunas enmendaduras o papeletas nuevas saldrían recién entre los meses de octubre de 1891 a junio de 1893 en quince números de su revista *El Chispazo*, "en medio de los sarcasmos y saetazos de su sátira impenitente contra la prosaica realidad social y política de ese momento" (Núñez, 1959: 4).

Con la intemperancia que le caracterizaba, Arona arremeterá contra los "provincialógrafos" (dicho sin ánimo despectivo, en principio) de la América española, sobre todo los que solamente acumulan vocablos y expresiones, pues le merecen mayor respeto los señores Baralt, Rodríquez y Cuervo, que conceden un carácter más literario y filológico a sus obras y especialmente a Rufino José Cuervo, que es el que le resulta más científico o lingüístico (se atreve a decir que tal vez en exceso), por encima de algunos otros.[12]

Efectivamente, Arona no fue el primero que compuso un vocabulario de americanismos y no quería que fuese tildado de esa forma. Además del conocido repertorio del español Antonio de Alcedo (1786-89), lo habían precedido Esteban Pichardo y su *Vocabulario provincial casi razonado de voces y frases cubanas* (1836), así como el *Diccionario de chilenismos* (1875) de Zorobabel Rodríguez, y las *Apuntaciones críticas sobre el lenguaje bogotano* (1867-1872) de Rufino José Cuervo, que estima superior a todos y sitúa junto a Bello y Salvá.

Arona es un intelectual que se interesa por todo. Consulta con atención las opiniones de los colaboradores del *Mercurio Peruano*[13] y

[12] Arona se justifica de esta manera: "No nos habría sido posible escribir con desembarazo este Diccionario sin crear ciertos nombres que denotaran agrupaiones, y que nos evitaran en cada referencia hacer una larga retahila, aún así no completa, de autores, o volver a repetir definiciones ya dadas. De aquí provincialógrafos para incluir a lso señores Cuervo, Pichardo, Rojas, Rodríguez y cuantos han tratado de provincialismos hispano-americanos, o puedan tratar en lo sucesivo" (1974: 231).

[13] A veces para contrastar un uso antiguo con el uso actual, como en el caso de *huanear* (1974: 241), o de *huérfanos* (1974: 234).

mantiene un diálogo constante con autores de la generación anterior, como el clérigo Larriva, Pardo y Aliaga, Manuel Ascensio Segura, así como obras hoy totalmente desconocidas, como el *Tratado de la aguas que fertilizan el valle de Lima* de Ambrosio de Cerdán y Landa (1793). Discute con sus contemporáneos lexicógrafos sobre vocablos que le parecen groseros o bárbaros, contraviniendo a unos o apoyando a otros.

Entre las obras de los españoles, las más citadas *Clemencia* (1852) y La *Gaviota* (1856) de Fernán Caballero, y las *Escenas Andaluzas* (1847) de Serafín Estébanez Calderón, "El Solitario", así como las *Poesías Andaluzas* de Tomás Rodríguez Rubí (1941), a las que recurre con frecuencia para justificar andalucismos no registrados en el diccionario académico.[14] También acude a autores del Siglo de Oro y particularmente al dramaturgo Rojas Zorrilla (para ilustrar la antigüedad de términos como *pollera*).

En verdad, la obra de Arona más que un diccionario propiamente dicho resulta ser una antología de textos y un estudio crítico de los repertorios lexicográficos anteriores. El interés por las peculiaridades lingüísticas americanas se mezcla así con el espíritu romántico de toda una generación. En efecto, una vez asentada la Independencia de las naciones americanas a mediados del siglo XIX, con el progresivo proceso de formación de los Estados se suscitan, en la mayoría de los países, discusiones acerca de la lengua nacional. En los artículos de costumbres de Manuel Ascensio Segura, por ejemplo, los personajes debaten sobre la conveniencia de hablar francés o inglés, ya que el castellano es una lengua anticuada que no se habla en ningún sitio más que en España "que es lo más atrasado del mundo", y sólo por obligación no tienen más remedio que usarlo, aunque les resulte "un idioma que sólo pudo ser bueno en tiempo de nuestros abuelos" (71).

Arona se encuentra en el difícil punto de quiebre en que la idea de "corrupción" del idioma empieza a convertirse en una afirmación de nacionalidad que debe ser admitida por los españoles, a los que se acusa paradójicamente de "empobrecimiento". Y el camino para que las peculiaridades del español americano comenzasen a ser reconocidas y valoradas positivamente por los propios americanos empezó justamente por el costumbrismo literario, que puso en letras de imprenta las palabras de uso cotidiano que llenarían las páginas de

[14] Como por ejemplo, en *castañuelas* (1974: 156) y en *tutiplén* (1974: 380). Al menos en una ocasión Arona declara la conveniencia de "estudiarlos dialectos de España para deducir los americanismos" (1974: 57).

los diccionarios posteriores.

No debe extrañarnos entonces que Arona mismo reconoce que muchos de los suyos también deben ser considerados "como artículos de costumbres más bien que como filológicos" (56), aludiendo particularmente a las entradas de *abusión*, *duende* y *cora*. Villarán señala igualmente que Arona "nos describe jugosamente los usos y costumbres" en las entradas aludidas (86). Es en este sentido todavía más prolijo que Esteban Pichardo cuyo léxico apareció por primera vez en 1836.[15] Alberto Tauro dirá lo mismo resaltando la "gracia criolla" de otras muchas entradas como la de *pechuga* (145). Así pues se expresa Arona:

> El que gusta de comer o leer periódicos de gorra, el parásito, el pegote, el estampilla de toda congregación a que no ha sido invitado, el intruso, el escritor suizo, sordo al anatema público, que para eso está encorazado entre los enormes pliegos de su gran pechuga, son pechugones y pechugonazos de marca mayor (309)

Del mismo modo, el académico Enrique Carrión Ordóñez resaltó "el carácter literario del libro", cuyas páginas destilan "el ingenio, la ironía y la desbordante vitalidad" características del espíritu criollo de su autor, aunque no constituyan "la mejor prosa peruana del siglo pasado". En fin, para Carrión no es un libro de ciencia "ni quiere serlo", aunque abunde "en valiente información alcanzada por su autor, políglota y lector curiosísimo" (147).

Sin duda que Arona merece alcanzar, por parte de la lexicografía peruana e hispanoamericana, un mayor reconocimiento, aunque las expresiones de sus atrabiliarios juicios nos parezcan todo lo inaceptables que se quiera. Incluso justamente esa subjetividad suya interesa especialmente, como ha mostrado Luis Andrade Ciudad, para conocer mejor las mentalidades del siglo XIX.

4. Garcilaso en el Diccionario de Arona

Paz Soldán utiliza en su diccionario muy diversas fuentes, como las crónicas de Cieza de León (1553), Agustín de Zárate (1555), López de Gómara, además del *Sumario* y la *Historia general y natural de las Indias* de Fernández de Oviedo, que J. Amador de los Ríos había publicado con un nutrido glosario en cuatro magníficos volúmenes entre los años

[15] Y luego en tres ediciones sucesivas. Arona maneja la segunda, de 1849. En la tercera edición, de 1861, Pichardo se muestra más explícito: "Mi diccionario no es ciertamente Curso o Tratado de Historia Natural [...] pero da a conocer con alguna amplitud el significado de las Vozes, su origen y relaciones." Y la cuarta es de 1875. Ver Félix Córdoba (52).

1851 y 1855.

Para el quechua su fuente principal es el vocabulario del español Torres Rubio (1616),[16] y el de Clements Markham (1830-1916),[17] pero consulta también la obra de Johann Jakob von Tshudi (1818-1889)[18] y el vocabulario del franciscano Honorio Mossi (1819-1895).[19] En no pocas entradas, como en la de enchipar Arona acude a más de uno (1974: 191). También toma referencias del léxico aimara de Ludovico Bertonio (1612), así como el Diccionario araucano del padre Andrés Febres (1765), que se reeditó en Buenos Aires, en 1882,[20] y el del también jesuita Antonio Ruiz de Montoya, de la lengua guaraní (1639).

No debe extrañar a nadie que Garcilaso tenga una presencia notable en la obra de Arona. Al fin y al cabo, los *Comentarios* constituían una autoridad indiscutible para su época; aún más lo fue igualmente, como ha estudiado la profesora Nelly Trelles Castro, para los que elaboraron el primer *Diccionario* de la Real Academia Española. Citas de los *Comentarios* del Inca aparecen en *Autoridades* desde el primer tomo (1726), no solamente para autorizar indoamericanismos, sino también términos castellanos antiguos, como "mamujar". Desde el segundo se cita también *La Florida del Inca*, y hay que notar que Andrés González Barcia, miembro fundador de la Academia, se había ocupado en 1722-23 de la edición de las obras del Inca incluyendo una acuciosa "Tabla de las cosas notables y personas contenidas" en la primera parte de los *Comentarios*.[21]

Al respecto se desconoce qué edición de esa obra habría manejado Arona. Lo más probable es que tuviera entre manos la que se hizo en la imprenta de Villalpando en Madrid, en 1800-1901 (13 vols.), que recoge también la misma tabla de González Barcia, o más seguramente la que se hizo en la imprenta de los hijos de Catalina Piñuela en 1829 (5 vols.), que la suprime y sólo incluye la primera parte de los *Comentarios*, dado que Arona no hace referencia a ninguna otra obra de Garcilaso. Un

[16] Por ejemplo, en la voz *callana*.

[17] Por ejemplo, en la voz *caigua*. Publicó una gramática y diccionario quechua en 1863, aunque los vocabularios quechuas de Markham se publicaron completos en Londres, recién en 1908.

[18] Su obra *Die Kechuasprache* se editó en Viena, en 1853. Lo cita, por ejemplo, en la entrada de caracha.

[19] Su *Diccionario castellano-quichua* se publicó en Sucre en 1860 en la Imprenta Boliviana, en 2 vols.

[20] Por ejemplo, en la entrada de *topo* (1974: 373).

[21] *Primera parte de los Comentarios Reales, que tratan del origen de los Incas, Reyes que fueron del Perú de su idolatria, leyes. & La historia general del Perú*. Prólogo de Gabriel de Cárdenas, anagrama de Andrés González Barcia. Madrid, Imprenta de Nicolás Rodriguez Franco, 1722-23.

examen de las grafías utilizadas por Arona en algunos términos hace pensar que pudo haber tenido en sus manos una primera edición de los *Comentarios* (Lisboa, 1609), dado que escribe *haylli* (229 y 256), en la forma empleada por Garcilaso (fol. 223 en la *editio princeps*), mientras las ediciones posteriores modernizan la ortografía con la forma *hailli* (en el libro V, captítulo II), incluso en la que preparó Pacheco Vélez, tan pegada al original ([1609] 1985: 229).[22] Así también prefiere escribir *huano* en lugar de *guano* (238) siguiendo la opinión del cuzqueño ([1609] 1985: 256). Claro que por entonces autores como Markham optaban por restaurar una supuesta ortografía quechua a términos semejantes, aunque Arona prefiere escribir, según la ortografía castellana, *caigua* y no *cayhua* como lo hace aquél, y así también en otros casos se muestra partidario de usar la ortografía común de su época.[23]

A pesar de mostrarse tan despectivo con la cultura andina, en general y con el quechua en particular –llega a decir que "los peruanos de la costa nada sabemos del quichua ni queremos saberlo" (143)– Juan de Arona no solamente toma en cuenta la opinión del cuzqueño, que había aprendido, como él mismo afirma, el quechua en la leche materna, sino que le dedica una atención extraordinaria:

> Oigamos a Garcilaso de la Vega, hijo de un conquistador español del mismo nombre y natural del Cuzco, (habido) en una india de la sangre real, por lo que el autor español agrega siempre a su apellido el distintivo de *inca*, no desperdiciando ocasión de blasonar de su sangre indígena y de su patria peruana, aun después de cuarenta y tantos años de ausencia, que eran los que llevaba al publicar su *Historia* en España, habiendo dejado la ciudad natal a la edad de veinte, en 1560. (260)

Garcilaso acredita en ese lugar no sólo la fecha y la manera de la fundación de Lima, sino que es juez por el que Arona considera el topónimo de Lima (igual que *Limatambo*, por *Rimactampu*, o *Lunaguaná* por *Runahuanac*, *lúcuma* por *rugma* "en que la r inicial que vuelve l"), la corrupción española de *Rimac*, difundiendo así esa ofuscación garcilasista que llega hasta nuestros días, por la que se presume injustamente que los españoles se equivocaban al hablar del Perú, por desconocer "de las diez partes las nueve" la lengua quechua. Pero el quechua costeño, como

[22] En otras ocasiones Arona vacila, pues escribe *huairo* y *huayru*, así como *huairuro* y *guairuro* (1974: 243).

[23] También moderniza la ortografía de *airampo* (del quechua "ayrampu" (64). Aborda finalmente la cuestión en la entrada de aymará (91), declarándose partidario de la forma castellana *aimará*, pero reconociendo que "la ortografía de esta palabra como la de *airampo* y otras por el estilo es arbitraria. Unos la escriben con y griega y otos con i latina" (91). Pero prefiere *quichua* a *quechua* a pesar de que Garcilaso optaba por la segunda.

refería el historiador Bernabé Cobo a mediados del siglo XVII, trocaba la *r* por la *l*, por lo que no era una corrupción española, sino una distinción dialectal anterior a la llegada de los españoles, que se mantiene hoy en el quechua jaujino.[24]

Es verdaderamente abrumadora la manera como Juan de Arona hace uso extensivo de los *Comentarios*. La autoridad de Garcilaso pesa tanto en el alma de Arona que le asigna erróneamente un origen quechua al aztequismo *petaca* (que es desde el XVIII al menos, americanismo de uso general) porque lo consigna Garcilaso y, más aún, ¡porque Garcilaso lo autoriza en el *Diccionario de Autoridades*![25]

Seguramente era muy intensa la tentación de atribuir un origen quechua a una palabra "culta y usual en Madrid, si no en el sentido recto, en el traslaticio y forzado de *cigarrera*". Arona se apoya además en que "pataca" en quechua quiere decir *estar unidos*, y que la *petaca* es un tejido, y por consiguiente, "unido de varios materiales." (316). Además el término genera el derivado *petacón* (396) Pero Garcilaso no había dicho nada de eso.

