

La otra cara de la Modernidad: Inca Garcilaso y la utopía andina

Por Carlos GARCÍA-BEDOYA M.*

EL HISTORIADOR PERUANO JORGE BASADRE dedicó un importante ensayo al azar en la historia y sus límites.¹ Ciertamente, una de las conjunciones más azarosas y simbólicas en la historia cultural es la que se produce en torno a la fecha del 23 de abril. Como es bien sabido, ese día se conmemoran a tres figuras de enorme relieve: William Shakespeare, Miguel de Cervantes y el Inca Garcilaso. El azar tiene sin embargo sus límites y las investigaciones de los especialistas demuestran que los tres escritores no fallecieron en realidad el mismo día 23 de abril de 1616. Sin embargo, la fecha ha quedado establecida como efeméride y la Unesco designa incluso al 23 de abril como Día Internacional del Libro.

La relevancia de los tres autores aludidos es indudable. Estos hombres, cuyas trayectorias vitales los sitúan a caballo entre los siglos XVI y XVII, en plena Modernidad temprana, adquieren una dimensión fundacional en la cultura y la literatura de Occidente. Harold Bloom proclama a Shakespeare la figura central del canon occidental;² más allá de lo tajante de la afirmación, resulta indudable que la obra de Shakespeare es clave en la modernidad literaria, tanto por la solidez de sus construcciones dramáticas como por la riqueza de su imagería poética. Es también indiscutible el papel preponderante de Cervantes y su *Don Quijote* en el desarrollo del género paradigmático de la Modernidad, la novela.

Al lado de esos gigantes, la figura del Inca Garcilaso parece ocupar un discreto segundo plano. Sin embargo, mientras Cervantes y Shakespeare encarnan la faceta más prestigiosa de la Modernidad, la de sus grandes logros en el arte, la ciencia y el pensamiento, la obra del Inca Garcilaso resulta plenamente representativa de lo que cabe denominar el otro lado o la otra cara de la Modernidad, la dimensión opresiva y disruptiva de la expansión planetaria de Occidente en esos siglos iniciales de los tiempos modernos, es

* Ex decano de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas y profesor principal del Departamento de Literatura de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú; e-mail: <cgarciabedoyam@unmsm.edu.pe>.

¹ Jorge Basadre, *El azar en la historia y sus límites*, Lima, P.L. Villanueva, 1973.

² Harold Bloom, *El canon occidental*, Barcelona, Anagrama, 1995.

decir la experiencia colonial: la destrucción de las civilizaciones indígenas, la esclavitud africana, en suma, la herida colonial. Pensadores como Aníbal Quijano, Walter Dignolo y otros exponentes de la teoría decolonial han mostrado esa faceta insoslayable de la Modernidad.

1. Utopía andina y mesianismo andino

DE ese lado oscuro, de esa otra cara de la Modernidad, Garcilaso Inca, sobre todo con sus *Comentarios reales*, nos brinda quizá el testimonio más impactante, y sin duda el de mayor incidencia en el imaginario, tanto de europeos como de americanos. Además de su obra, otro texto clave para acercarnos a esa cara oscura es la *Nueva crónica y Buen gobierno* de Guamán Poma de Ayala. Mientras el mestizo Garcilaso construye un discurso signado por la mesura y confía en las habilidades interpretativas del lector para descifrar un mensaje crítico subrepticio, el cronista indio Guamán Poma arremete con un virulento discurso de denuncia del orden colonial.

Por otra parte, Antonio Cornejo Polar destaca a Guamán Poma como figura representativa y fundacional de lo que denomina “sujeto migrante”, en contraposición a la figura paradigmática del sujeto mestizo, el Inca Garcilaso de la Vega.³ Mientras Garcilaso, sujeto mestizo, busca mediante suturas homogeneizadoras construir lo que Cornejo llama “un discurso de la armonía imposible”, un sincretismo entre las dos mitades de su herencia personal y cultural,⁴ la inca y la hispánica, Guamán Poma, sujeto migrante, no intenta fusionar códigos andinos y occidentales, sino que se desplaza discursivamente entre esos dos polos diferenciados.

Esta dicotomía entre Guamán Poma (sujeto migrante) y Garcilaso Inca (sujeto mestizo) puede complementarse con la contraposición de las distintas utopías que ambos vehiculan en su producción textual.⁵ Entiendo la noción de utopía en el sentido planteado por Paul Ricoeur: “L’utopie [...] est l’expression de toutes les potentialités d’un groupe qui se trouvent refoulées par

³ Antonio Cornejo Polar, “Una heterogeneidad no dialéctica: sujeto y discurso migrantes en el Perú moderno”, *Revista Iberoamericana* (IILI), núm. 176-177 (1996), pp. 837-844.

⁴ Antonio Cornejo Polar, *Escribir en el aire: ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*, Lima, Horizonte, 1994.

⁵ Véase Manuel Burga, *Nacimiento de una utopía: muerte y resurrección de los incas*, Lima, Instituto de Apoyo Agrario, 1988.

l'ordre existant. L'utopie est un exercice de l'imagination pour penser un 'autrement qu'être' du social"⁶ y añade que "sa fonction qui est toujours de proposer une société alternative"⁷. En tanto la *Nueva crónica y Buen gobierno* está marcada por las huellas de la catástrofe inicial, y propone una primera utopía andina, una utopía retrospectiva, orientada hacia la vuelta a un orden andino autónomo,⁸ los *Comentarios reales* del Inca Garcilaso formulan una segunda utopía andina, una utopía eminentemente prospectiva, basada en la armonización de un *hanan* español y un *urin* andino, que se convertirá en la matriz paradigmática asumida por las élites indígenas coloniales, sobre cuya base se edificará el discurso andino posterior.

La noción de utopía andina, tal como ha sido definida, debe entenderse pues como expresión de los proyectos sociales de los grupos dirigentes indígenas. En cambio, conviene vincular la noción de mesianismo andino con el imaginario de las vastas mayorías nativas.⁹ Sin incursionar en los complejos debates que implica el polisémico término *mesianismo*, cabe destacar al menos dos aspectos: la evocación de un pasado primigenio perdido y añorado, y la esperanza en el advenimiento de una figura redentora. En el imaginario popular andino, esa figura redentora será la de Inkarrí. Como ha apuntado Mercedes López-Baralt, tanto Inca Garcilaso como Guamán Poma pueden ser considerados figuras fundacionales en la constitución de ese arquetipo andino.¹⁰ En los relatos de ambos cronistas destaca la dimensión trágica y patética que adquiere la ejecución arbitraria, en 1572, por orden del virrey Toledo, de Túpac Amaru, el último inca de Vilcabamba.¹¹ En la

⁶ "La utopía [...] es la expresión de todas las potencialidades de un grupo que se encuentran reprimidas por el orden existente. La utopía es un ejercicio de la imaginación para pensar un 'diferente del ser' de lo social", Paul Ricoeur, *Du texte à l'action: essais d'herméneutique II*, París, Seuil, 1986, p. 427. La traducción es mía.

⁷ "Su función que es siempre proponer una sociedad alternativa", *ibid.*, p. 428. La traducción es mía.

⁸ Véase mi libro *La literatura peruana en el periodo de estabilización colonial*, Lima, Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2000, pp. 178-186.

⁹ Sobre el mesianismo andino, un aporte fundamental fue el libro compilado por Juan Ossio, *Ideología mesiánica del mundo andino*, Lima, Ignacio Prado Pastor, 1973.

¹⁰ Mercedes López-Baralt, *Para decir al otro: literatura y antropología en nuestra América*, Madrid/Frankfurt, Iberoamericana/Vervuert, 2005. Véase en especial el capítulo VII, "Literatura fronteriza: la elegía por Atahualpa como encrucijada textual".