Y cuando Garcilaso describe las *patacas* (variante que no parece errata sino tal vez falsa etimología) como "arcas pequeñas" (hechas de paja de *ichu*, al hablar justamente de la más aventajada que se cría en el Collao ([1609] 1985: 117), alude en realidad a lo que había descrito Bernal Díaz del Castillo como "arquillas de madera y otras que llaman *petacas* llenas de ídolos, unos chicos y otros grandes", y lo que Alonso de Molina en su *Vocabulario en lengua castellana y mexicana* define: "petaca a manera de arca que hazen de cañas texidas" (Alvar, 1970: 87). Lo curioso es que Garcilaso nunca afirma que el término tenga origen quechua: Juan de Arona sacó del texto sus propias conclusiones.[26]

No podía ser de otro modo puesto que ya antes los editores del primer *Mercurio Peruano* remitían al lector a consultar los *Comentarios* para averiguar "sobre la diversa significación" de la voz *huaca* (*Mercurio Peruano*, t. II, vol. 62, 7/08/1791, fol. 262). Y aunque empiezan a dudar ya de la historicidad de su pluma al hablar de "el imperfecto retrato que nos

---

[24] Ver Cerrón-Palomino (2000: 153). Sin embargo, también defiende la postura contraria, si le conviene. Así por ejemplo señala que *humita* ("del quechua huminta") se escribe con hache porque los españoles recién llegados "acaso creyeron percibir en la pronunciación de los indígenas alguna ligera aspiración" (1974: 243).

[25] Quizás también porque Garcilaso también lo pone en boca de los indios chiriguanas aclarando "es canasta cerrada" ([1609] 1985: 304)

[26] No comete el mismo error con *maguey*, que menciona en la entrada correspondiente a *penca* sin aludir a su origen.

trazó Garcilaso de su antiguo imperio" (tomo XI, vol. 372, 27/07/1794, fol 212), su autoridad es indiscutible en el área del lenguaje como en otros muchos aspectos, como señala el propio Hipólito Unanue:

> Casi todos los primeros escritores del Perú han hecho memoria de la Coca, y han compuesto discursos dilatados de ella; pero considerándola por aquellas relaciones que su uso y comercio tenían con la Religión y el Gobierno, dexaron intacta su parte fisiológica. Una u otra pincelada del Padre Acosta *y con más exactitud de Garcilaso* sobre su aspecto y virtudes, es lo único que se nos ha trasmitido. Los demás escritores no han hecho sino copiarlos servilmente o desfigurarlos. (Tomo II, vol. 43, fol. 72).

Arona leyó con suma atención los distintos números del *Mercurio*, y prueba de ello es que hace frecuentemente referencia a los artículos de la revista que fundara su abuelo materno.[27] Justamente en la explicación que da a *coca* Arona alude al estudio que publicara su antepasado.

Arona cita a Garcilaso incluso cuando no lo cita, como cuando, respecto a la voz *batea* refiere que es "de las islas de Barlovento, como dicen los escritores" (97). Son pocas las entradas, como el caso de *molle* y *ojota* en que cita a otros cronistas sin mencionar a Garcilaso (284 y 293).

5. Referencias de Garcilaso

Podemos hacer brevemente un repaso de todas las entradas del *Diccionario* de Arona en que se hace referencia manifiesta a Garcilaso y comprobar la importancia que se le concede. En muchos términos Arona comprueba su uso en Garcilaso para justificar su adscripción al repertorio. Son más las entradas en las que cita a Garcilaso para describir la significación del término, o para defender una etimología.

Son muchos y variados los términos en que Arona revisa los *Comentarios* de Garcilaso para justificar su adscripción al repertorio. Es lo que lo lleva a defender el uso de *afrecho* frente a *salvado* (que "aquí nadie usa", dice Arona) porque "Garcilaso en sus *Comentarios* se sirve corrientemente de la palabra esta" (61). En el caso de *flojera* y *flojo*, Garcilaso atestigua la antigüedad de los términos. Lo mismo en *soroche* (359) y en *puna* limitándose a decir, finalmente, "también en Garcilaso" (333). En el caso de *maní* Arona toma de Garcilaso el nombre en quechua: *inchic* (376), lo mismo que en *pepino* Garcilaso trae *cachun* (313). El uso antiguo de *manteca* también lo apoya en el testimonio del cuzqueño,

[27] Ver como ejemplo las referencias que pone a la voz *barchilón* (1974: Suplemento, XI); o la alusión a José Ignacio Lecuanda en su estudio de la *Inmigración en el Perú* ([1891] 1968: 140). O cuando explica el significado de *caja de agua* o de *huayrona* aludiendo a las páginas del primer *Mercurio* (1974: 111 y 236).

quien explica que no se cocinaba en América con aceite (376). Cuando se muestra inseguro, se apoya en los *Comentarios*, como en el caso de *pallar* (300); aunque duda de que sea un término quechua (en realidad, es palabra mochica), lo consigna como peruanismo porque Garcilaso trae "*pallares*, legumbres del Perú". Igual menciona el término *talle* porque lo usa Garcilaso al hablar de la palta: "tiene el *talle* de una pera" (363).

En el término *baquiano*, Arona anota que su descripción ("el práctico de tierra, el piloto de una localidad, que abre y descubre sendas, trochas y vericuetos") no coincide con el significado que le otorga el Inca: "lo aplica a los prácticos en la tierra en oposición a los bisoños recién llegados de España", y es que Garcilaso escribió "hace tres siglos largos", dice Arona (93).

En el caso de *cimarrón*, Arona rebate un aventurado étimo procedente de la Guayana, difundido a través del inglés, porque "ya desde 1560, que fue el año en que Garcilaso partió del Perú se decía *cimarrón*" (130). Por último, Arona recoge *catre de tijera* como término "provincial" (156), apoyándose en que Garcilaso había propuesto llamar *cama de tijera* a la hamaca (aunque en realidad la denominación nunca existió en el idioma, por el éxito que conoció el término antillano).

Es curioso que acude a Garcilaso en la entrada de *guisar* para decir que ese verbo no se usa en el Perú, aunque lo utilizaba profusamente el Inca (228)

6. Descripciones de Garcilaso

Son muchos más los términos en que Arona cita a Garcilaso para describir el objeto significado, como ocurre en la entrada de *charque*: "El tasajo –dice Garcilaso– que los indios hacen en todas las tierras frías" trayendo también las observaciones que hace al clima "corrosivo" de Lima, donde las carnes "no se pueden guardar de un día para otro" (1974: 176). Lo mismo en *cuculí*: "Hay tórtolas, ni más ni menos que las de España, si ya en el tamaño no son algo mayores, llamadas *cocohuay*, tomadas las dos primeras sílabas del canto de ellas, y pronunciadas en lo interior de la garganta, porque se asemeje más el nombre con el canto", dice Garcilaso (150). También describe *cuy*: "conejos caseros y campestres, diferentes los unos de los otros en color y sabor" a los que llamaban, decía el comentarista, *coy* (153). En el caso de *chuño* describe el producto y la manera como se realiza la *chuñificación* (174). Garcilaso describe la *piña* en claro contraste con la europea (339). Arona comenta de manera algo ligera que es uno de los términos que "tardaron en

aparecer". La voz *entierro* (194) le sirve a Arona para mencionar que Garcilaso ilustra los muchos tesoros que encontraron los españoles, lo que permite explicar que el término haya dado en significar 'tesoro escondido'. Como ocurre con frecuencia en toda la obra, las entradas se vuelven enciclopédicas y la información de Garcilaso sirve no tanto para describir el objeto sino para darle una explicación de tipo histórico-etnográfico.

En la entrada de *gallinazo* (214), Arona recoge una larga descripción de Garcilaso: "aves grandes negras, que los indios llaman *suyuntu*, y los españoles *gallinaza*: son muy tragonas de carne", etc. Todavía son más extensas las citas en la entrada de *huano* (239), no sólo con una descripción completa: "no echan otro estiércol sino el de los pájaros marinos"; sino con una explicación de tipo histórico: "a nadie era lícito entrar en las islas, so pena de la vida"; amén de una reflexión del destino irónico del Perú: "con ser la tierra tan rica y abundante de oro y plata y piedras preciosas, como todo el mundo sabe, los naturales de ella son la gente más pobre y mísera que hay". Arona apenas enlaza una cita con otra: Garcilaso lo dice todo.

Más breves son las explicaciones en *icho*: "una paja larga, suave y correosa, que los indios llaman ichu, con que cubren sus casas" (244). Y en *totora* o "junco común que los indios llaman *tutura*" (374), como en *juilipío*, 'gorrión' (257). Más extensas noticias históricas contiene la voz *quipu*: "Hablando de los *quipus* dice Garcilaso que eran los libros anales" (339).

Y finalmente incluye un término olvidado del que hemos hablado antes, que es *hailli* (escribe *haylli*): "que en la lengua general del Perú quiere decir Triunfo" (228), porque Garcilaso lo emplea y describe de tal modo que Arona presume que fuera el étimo del término *jualijía*, que es el nombre de un baile folclórico de Cañete (253).

7. Etimologías de Garcilaso

Miró Quesada y Alberto Escobar destacaron en Garcilaso un deseo fundamental de autenticidad y una vocación de puente o diálogo entre dos mundos, comentando las palabras con las que el Inca se identifica como "intérprete de vocablos" y destaca su afán de "entender correctamente las voces". Persigue con ello ofrecer el mejor retrato espiritual del perdido Imperio de los Incas estableciendo un diálogo entre dos mundos basado también en el significado de las palabras.

Así que no es extraño que Arona discuta la etimología de algunos

términos inciertos acudiendo preferentemente a la autoridad de Garcilaso. En primer lugar, en relación a *chirimoya* (128) disiente porque "no acepta este su verdadero nombre" (Arona piensa que viene del quechua *chiri*, frío y *moya*, fruta). Pero en realidad, hacía bien Garcilaso en desconfiar de este origen, como muy bien ha demostrado Cerrón-Palomino (2005). Y la descripción de la fruta (que los españoles llamaban "manjar blanco"), no es otra que la que ofrece el cuzqueño.

En cambio Arona le da la razón atribuyendo un origen antillano a *cimarrón* y a *cholo* frente a la opinión de Webster, en el primer caso, y de Ludovico Bertonio en el segundo, que incluía *chulu* en su diccionario aymara. Arona argumenta: "no podía Garcilaso, hijo y vecino del Cuzco, atribuir tan remoto y exótico origen a la voz *cholo*, si ésta hubiera pertenecido a una de las dos grandes lenguas del imperio de los Incas". Hasta hoy día se discute el origen vasco, mochica o "de las islas de Barlovento" del término (171).[28] En *humita* no sólo se apoya en Garcilaso para defender su etimología quechua sino también su *hache* inicial, que en opinión de Paulsen debía eliminarse (243).

En casos como *cuchi* Arona se limita a repetir la opinión de Garcilaso: "voz castellana quechuificada" (152). Alude a las varias significaciones que tienen los términos *cancha* y *huaca* en quechua tal como refiere Garcilaso (116 y 233). En la entrada de *Incas* lo cita para afirmar que se llamaban así "como los emperadores romanos se llamaban Augustos" (247).

Garcilaso le lleva a desafiar a los "hablistas en ico" por la manera como llama *vaina* a la cáscara de la *palta* (298). En la entrada de *jora* supone que cuando Garcilaso dice "en otro lenguaje *sora*", se estaría refiriendo al aimara, donde *sora* aplicado a la fruta significa "seca o pasada al sol" (253).

Con el irónico sentido del humor que le caracteriza, Arona define a la *llama* como "cuadrúpedo lanífero peculiar de los Andes" señalando que según Garcilaso llama significaba en realidad animal o ganado; y se maravillaba de "la confusión que hacían sus coterráneos".

En ocasiones no logra reconocer perfectamente la etimología de las voces. En el caso de *pallar* cita a Garcilaso, como señalamos arriba pero no termina de encontrarle un origen al término. Incluso se confunde y señala un origen quechua para *galpón* porque "Garcilaso la repite a cada paso", aunque el propio Garcilaso decía que era antillana, pero luego

[28] Cecilia Hare argumenta en favor del origen vasco, mientras que Luis Andrade (comunicación personal) ha encontra más indicios de un probable origen mochica para *cholo*.

de citar largamente los *Comentarios* deplora: "lo extraño es que el Inca no nos diga en tantas veces cuál era el nombre quechua de una cosa tan quichua o peruana" (212).