¹¹ Inca Garcilaso de la Vega, *Historia general del Perú*, pról. de Gustavo Pons Muzzo, Lima, Universo, 1970, libro octavo, capítulo XIX; Felipe Guamán Poma de Ayala, *El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*, ed. crítica de John V. Murra y Rolena

Nueva crónica, además, todo ello viene reforzado por la poderosa emotividad que transmite el dibujo correspondiente (p. 453), que destaca en especial el lamento unánime de la multitud indígena. En los dibujos de Guamán Poma, se opera ya a nivel simbólico una fusión clave para el imaginario indígena: la de los incas Atahualpa y Túpac Amaru. La semejanza en las representaciones gráficas de la muerte de ambos es extrema, pues según el dibujo guamanpomiano (p. 392), al igual que Túpac Amaru, Atahualpa es degollado (lo cual es históricamente inexacto, pues le dieron garrote vil). Con mucha claridad en la obra de Guamán Poma, las figuras individuales de esos dos soberanos van dando lugar a una figura arquetípica única: el inca mártir añorado.

Después de trazar una imagen muy negativa de Atahualpa en la primera parte de sus *Comentarios reales*,¹² en el libro primero de la segunda parte de su obra, publicada bajo el título (que no es de Garcilaso) de *Historia general del Perú*, se presenta un retrato más bien positivo de Atahualpa, dechado de dignidad, mesura y agudeza mental, víctima de turbias maquinaciones en el bando español. Cabe reparar además en que esta segunda parte de la obra se inicia (libro primero) con la muerte injusta y trágica del inca Atahualpa (1533) y se cierra (libro octavo) con la ejecución, igualmente trágica e injusta, del inca Túpac Amaru (1572). Las posiciones cruciales de ambas escenas trágicas —al comienzo y al final de la obra— contribuyeron sin duda a su fusión en el imaginario andino y a la creación de esa figura arquetípica que será luego Inkarrí. Todo esto permite entender cómo el tirano Atahualpa, sanguinario exterminador de las *panacas* cusqueñas, según la influyente versión garcilasista de la primera parte de los *Comentarios reales*,¹³ será más tarde evocado en las fiestas pan-andinas, de Ecuador a Bolivia, pasando por Perú, en las múltiples danzas y versiones dramáticas sobre la muerte del Inca.¹⁴ En el trabajo

Adorno, México, Siglo XXI, 1980, pp. 453-454. En adelante, para toda referencia a esa obra, se indicará el número de página entre paréntesis, siguiendo la paginación corregida establecida en la edición de Rolena Adorno y John Murra.

¹² Nutrida indudablemente de los relatos orales de su parentela materna.

¹³ Recuérdese la furia del respetado tío materno, provocada involuntariamente por el adolescente Garcilaso al referirse a Atahualpa como su “pariente”, Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales de los Incas*, est. prel. y notas de José Durand, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1959, libro noveno, capítulo xxxix.

¹⁴ Sobre esa producción existe una amplia bibliografía. Bastará recordar los aportes de Nathan Wachtel en *Los vencidos: los indios del Perú frente a la conquista española*

de la memoria andina, a las figuras de Atahualpa y Túpac Amaru se agregará la de José Gabriel Condorcanqui, Túpac Amaru II, cuya terrible ejecución en 1781 resuena en el desmembramiento de Inkarrí. La dimensión redentora de esta figura se aprecia con máxima claridad en aquellas versiones del mito en que el cuerpo del Inca decapitado se reconstituye, anunciando el advenimiento de un *pachakuti*, de un retorno del orden andino.¹⁵

Si bien ambos autores tuvieron clara incidencia en el imaginario indígena, en la obra del Inca Garcilaso, tan embebido del humanismo renacentista, es más visible la dimensión utópica, de duradero efecto en las élites andinas, mientras en la de Guamán Poma adquieren fuerte relieve las resonancias mesiánicas (de vasta repercusión en las mayorías indígenas), por su mirada retrospectiva, su orientación hacia el pasado y por su construcción iconográfica de la figura del inca mártir, del inca rey. Además, a lo largo de su *Nueva crónica y Buen gobierno*, Guamán Poma establece reiteradamente la sinonimia de los vocablos *inca* y *rey*, a los que yuxtapone de modo frecuente, prefigurando la denominación sincrética posterior, Inkarrí.

2. La construcción discursiva de la utopía garcilasista

SON varias las estrategias de que se vale el Inca Garcilaso para diseñar lo que denominamos su utopía andina, que será luego asumida como un proyecto de acción por las noblezas indígenas coloniales o élites andinas. Para entender a cabalidad este proceso, conviene partir de la manera en que Garcilaso construye su propia identidad. Como es conocido, su padre, el capitán Sebastián Garcilaso de la Vega, lo hizo bautizar con el nombre de Gómez Suárez de Figueroa. Es el propio escritor, ya residente entonces en España, el que decide adoptar un nombre que condensa su identidad mestiza, y con el cual firmará todas las obras que va a publicar. En la primera (que fue además la primera obra publicada por un autor nacido en

(1530-1570) (1971), Antonio Escohotado, trad., Madrid, Alianza Universidad, 1976; de Burga en *Nacimiento de una utopía* [n. 5]; y de Cornejo Polar en *Escribir en el aire* [n. 4].

¹⁵ Véase en especial la versión recopilada por José María Arguedas, "Puquio, una cultura en proceso de cambio" (1956), en *id.*, *Obras completas. Obra antropológica*, ed. de Sybila Arredondo de Arguedas, Lima, Horizonte/Comisión Centenario del Natalicio de José María Arguedas, 2012, tomo iv, pp. 245-292.

América), la traducción de los *Diálogos de amor* de León Hebreo, el nombre del autor figura en la portada como Garcilasso Inga de la Vega; en todas las posteriores figurará como Inca (o Ynca) Garcilasso de la Vega. Más allá de menores variaciones ortográficas (muy propias de la época), su nombre le permitirá recalcar el vínculo con dos esclarecidos linajes: por el lado paterno, los Garcilaso (abolengo que se ilustró en las guerras de la Reconquista y a cuyo brillo contribuyó también el poeta Garcilaso de la Vega, pariente de su padre) y por el lado materno los Incas, esclarecida estirpe que gobernó el vasto imperio andino o *Tawantinsuyo*.¹⁶

Esa configuración bifronte del nombre que él mismo se auto-asignó (Garcilaso/Inca o Inca/Garcilaso) no es sólo evidencia de su condición mestiza (un mestizo doblemente aristocrático), sino que se organiza con base en un principio dualista que es esencial en la mentalidad andina: la división social y simbólica en dos mitades complementarias, la de arriba (*hanan*) y la de abajo (*urin*), sin que se pueda establecer con claridad cuál de los dos sectores o “repúblicas” (según la terminología de la época) debía ocupar, en opinión de Garcilaso, la posición jerárquica superior (*hanan*) y cuál la inferior (*urin*): la república de españoles o la república de indios. De facto, la primera ocupaba una posición preeminente, en tanto la república de indios una subalterna; la opinión de Garcilaso parece oscilante, inclinándose ora a un sector, ora al otro. Garcilaso es plenamente consciente de esa configuración dual de su propia subjetividad: “de ambas naciones tengo prendas”,¹⁷ afirma sin ambages, y luego, a pesar de que sabe que el término tiene connotaciones muy negativas en Indias, se proclama mestizo “a boca llena”.¹⁸

¹⁶ En una dedicatoria a Felipe II, inicialmente destinada a su traducción de León Hebreo, e incluida luego en el prólogo a su *Historia general del Perú*, el Inca afirma haberle “caído en suerte ser de la familia y sangre de los Incas que reinaron en aquellos reinos antes del felicísimo imperio de Vuestra Sacra Majestad” y agrega “por la parte de España, soy hijo de Garcilaso de la Vega, vuestro criado, que fue conquistador y poblador de los reinos y provincias del Perú”, Garcilaso de la Vega, *Historia general del Perú* [n. 11], p. 25.