Se basa en Garcilaso, como ya dijimos, para explicar la etimología del topónimo *Lima*: "Ligera corrupción española de *Rímac*", "el nombre corrupto de *Lima*", etc., abundando en la presunción de que los españoles confundían la pronunciación de todos los nombres: "el sistema permanente de los españoles de mudar la *r* suave de las voces indígenas en *l*; aunque en nuestros días han salido algunos con la novedad de que los autores de esta permuta eran desde el tiempo de los Incas, los mismos indios de la costa, que no hablaban tan bien el quichua, como los de la Sierra, a quienes les era, por otra parte, connatural" (260, 263 y 364).[29]

Finalmente Arona cita a Garcilaso, como ya vimos, en la entrada de petaca "canasta cerrada" llegando a decir que es palabra quechua porque la Academia trae una cita del inca cuzqueño, porque Garcilaso trae la palabra sin describirla ni explicarla "como si fuera cosa nueva para españoles" y porque "pataca" quiere decir estar unidos (316 y 196). Pero Garcilaso no dice nada al respecto, era un término mexicano de muy amplia difusión incorporado, como maguey en el habla de indios y españoles.[30]

El último término que autoriza Garcilaso es *zancudo*, y Arona piensa que el término habría sido impuesto "por los mismos españoles de la Conquista" porque ya el Inca (también Villasante) registra el calificativo: "son como los de por acá, *zancudos* y del mismo talle y color, sino que son

---

[29] Cerrón - Palomino ha revelado en distintos trabajos (1991, 1993, 2000) cómo detrás de estas opiniones se esconde una falsa presunción de carácter purista. A la llegada de los españoles se hablaba en Lima y en la costa el quechua chinchaysuyo que fue descrito por Fray Domingo de Santo Tomás en 1560, cuyas diferencias (l por r, etc.) respecto al quechua de los incas habían quedado también registradas por los autores del Catecismo de Santo Toribio. Arona probablemente se hace eco de las recientes observaciones de Tschudi (1853), aunque también conocía la reedición de la gramática quechua de Torres Rubio de 1700, que traía un "vocabulario de la lengua chinchaisuyo" proporcionado por el huancavelicano Juan de Figueredo, pero Arona sigue indudablemente la opinión de Clements R. Markham de que el quechua se habría originado en "los distritos aledaños a la antigua ciudad del Cuzco", de donde los incas la habrían expandido a todo su imperio (1864: 1-2), opinión que se basaba justamente en la idea garcilasista (o más bien del jesuita Blas Valera) de que "en muchos lugares donde todavía vive la lengua cortesana, está ya tan corrupta que parece otra lengua diferente" ([1609] 1985: 277). Sobre toda esta cuestión ver Cerrón-Palomino (1987: 83-91). La idea de que el quechua sea "connatural" a unos y no a otros es un prejuicio romántico que todavía perdura en muchas mentalidades y fácilmente está asociado a un nacionalismo exacerbado.

[30] Lo dice en el prólogo: "Este nombre galpón no es de la lengua general del Perú; debe ser de las islas de Barlovento; los españoles lo han introducido en su lenguaje con otros muchos que se notarán en la historia" ([1609] 1985: 6).

mucho mayores". También recoge la descripción del mismo Garcilaso porque "es felicísima y parece de nuestros días" (1974: 393).

8. Conclusión

Igual que sus *Comentarios* acreditan acontecimientos históricos como el año y día precisos de la fundación de Lima (261), así también Garcilaso autoriza la significación de los términos, la antigüedad de su uso o la lengua de la que se habría originado. Hoy en día tomaríamos más en cuenta a otros cronistas anteriores, pero para Arona, Garcilaso describe mejor que ningún otro la realidad peruana. Y Garcilaso tiene la última palabra en muchos casos. En definitiva, es Garcilaso por encima de todo quien determina si procede o no la adscripción de los términos, como legítimos peruanismos, en su repertorio.

Es muy probable que la lectura de los *Comentarios* estuviera en el comienzo de su labor lexicográfica puesto que en el *Suplemento* a su *Diccionario de peruanismos* –el que publicará muchos años después Estuardo Núñez– Arona no recoge más autoridades de Garcilaso. Se limita a añadir algunas indicaciones a términos ya registrados (como el origen antillano de *yuca* con referencia a Gómara), y algunos términos nuevos, como *querendón* o *refaccionar*.

En definitiva, son 38 entradas en que se registran citas o referencias de Garcilaso en todo el diccionario que registra un total de 974 voces. Supone aproximadamente un 3'9% del total de las entradas. En verdad, no es un porcentaje desdeñable porque muchas voces no tienen autoridad alguna (por ejemplo, los términos del habla del campo de Cañete vinculados al cultivo del azúcar: *almácigo*, *bagazo*, *casa de pailas*, *horma*, etc.) porque no las necesitan, porque no encontró ningún testimonio o simplemente porque se trataba de cosas con las que el propio Arona, dueño de una hacienda azucarera, estaba sobradamente familiarizado. En muchos casos, además, Arona se cita a sí mismo, como ya se mencionó. Y las entradas en que cita a Garcilaso suelen presentar citas muy extensas del cuzqueño, así que una sencilla comparación con otros repertorios podría dar una impresión distorsionada.[31]

[31] En el *Diccionario de Autoridades*, que sirve también de modelo y ejemplo para Arona, se multiplican las autoridades de un buen número de autores, como ha demostrado Margarita Freixas, si bien los más citados aquí son Quevedo, Cervantes, el padre Mariana, Saavedra Fajardo y otros, justamente el grupo de los primeros autores que se repartieron los miembros fundadores de la Academia Española. En concreto, las citas de Quevedo suman 207 entradas, un 5,6% de un total de 3651 que contiene el diccionario. Las citas de Cervantes arrojan un porcentaje también alto, del 4,8%. En la mayoría de los casos, las autoridades citadas no alcanzan el 1% de apariciones.

Arona está en la primera línea de la batalla por la justificación de las peculiaridades del español americano (proceso que empezó con el léxico y recién muy avanzado el siglo XX está alcanzando a fenómenos morfosintácticos como el voseo y a diferencias de la pronunciación, amén del seseo y el yeísmo, como el rehilamiento porteño y otros muchos), y resulta gracioso que el propio Arona en muchas ocasiones no está del todo seguro de que los términos que incluye merezcan tal consideración (por ejemplo, tilda de "vicioso" llamar *lobo marino* al *bufeo* o *foca*). E incluso en ocasiones da la razón a los propios españoles en rechazar voces como *voltear* porque le parecen "mal construidas", o reprocha por "abusivos" a los limeños que han creado un "aumentativo irregular" de *cándido* en *candelejón*. Arona está lleno de inconsistencias, pero nadie le puede negar haber abierto una puerta que ya en adelante no se podrá cerrar, pues la afirmación de lo propio y su defensa, que Arona justifica por el uso mayoritario en combinación con el uso literario (por ello la autoridad de Garcilaso es tan importante), a partir de él se sustentará en que la voz de marras esté o no incluida en su *Diccionario* (o en que debería estarlo, en cualquier caso).

De esta manera se pone de manifiesto la gran autoridad concedida a Garcilaso en lo concerniente a la justificación de los americanismos, cuestión que en el siglo XIX comprometía –de manera aún confusa si se quiere– la dignidad nacional y, por supuesto, el orgullo de los lexicógrafos. Su afirmación trasciende al propio Arona y de alguna manera lo desea, pues en las últimas líneas de su obra Arona defenderá aun a regañadientes la corrupción de lo *criollo* al menos por mostrar primacía sobre lo *indígena*:

> El elemento corruptor criollo es el que figura en mayor proporción, y no el elemento indígena como pudiera creerse: sírvanos de consuelo, porque al fin evolucionar dentro del mismo idioma es tal vez evolucionar al porvenir. (397)

Garcilaso muestra a los peninsulares un léxico (indígena y criollo) que conoce desde niño, que defiende como propio y natural. En el caso de los términos indígenas, para los que es autoridad dominante, aclara su pronunciación y significado corrigiendo a los españoles que, en general, "deforman las palabras" y a los cronistas que los toman sin conocimiento suficiente o con ligereza. Sin duda puede achacarse a Garcilaso un papel fundamental en la incorporación y posterior reconocimiento académico de los indigenismos en la lengua castellana y en la pronunciación (y ortografía) de topónimos o de términos históricos como *Cajamarca*, *Sullana*, *Atahualpa*... Sus aciertos y sus errores dejaron

huella. Garcilaso insistió tanto en la forma "verdadera" de los términos quechuas que hasta los que no lo eran parecían serlo. Y su autoridad iba a encontrar, en definitiva, en Arona una suerte de poderosa caja de resonancia. Tal vez gracias a Garcilaso es que Arona (y con él toda la lexicografía posterior) incluye muchos términos del mundo andino que, sin su autoridad, se hubieran acallado.

Así que hay un campo abierto muy interesante al estudio de la trascendencia que han podido tener, a semejanza de Garcilaso, otros cronistas y escritores, muy especialmente los costumbristas y nuestro gran tradicionalista, cuyas papeletas, subraya Hildebrandt, merecen también mayores estudios. No solamente en la lingüística peruana sino también en el mismo español peruano, por cuanto han determinado no solo la extensión de algunos términos sino que en no pocas ocasiones también la forma como se debían pronunciar o escribir.

En este sentido, también Garcilaso presiente que su historia servirá más "en los tiempos venideros", y entonces su contribución al diálogo, su labor de intérprete tendrá una trascendencia más allá de la de servir "de comento o glosa" a otras crónicas o rectificar unas y otras. El valor en conjunto de su obra es enorme justamente por su enorme repercusión en los estudiosos que lo siguieron en momentos claves como este de la segunda mitad del siglo XIX en que se afirmaba la nación en medio de graves conflictos internos y externos.

Termino con una breve reflexión. Para algunos resulta algo exagerado hablar de Garcilaso como un precedente o fundador de la nación peruana. Tienen razón en buena parte. Pero de alguna manera Garcilaso es ciertamente uno de los pilares del Perú porque por siglos los peruanos (intelectuales o no) lo tuvieron como referencia fundamental, y justamente fue su cuidada formación renacentista, su anhelo de emular el empaque que los textos virgilianos entre otros habían otorgado a la Antigüedad lo que le hizo dar al Perú un prestigio vinculado a una dimensión imperial digna de una gran patria, como habría de ser sin duda el Perú, que era la suya. Aunque la realidad no coincida (ni coincidirá en ningún caso) con ese ideal, no sería posible tampoco su constitución sin la existencia del ideal mismo. Y en buena cuenta ese ideal está hecho de palabras. Pues casi un millar de ellas empezaron a reconocerse, gracias a Garcilaso y a la paciente y ardorosa labor de Paz Soldán y Unanue, como *peruanismos*.

BIBLIOGRAFÍA

ALVAR EZQUERRA, Manuel (1996), "Los regionalismos en los diccionarios y vocabularios regionales", en *Lenguas peninsulares y proyección hispánica*, coord. Manuel Alvar. Madrid, Instituto de Cooperación Iberoamericana. 175-197.

ÁLVAREZ VITA, Juan (1990), *Diccinario de peruanismos*. Lima, Studium.

ANDRADE CIUDAD, Luis (2008), "Léxico y racialización en Juan de Arona". Ponencia presentada al *VII Coloquio de Lexicología y Lexicografía*, organizado por la Facultad de Letras y Ciencias Humanas y la Escuela Académico-Profesional de Lingüística de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, 9-10 de octubre del 2008.

ARRIZABALAGA, Carlos (2007), "La contribución de un presbítero piurano, don Diego de Villegas y Quevedo Saavedra, al *Diccionario de Autoridades*". *Actas del Congreso Internacional de Lexicología y Lexicografía Miguel Ángel Ugarte Chamorro*. Lima, Academia Peruana de la Lengua. 54-87.

AZORÍN FERNÁNDEZ, Dolores y Rosario BAQUERO MESA (1992), "Los Americanismos en el *Nuevo Diccionario de la Lengua Castellana* de Vicente Salvá" *Actas del II Congreso Internacional de Historia de la Lengua Española*, coord. Manuel Ariza Viguera. Madrid, Arco-Libros, Vol. 1. 963-970

BENVENUTTO MURRIETA, Pedro (1936), *El lenguaje peruano*. Lima, Imprenta Sanmartí.

CARRIÓN ORDÓÑEZ, Enrique (1983), "Compilaciones de peruanismos anteriores a Arona". *Boletín de la Academia Peruana de la Lengua* 14. 147-162

CERRÓN-PALOMINO, Rodolfo (1987), *Lingüística quechua*. Cuzco, Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas.

— (1991), "El Inca Garcilaso o la lealtad idiomática". *Lexis* 15. 133-178.

— (1993), "Los fragmentos de gramática quechua del Inca Garcilaso". *Lexis* 17. 219-257.

— (2004), "Las etimologías toponímicas del Inca Garcilaso", en *Revista Andina* 38. 9-64.

— (2005), "Chirimoya". *Boletín de la Academia Peruana de la Lengua* 39. 147-161.

— (2000), "Nota etimológica: El topónimo *Lima*". *Lexis* 24. 151-162.

CISNEROS VIZCARRA, Luis Jaime (1980), "Palma y el vocabulario". *Boletín de la Academia Hondureña de la Lengua* 23/25. 145-147.

CÓRDOBA RODRÍGUEZ, Félix (1999), "En torno a los diccionarios de americanismos" *Acta Universitatis Palackianae Olomucensis. Facultas Philosophica. Philologica 74*. Romanica Olmucensia VIII Iberoamericana Olomuciensia I. 49-54.

DURAND, José (1986), *El Inca Garcilaso de América*. Lima, Biblioteca Nacional del Perú.

ECHEVERRÍA Y REYES, Aníbal (1900), *Voces usadas en Chile*. Santiago, Imprenta Elzeviriana.

FREIXAS ALÁS, Margarita (2003) *Las autoridades en el primer diccionario de la Real Academia Española*. Tesis doctoral. Universidad Autónoma de Barcelona. Disponible en la red: http://www.tesisenxarxa.net/TESIS_UAB/AVAILABLE/TDX-0611104-150443//mfa1de2.pdf

GARCÍA CALDERÓN, Ventura (1938), "Nota preliminar" a su edición de Juan de Arona, *Diccionario de Peruanismos*. París, Desclée de Brouwer.

GARCÍA ICAZBALCETA, Joaquín (1899), *Vocabulario de mexicanismos: comprobado con ejemplos y comparado con los de otros paises hispano-americanos*. México, Imprenta y librería La Europea de J. Aguilar Vera.

GARCILASO DE LA VEGA, Inca ([1609] 1985), *Comentarios Reales de los Incas*. Ed. César Pacheco Vélez. Introducción de Aurelio Miró Quesada. Lima, Banco de Crédito del Perú.

HARE, Cecilia (2000), "Una posible etimología vasca de *cholo*". *Boletín de la Academia Peruana de la lengua* 32. 39-52

HILDEBRANDT, Martha (2003), "Prólogo" a su edición de Ricardo Palma, *Papeletas lexicográficas* (1903). Lima, Academia Peruana de la Lengua. III-XLI.

JIMÉNEZ BORJA, José (1939), "Juan de Arona y la Peruanidad". *Mercurio Peruano* 146. 160-170.

LLOSA, Jorge Guillermo (1971), "Arona: ensayo de interpretación", prólogo a su edición de Juan de Arona, *La inmigración en el Perú. Lima Academia Diplomática del Perú* 5-16.

MARKHAM, Clements R. (1864), *Contributions towards a Grammar and Dictionary of Quichua*. London, Trübner & Co.

MIRÓ QUESADA, Aurelio (1969), *Palabras sobre Palma*. Lima, Tallares Gráficos Villanueva.

— (1969b), "Felipe Pardo en la Academia", *Boletín de la Academia Peruana de la Lengua* 3. 23-52.

NÚÑEZ, Estuardo (1957), "Introducción" en Pedro Paz Soldán y Unanue (Juan de Arona), *Suplemento al Diccionario de Peruanismos*. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. 1-5

— (1968), "Juan de Arona entre la literatura y la diplomacia", introducción a su edición de Juan de Arona, *Páginas diplomáticas del Perú*. Lima, Academia Diplomática del Perú. 7-31.

— (1974) "Presentación" a su edición de Juan de Arona, *Diccionario de Peruanismos*. 2 vols. Lima, Peisa.

PALMA SORIANO, Ricardo (1896), *Neologismos y americanismos*. Lima, Librería e Imprenta de Carlos Prince.

— (2005), *Epistolario general*. Edición de Miguel Ángel Rodríguez Rea. Universidad Ricardo Palma.

— (1964), *Obras completas*, Madrid, Aguilar.

PAZ SOLDÁN Y UNANUE, Pedro Manuel (1863), *Ruinas*. París, Imp. Renné Schmitz.

— (1867), *Cuadros y episodios peruanos*. Lima, Imprenta de M. Noriega.

— (1968), *Páginas diplomáticas del Perú*. Introducción y bibliografía por Estuardo Núñez. Lima, Academia Diplomática del Perú.

— (1976), *Poesías completas*. Lima, Academia Peruana de la Lengua.

— ([1891] 1971), *La inmigración en el Perú*. Lima, Academia Diplomática del Perú.

— ([1883-84] 1974), *Diccionario de peruanismos*, ed. Estuardo Núñez. Lima, Peisa, 1974. Reproducción facsimilar de la edición de Ventura García Calderón en París, Desclée de Brouwer.

— (1986), *Memorias de un viajero peruano: apuntes y recuerdos de Europa y Oriente (1859-1863)*, ed. Estuardo Núñez. Lima, Biblioteca Nacional del Perú.

PAULSEN, Fernando (1836), *Reparos de reparos, o sea, lijero examen de los reparos al diccionario de chilenismos de Don Zorobabel Rodriguez por Fidelis Pastor del Solar*. Santiago de Chile, Imprenta de "La estrella de Chile".

PÉREZ, Francisco Javier (2003), "Los estudios metelexicográficos y metalexicológicos en Hispanoamérica. Recuento moderno de un antiguo quehacer". *Lingüística Española Actual* 25. 249-271.

PORRAS BARRENECHEA, Raúl (1955), "Una joya bibliográfica peruana", en *El Inca Garcilaso en Montilla (1561-1614)*. Lima,

Edición del Instituto de Historia de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. 219-235.

PRADO, Javier (1918), "Las letras en la vida intelectual de la República en el siglo XIX", en el Discurso de Orden por la reorganización de la Academia Peruana de la Lengua. *Boletín de la Academia Peruana correspndiente de la Real Academia Española* I. 116-191.

PRESCOTT, William H. (1953), *Historia de la conquista del Perú, con observaciones preliminares sobre la civilización de los incas*. Madrid, Gaspar y Roig.

RIVAROLA, José Luis (2002), "Para la génesis de los *Comentarios Reales*. Edición y comentario de las apostillas del Inca Garcilaso (y otros) a la *Historia general de las Indias* de F. López de Gómara", *Nueva Revista de Filología Hispánica* 50. 59-139.

SEGURA, Manuel Ascensio (1968), *Artículos de costumbres*. Ed. Estuardo Núñez. Lima, Universo.

TAURO DEL PINO, Alberto (1969), *Elementos de literatura peruana*. Lima, edición del autor.

TERREROS, Esteban (1987), *Diccionario castellano con las voces de las ciencias y las artes*. 4 vols. Ed. Manuel Alvar. Madrid, Arco-Libros.

TSHUDI, Johann Jakob von (1853), *Die kechua-Sprache*, Viena.

VARGAS DURAND, Luis (2005), "Las papeletas lexicográficas de Pedro Benvenutto Murrieta", en C. Arrizabalaga (ed.), *Coloquios de lingüística*. Piura, Universidad de Piura. 141-160.

VARILLAS, Alberto (1995), *Felipe Pardo y Aliaga*. Lima, Brasa Ediciones.

VILLARÁN PASQUEL, Jorge (1937), *Juan de Arona. Su personalidad y su obra literaria*. Lima, edición del autor.

Cuadernos de Humanidades 17 (121-145)

400 AÑOS DE LECTURAS GARCILASISTAS: APUNTES SOBRE LA RECEPCIÓN CRÍTICA DE LOS *COMENTARIOS REALES DE LOS INCAS*

Ricardo Fidel Huamán Zúñiga
Universidad de Navarra

> he imaginado un hecho absolutamente ficticio: la existencia en el Perú (y con ramificaciones en el mundo entero) de una secreta sociedad garcilasista
>
> Miguel Gutiérrez

> una sierpe a la que el propio Inka desenreda
>
> Enrique Verástegui

Es difícil determinar el impacto de los *Comentarios Reales de los incas* en la cultura americana y europea. Su honda huella impresa desde hace cuatro siglos se vislumbra aún en la literatura, la lingüística, la historia, la economía, la antropología, las ciencias naturales y el imaginario popular de naciones a ambos lados del Atlántico. Si nos inquiriésemos por un momento ¿de dónde viene esa fascinante imagen de los incas como una sociedad ideal? y ¿qué texto decisivamente alimenta argumentos a favor y en contra de discursos como el de la utopía andina o la leyenda negra de la conquista de América?, sin duda avendríamos en que la crónica regia del Inca. Con el paso y peso de sus variadas y cambiantes lecturas en el tiempo, los *Comentarios Reales* de los incas se han encumbrado como una obra fundacional, canónica, apasionante, y han sabido como ningún otro texto de la tradición colonial americana interrogarnos sobre cuestiones tan trascendentes como nuestro pasado, nuestra identidad y, por qué no, nuestro futuro. Por su original y meticulosa composición e información, los incas han ganado un sitial espléndido en nuestra memoria de las grandes

civilizaciones de los tiempos antiguos y su cronista, el Inca como cariñosamente le llamamos hasta hoy, un lauro en la constelación de los grandes prosistas del idioma castellano.

1. Horizontes de recepción

Una prueba de que los estudios literarios hispanoamericanos han privilegiado su atención hacia el Inca Garcilaso es su bibliografía copiosa e inabarcable entre la que se cuentan decenas de ediciones, traducciones, biografías, ensayos de interpretación y cientos de artículos críticos, además de incontables entradas en diccionarios literarios e historias de la literatura. No es pretensión nuestra agotar un estado de la cuestión pues nuestra revisión naturalmente no puede ser exhaustiva con todo lo publicado sobre el Inca. Siendo selectivos, hemos pretendido ajustarnos a los textos críticos sobre los CR,[1] raros o difíciles de hallar hasta antes del siglo XX, y aún así lamentamos no poder incluir algunos que nos han sido inaccesibles. El curioso hallará algunas revisiones fragmentarias previas que nos han servido de pauta.[2] Somos conscientes, sin embargo, de que nunca se ha postulado una visión global de su recepción crítica que a modo de balance en este cuatricentenario de su obra cumbre se hace deseable. Por ello, nos parece importante, al menos como hipótesis de trabajo, tentar una ordenación del vasto universo crítico garcilasista como guía en este gran laberinto. Ello nos permitirá tener una noción de las lecturas efectuadas de los CR que se han hecho tras su publicación y pueden servir de orientación en nuevos derroteros críticos. En estricto no historiamos la recepción de esta obra pero damos trazas de ella.

Nuestra exploración crítica nos revela que los CR han recibido aproximaciones muchas veces encontradas y superpuestas que de algún modo se articulan dialógicamente entre sí durante su recepción en la historia sin cancelarse unas a otras del todo. A continuación las resumiremos mínima y esquemáticamente en cuatro tipos de lecturas: historicistas, ideológicas, filológicas y colonialistas. No obstante, es importante insistir en que estos horizontes de lectura no se anulan entre sí sino más bien enriquecen y complican el sentido de los CR, tema sobre el que volveremos al final de este ensayo.

---

1 En lo progresivo, este artículo utilizará la sigla CR para referirse a los *Comentarios Reales*.

2 Para estados de la cuestión progresivos, sumarios o parciales ver No Song (2001); Serna (2000: 9-81); Rivarola (2002a) y Mazzotti (2003 y 2004).

2. Lecturas historicistas

Siendo la obra del Inca una crónica fue natural que su primera lectura fuera de corte historicista. Se trata de un tipo de lectura que se detiene fundamentalmente en la información histórica o documental pues concibe su texto dentro del género historiográfico. Pocos años tras la publicación de los CR, fue practicada por cronistas de los siglos XVII y XVIII quienes tomaron al Inca Garcilaso como fuente. Entre éstos podemos contar a Buenaventura de Salinas, Anello Oliva, Diego Francisco Altamirano, Bartolomé Arzánz de Orsúa y Vela, y Diego de Esquivel y Navia. «Testimonio vivencial, originalidad de fuentes, erudición del autor, claridad de estilo y condición de peruano, sobre estos cinco aspectos reposó la fama del Inca entre los lectores coloniales» explica Guibovich (1990-1992: 107). A pesar de la admiración y simpatía que despertó desde el principio la obra del Inca, y la autoridad que representaba, algunas objeciones concretas no se dejaron esperar en plena época colonial, sobre todo referidas a materias en las que el Inca pudiese haberse mostrado poco objetivo o documentado. Según Altamirano, el Inca fue apasionado en su relación del proceder de Toledo con respecto a Túpac Amaru I, y según Juan de Velasco su tratamiento de las antigüedades del Reino de Quito fue pobre o malo por su poca disposición. Oliva llega incluso a cuestionar la veracidad de su visión de la historia anterior a los incas apoyándose en un vocabulario antiguo de Blas Valera y llega a concluir que Manco Cápac no fue el primer inca como lo presenta Garcilaso sino un restaurador. Montesinos discute imprecisiones en la introducción del cultivo de maíz y Miguel Feijoo de Sosa en la del azúcar tal y como las presenta el Inca. A finales del siglo XVIII William Robertson (1790: 347) criticará su continuo uso de fuentes secundarias y el presentar mezclados de forma indiscernible lo fabuloso con lo verosímil y lo verdadero. En el siglo XIX, William Prescott (1847: 284-286) observó que el doble origen del autor y las circunstancias que le tocó vivir hacían imposible considerar la veracidad histórica de su crónica como absoluta e imparcial, aunque al mismo tiempo no dejó de ponderar otras virtudes del texto.

Con el advenimiento del siglo XX, la identificación de elementos ficticios y reales entremezclados en la crónica del Inca terminó por deslindar claramente dos enfoques lectores, el historicista y el filológico, en atención a la doble condición de la crónica del Inca, la de documento histórico y la de monumento literario.[3] Progresando en la

[3] Zamora problematiza la productividad crítica de esta división de enfoques, ver Zamora (1988: 5-6). Por otro lado, lecturas historicistas y literarias son reseñadas por De Mora (1991).

línea historicista, una renovación de ese paradigma de lectura se dio a partir del tenaz trabajo en archivos y bibliotecas entre 1908 y 1968 para el hallazgo de documentación histórica que proveyera de datos biográficos seguros sobre el Inca Garcilaso. Hacemos una breve cronología de estas pesquisas indicando año de publicación, documento e investigador (entre paréntesis):

1908 Testamento, codicilos e inventario de los bienes del Inca de 1616 (González de la Rosa)
1930 Ejemplar del Inca de los *Tratados* de Las Casas (Vargas Ugarte)
1935 Documentos sobre el Inca en Córdoba (Torre y del Cerro)
1939 Testamento del padre (García y Loayza)
1945 Testamento de la madre (Miró Quesada)
1948 Poder otorgado por 14 descendientes incas y 3 mestizos en 1603 (Santisteban)
1948 Ejemplar de la *Historia* de Gómara con apostillas del Inca (Porras)
1949 Identificación parcial de los libros de la biblioteca del Inca (Durand)
1950 Algunos documentos sobre el Inca en Montilla (Porras)
1951 Declaración sobre las casas y frailes de la Orden de Nuestra Señora de la Merced en Perú formulada en Madrid en 1563 (Delgado)
1951 Documentos sobre el Inca en Cusco (Cornejo Polar)
1953 2 cartas en Córdoba a Juan Fernández Franco en 1592 y 1593 (Asensio)
1955 204 documentos en *El Inca Garcilaso en Montilla* (1561-1614) (Porras)
1959 Documentos en Córdoba, 5 sobre el Inca y 20 sobre su hijo y su capilla (Cuadros)
1958 3 documentos sobre el Inca en las Alpujarras (Lohmann)
1964 Escritura de venta del caballo que transportó al Inca del Cusco al Callao en 1560 (Lohmann)
1968 14 documentos sobre el Inca y su familia (Avalle-Arce)

Mediante el hallazgo de estos documentos y su publicación para el estudio de los especialistas se fueron llenando vacíos en la biografía

del Inca y se nos permitió imaginar con fuentes de apoyo fiables la situación del autor como mestizo, sus aspiraciones de reconocimiento, la relación con el medio en el que se desenvolvió, las etapas de su vida y tal vez comprender mejor cómo dado su espíritu autobiográfico en los CR silenció ciertas cuestiones.[4] Con motivo del cuatricentenario del nacimiento del Inca se publicaron hasta tres biografías escritas por Luis Alberto Sánchez, Carlos Daniel Valcárcel y Luis Valcárcel. Fue, sin embargo, Aurelio Miró Quesada quien tras un trabajo de varios lustros se convertiría en el más renombrado biógrafo del Inca conforme fue escribiendo artículos para interpretar algunos documentos publicados al mismo tiempo que redactaba ensayos varios. Con el acopio y ordenamiento de estos datos y ensayos parciales, publicó una biografía y estudio crítico sobre el Inca en 1971 que sintetiza la labor de este primer ciclo historicista y vino a sumarse a otra importante biografía del Inca publicada en inglés por Varner (1968).