¹⁷ *Ibid.*, p. 28.

¹⁸ “A los hijos de español y de india o de indio y español, nos llaman *mestizos*, por decir que somos mezclados de ambas naciones; fue impuesto por los primeros españoles que tuvieron hijos en indias, y por ser nombre impuesto por nuestros padres y por su significación, me lo llamo yo a boca llena, y me honro con él. Aunque en Indias, si a uno dellos le dicen ‘sois un mestizo’ o ‘es un mestizo’, lo toman por menosprecio”, Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales* [n. 13], libro noveno, capítulo xxxi.

Del mismo modo que Garcilaso se dota de este nombre que refleja su dualidad identitaria, diseña con similar criterio su personal escudo de armas (símbolo de uso imprescindible para todo aristócrata). Ese escudo está dividido en dos mitades verticales: en una mitad, despliega una iconografía andina (propia, más precisamente, de su linaje inca), el sol (*Inti*) y la luna (*Killa*), dos serpientes (*amarus*), el arco iris y la borla de la *mascaypacha* o corona inca. En la otra mitad, torres y leones, propios de la corona de Castilla y León, y otros elementos icónicos que un especialista en heráldica podría sin duda identificar, pero obviamente vinculados con su linaje paterno.

Esa misma dualidad, que busca armonizar en su identidad como sujeto individual, rige también la elaboración de su obra mayor. Los *Comentarios reales* están dedicados a esos dos lados, esas dos vertientes de su sociedad de origen y de su herencia familiar: la primera parte, a la historia del imperio incaico, y la segunda “a las heroicas hazañas de los españoles que ganaron aquel Imperio”.¹⁹

Conviene ahora considerar el modo en que Garcilaso se sitúa en la encrucijada cultural, cómo integra en su producción textual esas tradiciones discursivas de muy opuesta procedencia. El punto de partida para abordar este problema tiene que ser necesariamente el modo en que Garcilaso construye el sujeto de la enunciación en su texto. Se trata sin duda de un sujeto ubicado en una posición problemática, la de gozne entre dos mundos en conflicto: como apunta Cornejo Polar, “al reivindicar enfáticamente su carácter mestizo y al asociarse fraternalmente con indios y criollos, Garcilaso asume una representatividad múltiple y ubica su discurso en el espacio de lo vario”.²⁰ Garcilaso aparece como un autor desgarrado entre lealtades encontradas: si bien es invariante su simpatía hacia la familia materna, la herencia paterna no queda olvidada, y Garcilaso exuda orgullo de su laboriosamente adquirida formación humanista. ¿Cómo enfrenta Garcilaso este conflicto de lealtades? Nicolás Wey-Gómez lo sintetiza del siguiente modo:

en la escritura de Garcilaso el problema del enfrentamiento de referentes culturales y materiales, así como de categorías de pensamiento distintos, encuentra solución en un sujeto que los articula conjuntamente sin excluir

¹⁹ *Ibid.*, libro noveno, capítulo XL. Es la frase final de la primera parte de los *Comentarios*.

²⁰ Cornejo Polar, *Escribir en el aire* [n. 4], p. 96.

unos por parecerle irreconciliables con otros. Este sujeto focalizador y cambiante se expande y se contrae, se contradice y se desplaza hasta abarcar lo necesario para poder re-presentar, desde una perspectiva generosa en sentidos, lo vivido.²¹

Garcilaso se sitúa entonces como mediador entre dos mundos, entre dos culturas. Se configura así como un sujeto transcultural andino, que busca una armonía (que Cornejo proclamará luego como imposible) entre las dos “repúblicas”, esas dos mitades que constituyen la sociedad peruana virreinal. Incluso desde un punto de vista legal, el Perú colonial estaba dividido en dos sectores o subsociedades, a las que en la terminología de la época se denominaba “república de españoles” y “república de indios”. La primera agrupaba a los españoles peninsulares y a sus descendientes nacidos en suelo americano, los llamados criollos, pero dadas las mezclas raciales que surgieron desde temprano, incluía diversos niveles de mestizaje. La “república de indios” agrupaba a la población de origen indígena, aunque en ella se dieron igualmente procesos complejos de mestizaje.