Un nuevo momento historicista en la recepción de los CR se dio como consecuencia de la progresiva renovación del paradigma epistemológico en la investigación histórica moderna. En ese tráfago, en la segunda mitad del siglo XX, el estudio del pasado incaico y preincaico fue develando la veracidad de los datos contenidos en las crónicas coloniales, corriente en la que los CR fue una vez más relativizando su validez histórica[5] para encumbrar otros valores.[6] La disciplina histórica se sirvió entonces de otras como la antropología, la etnohistoria, el psicoanálisis, la arqueología, la lingüística en el esfuerzo por reconstruir el pasado de una sociedad sin escritura como la incaica.[7] Estas lecturas se caracterizaron por desmitificar el idealismo de la obra mediante el examen histórico.[8] En conjunto han permitido descubrir distintas fuentes del texto, escritas

---

4 Sobre los silencios del Inca fue pionero el artículo de Durand (1966) y abrió una senda de trabajo en ese sentido. Rostworowski (1998) examinó las manipulaciones históricas en función de la fidelidad a su panaka incaica. González Echevarría (2000) ventiló las aspiraciones de Garcilaso en el examen de su demanda de privilegios por el legado de su padre.

5 Sáenz de Santa María en el estudio de su edición de las *Obras completas* del Inca presenta los CR como faltos de validez histórica (Sáenz, 1960: lii-liv). Otros ensayos que continuaron en esa línea de trabajo fueron Cox (1965), Amador (1984), Pupo-Walker (1978 y 1982), Albònico (1996: 31-134), Pease (1998), Rostworowski (1998).

6 Ver Burga (1988: 307): «cada vez más la etnohistoria actual nos enseña que los CR no retratan la realidad histórica, pero sí la mítica, la ideológica y las mentalidades de la época. Por lo tanto, es un testimonio de verdades que hay que saber leer e interpretar».

7 Ejemplos de ello son los trabajos de Hernández (1991), Del Pino (1994), Lemlij y Millones (1996) y Millones (2001).

8 Un examen que cuestiona muy puntualmente la validez de datos históricos importantes es el de Rostworowski (1998); uno que mantiene la validez histórica de otros datos es Sternfeld (2007).

y orales, así como señalar algunas manipulaciones, carencias y silencios, todo lo cual va construyendo una idea más amplia de la magnitud de la composición de la obra y su relación con otros textos de su época que cita, comenta o enmienda.

A la par que se cuestionaba la validez histórica de la crónica del Inca, se reflexionó, desde un punto de vista más bien historiográfico, acerca del concepto de historia que el Inca Garcilaso manejó, sus métodos y sus modelos clásicos y renacentistas;[9] cuestiones de suma trascendencia para no apurar juicios que desautoricen la validez histórica del Inca desde una perspectiva moderna y en cambio expliquen su tratamiento histórico en función del Humanismo y los ideales historiográficos de su tiempo.

En resumen, la disciplina histórica durante el siglo XX, con el concurso de la filología, la etnohistoria y la lingüística, fue paulatinamente revisando la objetividad presente en la crónica del Inca. Desde una óptica positivista mostró por un lado la inexactitud, manipulación o silenciamiento sobre algunos temas; y, en contraste, desde una nueva historia, resaltó la precisión antropológica de la descripción de costumbres, cultura, vida cotidiana, mentalidades, religiosidad, etc., así como la originalidad y trascendencia del modelo económico incaico.[10] Así, en la renovación epistemológica de la propia ciencia histórica se dio paulatinamente una revalidación histórica de la crónica del Inca. En la investigación de los postulados historiográficos que siguió el Inca en su tiempo, se explicó la presencia de un utopismo como una consecuencia del ideal renacentista de historia ejemplar. Esta revisión historicista de la crónica del Inca estuvo acompañada de la exaltación de las dotes literarias de la obra por parte de las lecturas filológicas que reseñaremos más adelante. Es importante, sin embargo, no olvidar que algunos de los historiadores que se ocuparon de investigar la vida del Inca fueron deslizando juicios literarios sobre su obra en su quehacer y también algunos filólogos contribuyeron con la investigación histórica en un simbiótico cruce entre especialidades.

3. Lecturas ideológicas

Todo parece indicar que a pesar del ropaje "objetivo" o "histórico" de los CR, Garcilaso supo muy bien desplegar sus estrategias para enfrascar

[9] Muestra de lecturas historiográficas son los trabajos de Durand (1976: 79-84), Iniesta (1982: 1185-1190; 2004), Arciniegas (1988), Miró Quesada (1992), González-Casanovas (1997), Kohut (2007: 15-50).

[10] Desarrollando una pista de trabajo iniciada por el historiador económico Louis Baudin, Carlos Manuel Cox (1965) examina las ideas económicas incaicas presentes en los CR.

un mensaje ideológico, el de la restitución del Tawantinsuyu.[11] Por ello, no es de extrañar que las lecturas ideológicas se hayan manifestado en la elite andina reconstituida tras el golpe de la conquista y aún su llama revolucionaria renovada en lecturas ilustradas haya prendido en mestizos y criollos independentistas hasta prolongarse en nuestros días de diversas formas, mimetizándose en muchos casos con lecturas que comparten métodos científicos. Podemos hallar la génesis de esta lectura en el propio perfil ideológico del Inca explicado por Avalle-Arce en el contexto del pensamiento de su época:

> ... el inveterado utopismo del Renacimiento, desde Tomás Moro hasta Tomás Campanella, había acondicionado al hombre a aceptar la realidad subjetiva de una sociedad ideal. Lo que el Inca se lanza a hacer, con ayuda de los más modernos métodos historiográficos, es a dar objetividad a esa imagen subjetiva, a crear una utopía localizable y concreta, que disfraza a la realidad empírica con las galas del ideal (Avalle-Arce, 1962: 196).

En este sentido, denominaremos lecturas ideológicas a todas aquellas que se han confrontado con la utopía del Inca, es decir, aquellas que han privilegiado del texto todo aquello que pudiese apoyar convicciones ideológicas o políticas de restitución o creación de una utopía social o cultural debido al tono nostálgico e idealizante de la obra con respecto al mundo incaico o a sus intenciones de mestizaje armonizador en el choque cultural entre Europa y el mundo autóctono americano.

Una muestra de la primera gran repercusión que este tipo de lectura suscitó en las colonias americanas fue el servir de acicate para las rebeliones anticoloniales del siglo XVIII que protagonizaron los curacas y descendientes de la aristocracia cuzqueña y alcanzaron su culmen en el levantamiento de Tupaq Amaru II en Qosqo en 1780, el cual tuvo como consecuencia la prohibición de la lectura y circulación del texto (en su segunda impresión de 1723) hasta el siglo XIX en que se dio la independencia.[12] Sin embargo, a pesar de la prohibición, la obra siguió circulando pues «como tantas otras prohibiciones que recayeron sobre libros, la que afectó a los *Comentarios reales* tuvo escaso resultado» (Guibovich, 1990-1992: 119) y se ha documentado su profusa presencia en bibliotecas del siglo XVIII y XIX en Lima y Potosí.[13] En ellas, la sociedad

---

[11] Sobre esta tesis, ver Flores Galindo (1994: 49-50).

[12] Sobre el Renacimiento Inca en el siglo XVIII ver Rowe (1976); sobre la lectura de los CR en ese contexto ver Guibovich (1990-1992: 110-113); sobre la lectura de Túpac Amaru de los CR ver Durand (1971); sobre su prohibición ver Carlos III (1782) y análisis en Carlos Daniel Valcárcel (1960).

[13] Para Lima, ver Guibovich (1990-1992: 117-119); para Potosí ver Ripodas (1974: 499-555).

criolla ilustrada hizo también lectura ideológica de la crónica del Inca. Se trató de una lectura erudita con un claro matiz nacionalista que blandió la crónica en una campaña intelectual criolla que se proponía dar a conocer mejor a paisanos y extranjeros la magnificencia de la cultura autóctona y las bondades geográficas y naturales del mundo americano para combatir ideas mal concebidas en Europa sobre la supuesta inferioridad de América. Ello se ve reflejado en las páginas del *Mercurio Peruano* (1791-1795), principal portavoz de las ideas de ilustrados criollos como Hipólito Unanue y otros que citaron al Inca para apoyar sus escritos (Guibovich, 1990-1992: 113).

Al otro lado del Atlántico, el impacto ideológico de la obra es también temprano y duradero pues puede catarse en la oleada de traducciones y reediciones que generó en Europa entre el siglo XVII y XVIII: tres en inglés entre 1625 y 1869, siete en francés entre 1633 y 1830; una en holandés en 1704; y dos en alemán entre 1787 y 1796; además de las cuatro reediciones españolas (1723, 1801 y dos en 1829).[14] La circulación de la obra en el clima del utopismo racionalista del siglo XVII y de la ilustración del XVII al XVIII favoreció lecturas utopistas en Tomasso Campanella, Francis Bacon, Morelly, Louis Mercier, Montesquieu, Diderot, Voltaire, D'Alembert,[15] así como en americanos exiliados o pasantes por Europa como Pablo de Olavide, Francisco de Miranda y otros precursores de la independencia americana. En conjunto, a los utopistas e ilustrados les impresionó la originalidad y alteridad de la civilización incaica, sus logros tecnológicos y agrarios, pero sobretodo su organización colectivista del estado y vieron en la sociedad incaica pintada por Garcilaso una fuente de inspiración para la creación de un modelo ejemplar futuro.[16]

Con el auge de las revoluciones independentistas americanas, el siglo XIX no se eximió de lecturas ideológicas. Síntoma máximo de ello fue la intención del general San Martín por reeditar los CR tras su prohibición colonial, iniciativa que quedó sin concretar pero que revelaba aún palpitante una lectura idealizante del incario que volvía a nutrir ansias revolucionarias en una nueva coyuntura histórica. En esa línea, la ficción

[14] Ver «Bibliografía del Inca Garcilaso» en Valcárcel (1939: 55-59). Sobre las traducciones ver Macchi (2004: 86-172).

[15] Voltaire hizo leer los CR a su vez a escritores como Madame Grafigny, Olimpe de Gouges y Marmontel que luego incluyeron referencias al Inca en sus respectivas obras. Ver Montiel (2005).

[16] Una breve reseña de la recepción utopista en Hispanoamérica y Europa de los CR en los siglos XVII y XVIII puede leerse en Díaz-Caballero (2005: 70-71). Para el caso europeo ver Montiel (2005); y para la ilustración francesa ver Zavala (1992).

incaísta, tan cara a Garcilaso, fue orientadora para la conformación de nacientes estados como Argentina según Díaz-Caballero (2005). En ese siglo, sin embargo, también florecieron lecturas alternativas como las de Humboldt, Palma o Arona.

En torno al novecientos, las lecturas ideológicas prosiguieron como parte de una discusión sobre la identidad nacional en Hispanoamérica que se desarrolló durante las primeras décadas del siglo XX para decantarse por alguna filiación cultural, la autóctona o la hispánica. El tópico que promovió este tipo de lectura es el del Inca Garcilaso como primer mestizo, adelantado de la identidad nacional hispanoamericana, síntesis del encuentro de dos mundos. Estas lecturas alimentaron un debate ideológico que se prolonga hasta nuestros días. Muestras de este horizonte son: la reinvindicación indigenista de Valcárcel[17] y Mariátegui (1957: 204); el indigenismo crítico de Lara[18] y Nieto;[19] el mestizaje armónico que pasa por Riva-Agüero, Durand, Porras, Miró Quesada, Rivarola y González Vigil;[20] y el cuscocentrismo que tiende a concebir la crónica del Inca como intachable.[21] Se observa manipulación de la figura del Inca y el significado de su obra en estas lecturas, por parte de un indigenismo radical que lo eleva o lo desacredita como icono andino o por parte de

---

17 «El emblemático título de *Garcilaso el Inca: visto desde el ángulo indio* acuñado por Luis E. Valcárcel en 1939 intenta recuperar los elementos de expresión afectiva desplegados en los *Comentarios reales* en relación con el universo indígena para concluir que la subjetividad del Inca era más afín a la sensibilidad andina que a la española» (Mazzotti, 2004).

18 Ante el hecho de que Garcilaso sólo recordase de memoria una estrofa de cuatro versos de la poesía quechua (el otro poema que consigna en su crónica lo copia de Valera), Lara afirma: «no es más que una prueba del escaso interés que el insigne mestizo sentía por las cosas de la raza materna cuando vivía en el Cuzco» y además critica la traducción del Inca achacándosela al olvido del quechua. Ver Lara, 1947: 54-56.