Para cumplir la función de reconciliador de un tejido socio-cultural escindido, de esa dualidad que podía aprehender desde su bagaje cultural andino, pero que necesitaba exponer mediante herramientas que, desde su vertiente letrada española, le permitieran lograr esa *coincidentia oppositorum*, le fue de gran utilidad el neoplatonismo. No es por ello casual que su primera empresa intelectual fuera la traducción del italiano original al español de los *Diálogos de amor*, de León Hebreo, obra que publicó en 1590. El neoplatonismo, y en particular León Hebreo, le proporcionó las herramientas conceptuales para llevar adelante sus aspiraciones armonizadoras, tanto a nivel del sujeto individual como a nivel del sujeto social.

De esta manera, el estamento de mestizos doblemente aristocráticos (por sus padres conquistadores y por sus madres de noble estirpe andina) fungirá como mediador y armonizador de las dos repúblicas, tal como lo proclama en la célebre dedicatoria que encabeza el prólogo de su *Historia general del Perú*: “A los indios, mestizos y criollos de los reinos y provincias del grande y riquísimo imperio

²¹ Nicolás Wey-Gómez, “¿Dónde está Garcilaso?: la oscilación del sujeto colonial en la formación de un discurso transcultural”, *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* (CELACP), núm. 34 (julio-diciembre de 1991), pp. 7-31, p. 29.

del Perú, el Inca Garcilaso de la Vega, su hermano, compatriota y paisano, salud y felicidad”. Demás está señalar que la fervorosa invocación fraternizadora del Inca sigue esperando todavía, en el Perú hirviente de nuestros días, su materialización plena.

A pesar del indudable aprecio a todos sus hermanos, compatriotas y paisanos, la lectura de su obra hace evidente que el Inca establece una especial identificación con el estamento indígena, y más concretamente con la nobleza inca. Garcilaso se autodenomina constantemente inca, a veces indio (*La traduzion del Indio de los tres Diálogos de Amor de León Hebreo* es el título que figura en la portada de la edición *princeps* de su obra primigenia)²² y a veces mestizo (“a boca llena”), pero nunca criollo, a pesar de pertenecer, por línea paterna, a un ilustre linaje hispánico.

Garcilaso se siente solidario sobre todo con los integrantes de las élites andinas, ya sean étnicamente indios nobles o mestizos de stirpe aristocrática, y muy en especial con sus parientes de los distintos linajes (*panacas*) incas cusqueños. Manuel Burga afirma que

Toda su obra la podemos interpretar como un diálogo con sus parientes. De manera bastante precisa, Garcilaso es una voz que expresa las inquietudes, las esperanzas, ilusiones y angustias de ese grupo de nobles cusqueños, que constantemente llama incas [...] Él expresa, en toda su obra, las ideas consensuales que manejaban las familias nobles cusqueñas sobre la historia inca, la conquista y la administración colonial.²³

Su audiencia andina no es solamente un destinatario privilegiado, de algún modo también es productora del texto. Garcilaso se apoya constantemente en la tradición oral que le relataron en la infancia sus parientes, por lo que cabe hablar de un verdadero subtexto oral de los *Comentarios*. Recuerda además que fue testigo de vista de la pervivencia, en los primeros años coloniales, de múltiples manifestaciones de la cultura del incario y se basa también en los informes que desde el Perú le envían a España sus corresponsales indios y mestizos aristócratas, sin olvidar los escritos del jesuita mestizo Blas Valera, de cuyos papeles era Garcilaso depositario, y que constituyen una de sus fuentes predilectas. Su dependencia

²² Al denominarse indio, no sólo hay una identificación (quizá sentimental) con lo indígena (y por ende con la figura materna), sino también una mera enunciación de su lugar de origen: las Indias. Recuérdese que, como lo sabía bien el propio Garcilaso, se trataba del primer libro impreso de un autor nativo del Nuevo Mundo.