19 Luis Nieto en una entrevista declara: «Detesto la figura de Garcilaso porque es manipulada mucho por el Perú criollo como emblema de un mestizaje que sólo existe en el discurso, un mestizaje que sólo se utiliza para acallar los conflictos sociales tan graves en nuestro país. Recuerda a Riva-Agüero, Aurelio Miró Quesada. Y lo detesto como figura que enarbolan los intelectuales cusqueños para mistificar el pasado incaico del Cusco, para enaltecer el pasado incaico del Cusco y olvidar que el Cusco y el Perú son miles de años de historia y no sólo historia incaica.» (Escribano, 2007).

20 Mazzotti en una entrevista declara al respecto: «Hablar de Garcilaso como un representante adelantado de una quintaesencia peruana, nacional, o incluso de una identidad latinoamericana ya a estas alturas resulta aberrante. Es una manipulación ejercida desde Riva Agüero de manera interesada por las oligarquías gobernantes que pretenden convertir a este mestizo del XVI y XVII en una especie de modelo de la peruanidad, por supuesto destacando lo hispánico que hay en él, como hace Riva Agüero.» (De Lima, 2000).

21 En una encuesta realizada en Cusco se obtuvo lo siguiente: «Para la mayor parte de profesores, Garcilaso se ha convertido en la fuente histórica por excelencia […] El cronista y literato Garcilaso es reconocido por la mayoría de profesores como "el historiador" y su información etnográfica tiende a tomarse "al pie de la letra"» (Salazar, 2006: 7).

un criollismo asolapado, al presentar al Inca como emblema de una opción convenientemente conciliadora para clase política dominante, la de un mestizaje europeizante e hispanófilo. Mientras tanto, en España, con el distanciamiento que otorga el hallarse fuera de la problemática identitaria americana, Menéndez Pelayo (1943: 150-153), en su primera valoración de los CR los juzgó «novela utópica». A pesar de lo dicho, se observan lecturas utopistas solventes y maduras en los ensayos sobre la utopía andina de Flores Galindo (1994: 48-51) y Burga (1988: 271-309). Para Flores Galindo (1994: 50-51) «con la edición de la primera y segunda parte de los *Comentarios reales* termina el nacimiento de la utopía andina» y con su difusión y trascendencia en el utopismo europeo del siglo XVIII «la utopía andina adquiere dimensión universal».

Un último rebrote de este tipo de lecturas, interesante porque la génesis de esta discusión última nos retrotrae una vez más a la Colonia, es el suscitado por los apócrifos documentos jesuíticos secretos presentados por Laurencich (2001). Ellos intentaban insinuar la existencia de proyectos alternativos de evangelización supuestamente preparados por los jesuitas que concebían una política alternativa en la colonización de América que quedó frustrada (Laurencich, 2003-2004). Se les vinculó directamente con nuestro autor por la relación que tuvo con círculos jesuitas en Córdoba que favorecieron su posesión, revisión y aprovechamiento de la historia inédita y perdida del jesuita mestizo Blas Valera. Según Laurencich, la historia de Blas Valera había sido censurada por promover un sincretismo religioso y en cambio la obra del Inca fue favorecida por erigirse como una versión depurada del mismo.[22] Aunque todo apunta a la inautenticidad de estos documentos (Adorno, 1999; 2008: 261-278), desde un punto de vista teórico es interesante observar cómo este debate prefabricado es síntoma de ciertas posturas ideológicas que aún hoy en nuestros días se hallan mimetizadas en el pensamiento poscolonial (Adorno, 2000: 10-15). Viene a confirmar una vez más la vena utópica presente en el Inca, tal y como desde otro frente Ross (2006: 163-164) observa acerca de los CR: «un lamento por la cultura armónica que podría haber sido el Tahuantinsuyo cristianizado, que combinara ambas culturas sin destrucción, tal como Las Casas ya había imaginado».

En síntesis, lo que las lecturas ideológicas discuten es la recepción utopista o contrautopista de la imagen de los incas o del mestizaje

[22] «Garcilaso es acusado por Valera, en el EI, y por Oliva en la HR, de plagio y de deformación de la obra valerana, aún en los capítulos en que no nombra al P. Blas: la acusación de plagio nos hace suponer que los escritos valeranos estuvieron mucho más difundidos en los *Comentarios reales* de lo que Garcilaso admite.» (Laurencich, 2002).

armonizador que presenta Garcilaso en su figura histórica y en su obra. Según Margarita Zamora, ello ocurrió en parte porque una vez caduco el metatexto historiográfico renacentista que regía la crónica colonial, los códigos genéricos con los que se la leía desaparecieron o se olvidaron y un siglo después se tendió a construir un nuevo tipo de lectura basada en la presunta historicidad de la crónica por la que se tomaba por objetivo o real todo el texto cuando éste originalmente incluía mezclados muchos elementos ficticios.[23]

El cuestionamiento del horizonte utopista de los CR dio pie a dos géneros de lecturas, por un lado, las de la ficción incaísta y, por otro, las negadoras de un mestizaje ideal. Las primeras retroalimentaron las lecturas de revisión histórica del siglo XX que clasificamos como historicistas y que hemos expuesto en el acápite anterior. Las segundas, implicadas como estaban en cuestiones de identidad, diferencia y nación, fueron recicladas dentro de la agenda de reflexión de los estudios coloniales, los cuales las han apertrechado con un mayor arsenal teórico y constituyen las lecturas que denominamos colonialistas y que revisaremos hacia el final de este artículo.

4. Lecturas filológicas

Conforme las lecturas historicistas fueron modificando la percepción de la historicidad de la crónica del Inca y las lecturas ideológicas fueron activándose en función de los resortes simbólicos que movía el texto, la necesidad de concentrarse en la materialidad del mismo fue acrecentándose y otros aspectos de la crónica fueron develándose como los referidos a la edición del texto, su lexicografía, la estilística del autor, su retórica, su erudición humanista, sus métodos filológicos, su conocimiento del quechua, etc.

Las lecturas ideológicas utopistas no tuvieron acogida en la España de los siglos XVIII y XIX, pero en contraste los CR fueron reeditados hasta tres veces en ese periodo. Andrés González de Barcia fue el responsable de la segunda edición de los CR en 1723 como parte de una serie que constituía la primera reedición de las crónicas de Indias, empresa que él mismo dirigía y que estaba destinada a ensalzar la gloria del imperio español. Su trabajo no se limitó a reimprimir el texto pues desplegó las artes filológicas y ecdóticas al escribir un prólogo e incluir

[23] «Para los lectores posteriores, los códigos empleados por Garcilaso dejaron de ser familiares, con frecuencia acarrearon confusión y malos entendidos» [traducción propia] (Zamora, 1988: 5).

una tabla de cosas notables y personas mencionadas en la crónica. En su prólogo desliza un rendido elogio a la obra del Inca la cual califica de «copiosa, elegante curiosa, verdadera y segura», razones que nos pueden llevar a considerar su influjo en la inclusión del Inca Garcilaso como referente en el naciente *Diccionario de Autoridades* que por aquel mismo tiempo González de Barcia también tuvo a su cargo.[24] Una señal de que su concepción de Garcilaso era más española que mestiza y de que su valoración fuese más literaria que ideológica tal vez sea el gesto de haber retirado el blasón del Inca en su edición.

Casi un siglo después, la tercera edición publicada en 1800 incluyó como prólogo el ensayo más antiguo escrito sobre la vida y obra del Inca en el cual se reitera y amplifica su encomio. Prueba de su éxito en ventas fue una reimpresión hecha en 1829, y de la mayor demanda de la obra otra edición impresa el mismo año. Fue paradójico, sin embargo, que siendo la obra oficialmente censurada en América tras la rebelión de Túpac Amaru II fuese tan leída y apreciada en España. Ello pone en evidencia que la lectura potencialmente conspiradora contra el orden de la corona en América no era compartida en España, en donde la obra tuvo una lectura más literaria que ideológica o que incluso histórica. El calificativo de «novela utópica» que le dio Menéndez y Pelayo hacia 1894 habla por sí mismo.

Entrado el siglo XX, sobre el terreno previamente preparado por la investigación histórica, una vez establecidos aspectos biográficos del autor, la filología garcilasista floreció como un horizonte lector que completaría el conocimiento sobre la obra del Inca. Si bien las lecturas filológicas no pierden de vista el carácter documental de la crónica del Inca, se preocupan sobre todo por analizar su textualidad y exponer sus valores estético-literarios[25] y fueron sin duda necesarias para las ediciones modernas del texto. La aproximación filológica al texto del Inca constituirá un primer gran momento en que los estudios literarios se ocuparán de los CR en el siglo XX.

Los primeros críticos en desarrollar este horizonte fueron Durand, en sus artículos sobre la biblioteca del Inca, la redacción de las obras del Inca y los silencios del Inca (1948, 1949a, 1962 y 1966); Escobar (1960), con su análisis estilístico, y Miró Quesada (1971), en su identificación de fuentes eruditas insertas en su biografía del Inca. Posteriormente, un

[24] Sobre la edición de González de Barcia y su trabajo editorial y académico ver Macchi (2004: 11-85).

[25] Ver «Las crónicas de Indias como documento literario» (Del Pino, 1999: 311-318).

campo de asedio especial fue el concerniente a los métodos filológicos del Inca, por un lado los de traducción y comentario (Guinea, 1997) y, por otro, los de imitación de los modelos clásicos en su comparación del Tawantinsuyu con Roma (Pailler, 1994). En el campo estricto de la crítica textual debemos considerar la edición de los CR de Rosenblat (1943) como la más cuidadosa en ese sentido, así como la edición de Rivarola (1995) de la *Historia general de las Indias* de Gómara con anotaciones del Inca (y otros) para comprender en parte la génesis de los CR. En el campo de la etimología, un trabajo ejemplar es el estudio del nombre del Perú a partir del Inca hecho por Durand (1949b) y en el estudio de la retórica del Inca sobresale el ensayo de Pupo-Walker (1982). Ciertos avances en lexicografía también se han dado al estudiar la onomástica en el Inca (Arrizabalaga, 2007).

Un capítulo aparte en las lecturas filológicas lo constituye la aproximación lingüística al texto del Inca que ha tenido una especial incidencia en el estudio del quechua en el autor. Aunque no era lingüista de profesión, un artículo pionero en el tema fue el escrito por Miró Quesada (1974) sobre las ideas ligüísticas del Inca. Posteriormente, el desarrollo de la lingüística dio pie a trabajos en este campo, desde enfoques generales acerca del valor de la lengua materna del Inca en su obra como los de Iniesta (1982: 1191-1232) y Rivarola (1997; 2002a: 57-71), hasta especializados, como los que desplegará desde la lingüística quechua Cerrón-Palomino en varios artículos sobre lealtad lingüística, gramática quechua, concepto de lengua general y toponimia en el Inca Garcilaso.[26] Sin embargo, a pesar de los grandes avances en filología y lingüística quechua, poco ha sido aprovechado en la discusión hermenéutica o en el trabajo de edición del texto.[27] Hacen falta, por ejemplo, estudios sobre bilingüismo, colonialismo lingüístico, lexicografía y etimología de retrotraducción, etc. Por otro lado, investigaciones en literatura quechua como las de Szeminski, Itier, Beyersdorff, Fossa, Husson, Mannheim, etc., han sido escasamente aprovechadas para identificar marcas de esta tradición en el texto del Inca.[28]

Haciendo un apretado balance interpretativo, en un primer paso, las

[26] Cerrón, 1991, 1993, 1995 y 2004 respectivamente.

[27] Un ejemplo de ello es la reproducción del glosario de voces indígenas de Rosenblat hecho en 1943 en la edición de López-Baralt de los CR (2003), la cual no aprovechó para actualizar o mejorar dicho glosario, ni siquiera teniendo a la vista el de la edición de Araníbar de 1991.

[28] Un caso polémico de este aprovechamiento dentro de las lecturas colonialistas fue la presunción de un cantar inca por la puntuación de la princeps (ver Mazzotti, 1995, 1996 y 1999a). Mejor fundamentado quedó el reconocimiento de una iconografía andina en Mazzotti, 1996 y 1999b.

lecturas filológicas asentaron la imagen de Garcilaso como hombre del Renacimiento europeo, con vocación armonizadora y serena entre dos mundos, fiel a la corona española, adelantado de un mestizaje ideal para los latinoamericanos y prosista de primera línea en el Siglo de Oro español en vista del aprecio a su pluma y la identificación y valoración de fuentes europeas en su crónica. Esta imagen era propicia como icono cultural tanto en la España imperial como en un siglo XX peruano dominado por la burguesía y oligarquía herederas de la sociedad criolla colonial.[29] En un segundo paso, la lingüística quechua fue insinuando desde los fragmentos quechuas insertos en la obra del Inca una figura más telúrica y profunda, la de un Garcilaso en el tránsito de dos mundos, que aunque integrado en el orbe del Renacimiento no deja su ser andino. Como consecuencia de este estadio en la recepción del Inca, la acumulación de datos biográficos e históricos, el avance de la etnohistoria andina, el conocimiento de fuentes historiográficas coloniales y renacentistas, intertextualidades discursivas con otros textos de su tiempo, y datos lingüísticos hallados por las lecturas historicistas y filológicas, posibilitó ediciones modernas de los CR y mejoró el conocimiento sobre el Inca y su obra para pasar a otro momento en los estudios garcilasistas, el de la discusión hermenéutica que se viene dando en los estudios coloniales.

5. Lecturas colonialistas

Desde finales del siglo XX y principios del siglo XXI, la crítica garcilasista viene desarrollando con herramientas de la teoría literaria post-estructuralista, una lectura del discurso del Inca a partir de las relaciones de poder, afinidad e interés bajo las que se movió el autor plasmadas en sus estrategias textuales y su intertextualidad con otros discursos culturales, no sólo el saber renacentista o las crónicas coetáneas, sino también la oralidad, la iconografía y la memoria quechua. Este tipo de lectura se da en el marco de los estudios coloniales y se perfila actualmente como un enfoque multidisciplinar e integrador de distintas perspectivas que se ha beneficiado enormemente de los avances de la antropología, lingüística y la nueva historia en el conocimiento de mentalidad, sociedad, religión, economía y costumbres, etc., de los incas y de la Colonia.