²³ Burga, *Nacimiento de una utopía* [n. 5], p. 282.

de los informes de sus paisanos se hace especialmente notoria cuando refiere episodios posteriores a su partida del Perú, como es el caso de la captura y subsiguiente ejecución del último inca de Vilcabamba, Túpac Amaru.

Las élites andinas no son sin embargo para Garcilaso simples informantes. El Inca se identifica reiteradamente con sus reivindicaciones, y no se trata de una identificación meramente pasiva. No es en modo alguno casual que ambas partes de los *Comentarios reales* terminen con alusiones al desgraciado destino de los descendientes de los incas y a sus reclamos ante la corte española. Vemos ya a fines del siglo xvi y a comienzos del xvii algo que será práctica constante y sistemática de las élites andinas: las peticiones a la Corona, que más tarde en el siglo xviii vendrán acompañadas de virulentas denuncias sobre la injusta situación padecida por las poblaciones nativas. Nos enteramos por Garcilaso de que ya en esos años las élites andinas contaban con portavoces en la corte: alude al vasto memorial presentado en 1603 por todos los integrantes de las *panacas* incas, reclamando ser exonerados del tributo, tal como correspondía a su jerarquía social.²⁴ Gestión infructuosa como tantas que se intentaron, en la que Garcilaso desempeñó un papel más bien marginal pero a la que alude con indudable simpatía. Garcilaso cierra su texto, antes de las alusiones religiosas al uso, con la esperanza de servir a sus paisanos mediante la escritura de su obra. Es evidente que su solidaridad con las élites andinas, en especial cusqueñas, supone una convicción implícita de que tales grupos sociales deberían desempeñar un papel de mayor importancia en el sistema colonial español.²⁵

Ambas partes de los *Comentarios reales* concluyen con sucesos sangrientos y deplorables: la primera parte con la masacre de la nobleza integrante de las *panacas* incas cusqueñas por orden del

²⁴ El memorial venía firmado por los representantes de los supervivientes de las diversas *panacas* incas, mucho más numerosos de lo que suponía Garcilaso. Hasta la actualidad, muchas familias cusqueñas (algunas probablemente con fundamento, otras seguramente sin base alguna) pretenden descender de estos linajes incas.

²⁵ Garcilaso responsabiliza del fracaso de esas gestiones a Melchor Carlos Inca (nieto de Paullu Inca —hermano de Huáscar, Atahualpa y Manco Inca— y último descendiente directo por línea masculina de la estirpe imperial), quien gozaba de una privilegiada posición en la corte real, y cuyo egoísmo lo llevó a escamotear el petitorio de sus parientes cusqueños, por temor a ver menoscabada su situación al llegar al conocimiento del monarca la existencia de una nutrida descendencia del linaje incaico, a quienes veía, en su afán de medro cortesano, como indeseados competidores. De poco le valió esa mezquindad, pues murió pocos años después.

tirano y usurpador Atahualpa; y la segunda con la muerte de Túpac Amaru, ejecutado por arbitraria decisión del tiránico virrey Toledo. Esta última escena marca con tono trágico el cierre de toda la obra.²⁶