Desde cierto punto de vista, las lecturas colonialistas son una versión remozada de las lecturas ideológicas, con mejores fundamentos teóricos; y desde otro, son una contribución científica necesaria producto de la

[29] De Lima (2000), Escribano (2007), Mazzotti (2004).

ruptura epistémica de los estudios literarios convencionales. De modo semejante a las lecturas historicistas del siglo XX, estos estudios también evalúan la utopía del Inca pero no al nivel de los datos objetivos e históricos, sino al nivel del discurso y las representaciones imaginarias, y en su mayor parte, contribuyen a deconstruir lecturas previas y reivindicar el legado quechua del Inca que había sido poco considerado por las lecturas filológicas.

Aunque muchas décadas antes de que se desarrolle la crítica colonialista se pueden encontrar algunos trabajos pioneros,[30] los primeros escritos críticos en el campo estricto de los estudios coloniales sobre el Inca Garcilaso son el de Jákfalvi-Leiva (1984), sobre la traducción, escritura y violencia colonizadora, el de Zamora (1988), sobre la temática del lenguaje, autoridad y poder, el de Delgado (1991), sobre el diálogo intercultural entre dos mundos, y el de Cornejo Polar (1993) acerca del discurso de la armonía imposible. Más tarde, importantes ensayos colonialistas sobre el Inca son los publicados por Mazzotti (1996), acerca del concepto de coralidad mestiza y las resonancias andinas; No Song (1998), sobre la oralidad y escritura, y Fernández (2004), sobre la identidad, memoria y textualización en el Inca. Entre las distintas temáticas abordadas desde el horizonte de las lecturas colonialistas hallamos la relación de los CR con códigos no escriturales como el de los quipus,[31] trazados arquitectónicos, mapas celestes e iconografía;[32] etnomusicología (Gruszczynska, 1992); memoria y oralidad como fuentes;[33] problemas de traducción (Martínez-San Miguel, 2003); la nominación como apropiación de la escritura;[34] el empleo de la fábula (Kristal, 1993; Ortega, 2006); etc.

En síntesis, las lecturas colonialistas postulan al Inca como un sujeto móvil, descentrado,[35] puente traductor y negociador entre dos culturas,

[30] Por ejemplo, la lectura desde el ángulo indio de Valcárcel (1939); el análisis del perfil ideológico del Inca en Avalle-Arce (1962); el artículo sobre los silencios del Inca de Durand (1966).

[31] Es un punto de partida convencional en los estudios de quipus citar y analizar las glosas del Inca. Ver Burns (2002), Urton (2006), Radicati (2006).

[32] Por ejemplo, para una interpretación de los símbolos del amaru y el kuychi andinos en los CR en relación con la arquitectura incaica, ver Mazzotti (1999b); para una hermenéutica iconográfica del blasón del Inca ver Fernández (2004: 96-127).

[33] Para el sub-texto andino ver Mazzotti (1995); para la textualización de la memoria andina en los CR ver No Song (2001) y Fernández (2004: 131-156).

[34] Para el concepto de 'bárbaro' en los CR ver Anadón (1993); para una interpretación del cambio de nombre en el Inca ver Fernández (2004: 58-94) y Mazzotti (2005).

[35] «Un sujeto descentrado de fidelidades culturales contrapuestas que a su vez ha determinado múltiples lecturas respondiendo a agendas de diferentes sujetos, incluyendo narrativas emancipadoras o de mestizaje armónico a nivel americano y europeo» (Díaz-Caballero, 2005).

es decir, transculturador y trasatlántico. En palabras de Ross (2006: 164), «un historiador mestizo de buena cuna que intenta negociar su propio equilibrio armonioso entre dos culturas». Se puede desgajar de ello que el mestizaje armónico bajo el cual se leía al Inca desde la óptica filologista ha quedado minado por la lectura colonialista. Del mismo modo, se observa que los estudios coloniales han encontrado un sentido a la visión utopista del autor, la han explicado mejor como proyecto alternativo al colonialismo metalizado, mejor de lo que las lecturas ideológicas pudieron contemplar en sus días y, finalmente, abren un nuevo horizonte de lectura, el andino, que aún no ha tenido mayores desarrollos pero alcanza a perfilarse desde un conocimiento del quechua, la cosmovisión andina y el mundo incaico.[36]

6. Crepúsculo de horizontes

Estos rápidos apuntes, con inevitables lagunas de información en tan largo período y limitaciones de acceso a la cuantiosa bibliografía garcilasista, nos permitirán, sin embargo, tentar unas ideas a manera de conclusión. La recepción crítica de los CR revela diferentes haces de lectura en el texto. Sugiere por ello una dinámica de lectura cuyos factores en juego son doblemente complejos: por un lado emanan de la composición híbrida y heterogénea de la crónica, tránsito traductor entre culturas de un autor bilingüe con una doble fidelidad movediza; y por otro, reflejan diferentes aproximaciones producto de variados enfoques teóricos y filiaciones en la crítica, ya sea ésta más o menos historicista o filológica, hispanista o americanista. En otras palabras, se cumple lo que la estética de la recepción previene, que la interpretación de la intención de un autor en su obra puede variar considerablemente en función del fondo cultural de la crítica desde la cual se la observa, dicho de otro modo, en función de su horizonte de expectativas. Conviene ahora recordar una conclusión semejante a la que llegó por otros derroteros Max Hernández en su análisis psicohistórico de la personalidad y obra del ilustre mestizo:

> El drama del Inca ha dejado en el texto testimonio de lo difícil que es intentar una síntesis cuando hay tantos intereses que lo impiden. El acontecer histórico ha depositado varias capas polisémicas, una constante

[36] Se trata de un tema por investigar. Burga (1988: 308) señala que «no sabemos cómo se leyó o interpretó a Garcilaso en el siglo XVIII en las regiones andinas» y Guibovich (1990-1992: 111), dice que a pesar de inspirar un Renacimiento Inca y una insurrección «no queda del todo clara la magnitud de la difusión de la obra entre la élite nativa». Flores Galindo (51) supone que «a través de la aristocracia indígena Garcilaso se insertó en la cultura oral».

> sucesión de interdicciones, transgresiones y relaciones establecidas a través del tiempo y de sistemas diversos. Todo ello ha terminado por crear un nuevo texto, menos para ser examinado que para someternos a examen. En esta duradera capacidad para interrogarnos sobre la condición humana radica lo mejor de su obra (Hernández, 1991: 197-198).

Italo Calvino señaló alguna vez que todo texto clásico siempre tiene un ruido de fondo tras la estela de su lectura, como una camarilla de murmullos sensibles a su presencia, pero que siempre es capaz de sacudirse de encima. Visto así, todo parece sugerir que los CR todavía se sacudirán de cuatrocientos años de historia para ingresar como nuevos a una nueva centuria.

BIBLIOGRAFÍA

ADORNO, Rolena (1999), «Criterios de comprobación: un misterioso manuscrito de Nápoles y las crónicas de la conquista del Perú». *Edición y anotación, de textos coloniales hispanoamericanas*, ed. Ignacio Arellano y José Antonio Rodríguez. Madrid / Frankfurt am Main, Iberoamericana / Vervuert. 15-44.

— (2000), «La pertinencia de los estudios coloniales para el nuevo milenio». *Andes, revista de antropología e historia* 11. http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/127/12701102.pdf

— (2008), *De Guancane a Macondo. Estudios de Literatura Hispanoamericana*. Sevilla, Renacimiento.

ALBÒNICO, Aldo (1996), *El Inca Garcilaso revisitado, estudio y antología de las dos partes de los «Comentarios reales»*. Roma, Bulzoni.

AMADOR, Raysa (1984), *Aproximación histórica a los «Comentarios reales»*. Madrid, Pliegos.

ANADÓN, José (1993), «Colonialismo lingüístico y defensa del indígena: El concepto 'bárbaro'». *Homenaje a José Durand*, Luis Cortest, ed. Madrid, Verbum. 127-158.

ARCINIEGAS, Germán (1988), ed., *Historiadores de Indias: Colón, Fernández de Oviedo, Las Casa, Garcilaso Inca, Solís, Bernal Díaz, Aguado, Herrera, Pero Hernández, Fray Pedro Simón*. Barcelona, Éxito.

ARRIZABALAGA, Carlos (2007), «El nombre de Sullana». *Correo*, Piura, 26 y 27 de octubre. Reproducido en *Desde el Campus* [en línea] 289, http://www.dircom.udep.edu.pe/boletin/arts/art2037.html

AVALLE-ARCE, Juan Bautista (1962), «Perfil ideológico del Inca Garcilaso». *Actas del Primer Congreso Internacional de Hispanistas*, ed. Frank Pierce y Ciril Jones, ed. Oxford, The Dolphin Book. 191-197.

BURGA, Manuel (1988), *Nacimiento de una utopía. Muerte y resurrección de los incas*. Lima, Instituto de Apoyo Agrario.

BURNS GLYNN, William (2002), *Decodificación de quipus*. Lima, BCR / Universidad Alas Peruanas.

CARLOS III DE ESPAÑA (1782), «Prohibición de los *Comentarios reales*», Real Cédula, Aranjuez, 21 de abril. *La rebelión de Túpac Amaru, tomo IV, Documentos*, ed. Carlos Daniel Valcárcel y Guillermo Durand Flórez. Lima, Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, 1971-1972. 267-268.

Cerrón-Palomino, Rodolfo (1991), «Garcilaso o la lealtad idiomática». *Lexis* XV. 133-178.

— (1993) «Los fragmentos de gramática quechua del Inca Garcilaso». *Lexis* XVII. 219-257.

— (1995) «El concepto de 'lengua general' en el Inca Garcilaso». *Boletín de la Academia Peruana de la Lengua* 25. 59-68.

— (2004) «Las etimologías toponímicas del Inca Garcilaso». *Revista Histórica* 41. 63-101.

CORNEJO-POLAR, Antonio (1993), «El discurso de la armonía imposible (El Inca Garcilaso de la Vega: discurso y recepción social)». *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 38. 73-80.

— (1994), «Ajenidad y apropiación nacional de las letras coloniales. Reflexiones sobre el caso peruano». *Conquista y contraconquista. La escritura en el Nuevo Mundo*, ed. José Amor y Vázquez y Julio Ortega. México, El Colegio de México / Brown University. 651-657.

COX, Carlos Manuel (1965), *Utopía y realidad en el Inca Garcilaso, pensamiento económico, interpretación histórica*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.

DE LIMA, Paolo (2000), «Resulta aberrante hablar de Garcilaso como de un adelantado de la nacionalidad peruana. Entrevista al poeta y crítico José A. Mazzotti», *Ciberayllu* [en línea], 25 de julio, http:/www.andes.missouri.edu/andes/Cronicas/PdL_Mazzotti.html

DE MORA VALCÁRCEL, Carmen (1991), «Hacia una nueva lectura crítica de los *Comentarios reales de los incas*», Ínsula 530. 7-8.

DEL PINO DÍAZ, Fermín (1994), «El mestizaje en los Andes y la obra del Inca Garcilaso desde una perspectiva antropológica». *El Inca*

Garcilaso entre Europa y América, ed. Antonio Garrido Aranda. Córdoba, Caja Provincial de Ahorros. 181-199.

-- (1999), «Hermenéutica y edición crítica de la *Historia natural y moral de las Indias* del P. Acosta». *Edición y anotación de textos coloniales hispanoamericanos*, ed. Ignacio Arellano y José Antonio Rodríguez. Madrid / Frankfurt am Main, Iberoamericana / Vervuert. 306-349.

DELGADO DÍAZ DEL OLMO, César (1991), *El diálogo de los mundos. Ensayos sobre el Inca Garcilaso*. Arequipa, UNAS.

DÍAZ-CABALLERO, Jesús (2005), «El incaísmo como primera ficción orientadora en la formación de la nación criolla en las Provincias Unidas del Río de la Plata». *A Contracorriente* 3, 1. http://www.ncsu.edu/project/acontracorriente/fall_05/Diaz-Caballero.pdf

DURAND, José (1948), «La biblioteca del Inca». *Nueva Revista de Filología Hispánica* II, 3. 239-264.

— (1949a) «Nota» [Sobre la biblioteca del Inca]. *Nueva Revista de Filología Hispánica* 2. 166-170.

— (1949b), «Dos notas sobre el Inca Garcilaso» [I: Aldrete y el Inca; II: «Perú» y «Pirú» en el Inca]. *Nueva Revista de Filología Hispánica* 3. 278-290.

— (1962), «El proceso de redacción de las obras del Inca Garcilaso». *Études Latino-Americaines* 1. 13-32.

— (1966), «Los silencios del Inca Garcilaso». *Nuevo Mundo* 5. 66-72.

— (1971), «El influjo de Garcilaso Inca en Túpac Amaru», COPE 5, Lima. Reproducido en *Realidad nacional*, ed. Julio Ortega. Lima, Retablo de Papel, 1974. 208-215.

— (1976), *El Inca Garcilaso, clásico de América*. México, Secretaría de Educación Pública.

ESCALANTE ADANIYA, Marie Elise (2004), *Un estudio sobre la nominación en las crónicas de Garcilaso de la Vega y Guamán Poma de Ayala*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

ESCRIBANO, Pedro (2007), «El autor cusqueño Lucho Nieto: "Detesto al Inca Garcilaso"». *RCPAL, Red de Cultura Popular Andina y Latinoamericana de Takillakta*, 21 de febrero. http://takillakta.org/rcpal/article/256/el-autor-cusqueno-lucho-nieto-detesto-al-inca-garcilaso

ESCOBAR, Alberto (1995), «Lenguaje e historia en los *Comentarios Reales*». *Patio de Letras* 3. 1-22 [antes en *Sphinx* 13 (1960). 222-240].

FERNÁNDEZ, Christian (2004), *Inca Garcilaso: imaginación, memoria e identidad*. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

FLORES GALINDO, Alberto (1994), *Buscando un Inca: identidad y utopía en los Andes* [1986]. *Obras completas III*. Lima, Fundación Andina / SUR Casa de Estudios del Socialismo.

GARCILASO DE LA VEGA, Inca (1723), *Primera parte de los Comentarios reales*. Ed. Andrés González de Barcia. Madrid, Oficina Real.

— (1800-1801), *Historia general del Perú o Comentarios reales de los incas*. Madrid, Villalpando.

— (1943), *Comentarios reales de los incas*. Ed. Ángel Rosenblat. 2 t. Buenos Aires, Emecé.

— (1991), *Comentarios reales de los incas*. Ed. Carlos Araníbar. 2 vol. Lima, Fondo de Cultura Económica, 1991.

— (2003), *Comentarios Reales; La Florida del Inca*. Ed. Mercedes López-Baralt. Madrid, Espasa Calpe.

GONZÁLEZ-CASANOVAS, Roberto (1997), *Imperial histories from Alfonso X to Inca Garcilaso: revisionist myths of reconquest and conquest*. Potomac, Scripta Humanistica.

GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, Roberto (2000), *Mito y archivo: una teoría de la narrativa latinoamericana*. México, Fondo de Cultura Económica.

GRUSZCZYNSKA-ZIÓLKOWSKA, Anna (1992), «La importancia de la crónica de Inca Garcilaso de la Vega para las investigaciones sobre la cultura musical contemporánea». Simposio Inca Garcilaso de la Vega: Historiador y Humanista. Hacia un discurso emancipatorio, Varsovia 1990, http://193.0.122.228/images/stories/docs/KatalogWyd/dr-02.pdf

GUIBOVICH PÉREZ, Pedro Manuel (1991-1992), «Lectura y difusión de la obra del Inca Garcilaso en el virreinato peruano (siglos XVII-XVIII): El caso de los *Comentarios reales*». *Revista Histórica* 37. 103-120.

GUINEA ULECIA, Mercedes (1997), «Traducción y discurso iconográfico en los *Comentarios reales* del Inca Garcilaso». *La palabra vertida. Investigaciones en torno a la traducción*. Ed. Miguel Ángel Vega y Rafael Martín-Gaitero. Madrid, Complutense / Del Orto. 595-602.

HERNÁNDEZ CAMARERO, Max (1991), *Memoria del bien perdido: Conflicto, identidad y nostalgia en el Inca Garcilaso de la Vega*. Madrid, Sociedad Estatal Quinto Centenario.

INIESTA CÁMARA, Amalia Graciela (1982), «El valor literario en la obra del Inca Garcilaso de la Vega» (tesis doctoral). 2 t. Madrid, Universidad Complutense.

JÁKFALVI-LEIVA, Susana (1984), *Traducción, escritura y violencia colonizadora: un estudio de la obra del Inca Garcilaso*. Syracuse, Maxwell School of Citizenship and Public Affairs.

KOHUT, Karl (2007), «Introducción. Las crónicas de Indias y la teoría historiográfica: desde los comienzos hasta mediados del siglo XVI». *Narración y reflexión: las crónicas de Indias y la teoría historiográfica*. Ed. Karl Kohut. México, El Colegio de México. 15-50.

KRISTAL, Efraín (1993), «Fábulas clásicas y neoplatónicas en los *Comentarios reales de los incas*». *Homenaje a José Durand*, ed. Luis Cortest. Madrid, Verbum. 47-59.

LARA, Jesús (1947), *La poesía quechua*. México, Fondo de Cultura Económica.

LAURENCICH MINELLI, Laura (2001), «Presentación del documento "Exsul Inmertitus Blas Valera populo suo"». *Guaman Poma y Blas Valera: tradición andina e historia colonial: actas del coloquio internacional*. Ed. Francisca Cantù. Roma, Antonio Pellicani. 111-142.

— (2002), «La curiosa versión de Francisco de Chaves sobre la conquista del Perú». *Escritura y Pensamiento* 5, 10. 7-32.

— (2003-2004), «Nuevas perspectivas sobre los fundamentos ideológicos del Tahuantinsuyo: lo sagrado en el mundo Inca de acuerdo a dos documentos jesuíticos secretos». *Espéculo, revista de estudios literarios* 25, IX. http://www.ucm.es/info/especulo/numero25/tahuan.html

LEMLIJ, Moisés y Millones, Luis (1996), ed., *Historia, memoria y ficción*. Lima, Seminario Interdisciplinario de Estudios Andinos.

MACCHI, María Fernanda (2004), *Imágenes de los incas en el siglo XVIII* [Tesis doctoral, Yale University, 2003]. Ann Arbor, ProQuest Information and Learning Company.

MARIÁTEGUI, José Carlos (1957), *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima, Amauta.

MARTÍNEZ-SAN MIGUEL, Yolanda (2003), «Retóricas coloniales: equívocos y "roturas" de la lengua en los *Comentarios reales*». *Nictimene… sacrílega. Estudios coloniales en homenaje a Georgina Sabat-Rivers*, ed. Mabel Moraña y Yolanda Martínez-San Miguel. México D.F., Universidad del Claustro de Sor Juana. 63-80.

MAZZOTTI, José Antonio (1995), «Nuevas consideraciones sobre el subtexto andino de los *Comentarios reales*». *Revista Iberoamericana* LXI, 172-173. 386-421.

— (1996), *Coros mestizos del Inca Garcilaso*. Lima, Fondo de Cultura Económica.

— (1999a), «Criterios trasatlánticos para una nueva edición crítica de los *Comentarios reales*». *Edición y anotación de textos coloniales hispanoamericanos*, ed. I. Arellano, J. A. Rodríguez Garrido. Madrid / Frankfurt am Maim, Iberoamericana / Vervuert. 125-142.

— (1999b), «The lightining bolt yields to the rainbow: Indigenous History and Colonial Semiosis in the *Royal Commentaries* of El Inca Garcilaso de la Vega». *The Places of History: Regionlism Revisited in Latin America*, ed. D. Sommer. Durham, Duke University Press.

— (2003), «Donde se cuenta la historia de un muerto renombrado y de algunos nuevos avatares del garcilasismo (Crónica de las IX Jornadas Internacionales "Inca Garcilaso": El universo de Garcilaso, 2002)». *Colonial Latin American Review* 12,1. 119-128.

— (2004) «Garcilasismo en la era de la globalización». *Identidades, reflexión, arte y cultura* 68, suplemento del diario oficial *El Peruano*, 6 de setiembre. http://www.elperuano.com.pe/identidades/68/precisiones.asp

— (2005), «Garcilaso en el Inca Garcilaso: los alcances de un nombre». *Lexis* XXX,2. 179-218.

MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino (1943), *Obras completas XIV, Orígenes de la novela II (Novelas sentimental, bizantina, histórica y pastoril)*. Santander / Madrid, Aldus / Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

MILLONES, Luis (2001), *Pedro Cieza de León y su crónica de Indias: la entrada de los incas en la historia universal*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú / Instituto Francés de Estudios Andinos.

MIRÓ QUESADA, Aurelio (1971), *El Inca Garcilaso y otros estudios garcilasistas*. Madrid, Cultura Hispánica.

— (1974), «Las ideas lingüísticas del Inca Garcilaso». *Boletín de la Academia Peruana de la Lengua* 9. 27-64.

— (1992), «El Inca Garcilaso y los historiadores andaluces». *Homenaje a Alonso Zamora Vicente III. Literatura española de los siglos XVI-XVII*. 2, ed. Pedro Pereira, Pablo Jauralde, Jesús Sánchez Lobato y Jorge Urrutia. Madrid, Castalia. 189-197.

MONTIEL, Edgar (2005), «La influencia en el pensamiento de la ilustración. La genealogía del Inca Garcilaso». *Identidades* 94, 3 de octubre. http://www.librosperuanos.com/autores/garcilaso-de-la-vega1.html

NO SONG, Il (2001), «Orality and writing in Inca Garcilaso de la Vega's *Comentarios reales*» [Tesis doctoral, University of California, Berkeley, 1998], Ann Arbor, bUMI.

ORTEGA, Julio (2006), «El Inca Garcilaso y el lugar de la hibridez» en *La ciudad literaria*, http://blogs.brown.edu/project/ciudad_literaria/2006/02/el_inca_garcilaso_y_el_lugar_d.html

PAILLER, Claire (1994), «Estructura y fuentes de una historia incaica: una lectura "romana" de Garcilaso». *Conquista y contraconquista. La escritura en el Nuevo Mundo*, ed. José Amor y Vázquez y Julio Ortega. México, El Colegio de México / Brown University. 61-74.

PEASE G. Y., Franklin (1998), «Garcilaso's historical approach to the incas». *Garcilaso Inca de la Vega, an American Humanist. A tribute to José Durand*, ed. J. Anadón, University of Notre Dame. 32-42.

PRESCOTT, William Hickling (1847), *Historia de la conquista del Perú, con observaciones preliminares sobre la civilización de los incas*. Madrid, Establecimiento tipográfico de don Ramón Rodríguez de Rivera.

PUPO-WALKER, Enrique (1978), «Sobre el discurso narrativo y sus referentes en los *Comentarios reales* del Inca Garcilaso de la Vega». *Prosa hispanoamericana virreinal*, ed. Raquel Chang-Rodríguez. Barcelona, Hispam. 21-41.

— (1982), *Historia, creación y profecía en los textos del Inca Garcilaso de la Vega*. Madrid, José Porrúa Turanzas.

RADICATI DI PRIMEGLIO, Carlos (2006), *Estudios sobre los quipus*. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos / COFIDE / Istituto Italiano di Cultura, 2006.

RIVAROLA, José Luis (1995), «El taller del Inca Garcilaso. Sobre las anotaciones manuscritas en la *Historia General de las Indias* de F. López de Gómara y su importancia en la composición de los *Comentarios reales*». *Revista de Filología Española* 75. 57-84.

— (1997), «La lingua materna "mamada en la leche". Origine, interpretazione e funzione di un topos nel Inca Garcilaso». *Cultura Neolatina* LVII. 57-84.

— (2001), «La lengua materna. Conciencia lingüística y conciencia retórica en el Inca Garcilaso». *El español de América en su historia*. Universidad de Valladolid. 159-180.

— (2002a), *Comentarios reales de los incas*, estudio. Madrid, AECI [volumen adjunto a la ed. facsimilar].

— (2002b), «Para la génesis de los *Comentarios reales*. Edición y comentario a las apostillas del Inca Garcilaso (y otros) a la *Historia General de las Indias* de F. López de Gómara». *Nueva Revista de Filología Hispánica* L, 1. 59-139.

RIPODAS, Daisy (1974), «Bibliotecas privadas de funcionarios de la Real Audiencia de Charcas». *Memoria del II Congreso Venezolano de Historia*. T. II. 499-555.

ROBERTSON, William (1790). *The History of America*. Vol 3. Basil, J. J. Tourneisen y J. L. Legrand.

ROMITI VINELLI, Elena (2004), «Los hilos de la tierra y la nominación del espacio americano en los *Comentarios reales* de los incas». *IX Congreso Internacional Abralic*. Porto Alegre, Asociación Brasilera de Literatura Comparada. http://www.librosperuanos.com/autores/garcilaso-de-la-vega4.html

ROSS, Kathleen (2006), «Historiadores de la conquista y colonización del Nuevo Mundo: 1550-1620». *Historia de la Literatura Hispanoamericana. I Del Descubrimiento al Modernismo*, ed. Roberto González Echevarría y Enrique Pupo-Walker. Madrid, Gredos. 127-168.

ROSTWOROWSKI, María (1998). «Análisis crítico de los datos históricos de los *Comentarios reales* del Inca Garcilaso de la Vega». *Ensayos de Historia Andina II*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos. 209-229.

ROWE, John Howland (1976), «El movimiento nacional inca del siglo XVIII». *Túpac Amaru II – 1789*, ed. Alberto Flores Galindo. Lima, INIDE. 11-66.

SÁENZ DE SANTA MARÍA, Carmelo (1960), «Estudio preliminar». *Obras completas del Inca Garcilaso*, Vol. I. Madrid, BAE. ix-lxxvii.

SALAZAR ZAGACETA, Carlo Miguel (2006), «¿Comentarios reales o inventados? Los profesores cuzqueños tienen la palabra». *Crónicas urbanas* 11. Cusco, Centro Guamán Poma de Ayala. http://www.guamanpoma.org/cronicas/11/Carlos_Salazar.pdf

SERNA, Mercedes (2000), «Introducción biográfica y crítica. Noticia bibliográfica. Bibliografía selecta. Nota previa». *Comentarios reales*, Inca Garcilaso de la Vega, Madrid, Castalia. 9-94.

Sternfeld, Gabriela (2007), *La organización laboral del Imperio Inca: las autoridades locales básicas*. Madrid / Frankfurt am Main, Iberoamericana / Vervuert.

Urton, Gary (2006), *Signos del khipu inca: código binario*. Lima, IFEA / IEP.

Valcárcel, Carlos Daniel (1960), «La prohibición de los *Comentarios reales*». *Letras* 64.

Valcárcel, Luis E. (1939), *Garcilaso de la Vega. Visto desde el ángulo indio*. Lima, Imprenta del Museo Nacional.

Varner, John Grier (1968), *El Inca. The Life and Times of Garcilaso de la Vega*. Austin, University of Texas.

Zamora, Margarita (1988), *Language, authority and indigenous language in the «Comentarios reales de los incas»*. Cambridge University Press.

Zavala, Iris (1992), «El Inca Garcilaso en la utopías revolucionarias». *Crítica y descolonización: el sujeto colonial en la cultura latinoamericana*, ed. Beatriz González Stephan y Lucía Helena Costigan. Caracas, Academia Nacional de Historia / Equinoccio / The Ohio State University. 219-228.