Si la magna obra del Inca tiene una estructura dual, materializada en sus dos partes, con el protagonismo de los incas en una y de los españoles en la otra, la misma dualidad marca su textura discursiva. Cabe afirmar que los *Comentarios reales* son muestra de un discurso transcultural temprano en el que se entrelazan conflictivamente dos tradiciones, presentadas desde una mirada oscilante. El proceso de escritura en español transforma, pero también conserva parcialmente, una tradición discursiva y simbólica andina. Las resonancias de una oralidad quechua y de una simbología cusqueña configuran el verdadero subtexto andino de los *Comentarios reales*. Se hace posible así una lectura atenta a las superposiciones y confluencias de discursos andinos y europeos que por momentos coinciden en sincretismos discursivos y en otros se contraponen. Los *Comentarios reales* se inscriben pues en un *corpus* ligado a un nuevo tipo de sujeto colonial dominado, un sujeto transcultural andino conformado por las élites indígenas, en particular cusqueñas. Como ya se adelantó, en la primera parte de los *Comentarios* puede detectarse un poderoso subtexto andino, procedente de la oralidad y la memoria (aspecto en el que destaca el tío materno, portavoz principal de la tradición incaica). Se narran así mitos sobre el origen de los incas, civilizadores del mundo andino (mito de Manco Cápac y Mama Ocllo, mito de los hermanos Ayar). En el relato de la vida y el reinado de los sucesivos incas, se ha detectado cómo tales narraciones siguen un patrón fijo, con uso de recursos formulaicos (a semejanza de los propios de la épica oral).²⁷

²⁶ Ya se ha apuntado de qué manera esta tragedia final funciona en la *Historia general del Perú* como contrapunto a la tragedia inicial, la ejecución de Atahualpa en Cajamarca. De hecho, esta segunda parte de los *Comentarios* está signada por la tragedia. Muertes infaustas van pautando el desarrollo de la obra: en el libro primero muere Atahualpa; en el segundo, Almagro; en el tercero, redobladamente trágico, se narran las muertes de Francisco Pizarro y Almagro el mozo; en el libro cuarto, es ejecutado el primer virrey, Blasco Núñez Vela; en el quinto, Gonzalo Pizarro (y su lugarteniente Francisco de Carabajal); en el sexto, repleto de acontecimientos luctuosos, es asesinado el rebelde Sebastián de Castilla; en el séptimo, se ejecuta al también rebelde Francisco Hernández Girón; y en el octavo, corona trágica, es ejecutado el último inca, Túpac Amaru.

²⁷ Sobre este aspecto, véase en especial José Antonio Mazzotti, *Coros mestizos del Inca Garcilaso: resonancias andinas*, Lima, Bolsa de Valores de Lima/Otorongo Producciones/FCE, 1996.

El manejo del quechua (que bebió en la leche materna) autoriza su discurso, en oposición al de los cronistas españoles, desconocedores de la lengua general del Tawantinsuyo. Por ello, Margarita Zamora afirma que el discurso historiográfico garcilasista se construye con base en las estrategias textuales humanistas aplicadas a la oralidad quechua:

Inca history is presented as an oral text in the *Comentarios reales*, inscribed in a narrative composed in Quechua and stored in the collective memories of the Inca elders [...] the conceptualization of history as a metatext, as the commentary of a primary discourse, is actualized in the *Comentarios reales* as a vast enterprise of translation and exegesis of the language of the original text.²⁸

El Inca Garcilaso aplica así a la oralidad las herramientas filológicas que ha asimilado de la erudición renacentista.

En cuanto a esa faceta humanista, ya se ha visto el caso específico del neoplatonismo. Garcilaso toma de éste la idea de concordia entre opuestos, la posibilidad de construir una síntesis armónica entre lo español y lo andino. La gran apuesta de Garcilaso es la reconciliación entre estas dos tradiciones en conflicto, de la cual el propio autor, en su calidad de mestizo, se considera una viva expresión. Su ideal sería el de una transculturación no conflictiva, lo que Antonio Cornejo Polar denominaría un discurso de la armonía imposible. En tanto en la *Nueva crónica* se aprecian en carne viva todas las heridas del proceso transculturador, en los *Comentarios reales* su autor se esfuerza por borrar las huellas del choque de culturas mediante suturas homogeneizadoras que, en el plano superficial, parecen eficaces —y así Garcilaso fue leído persistentemente como el ideólogo del mestizaje armónico que configuraría la peruanidad— pero que en un nivel más profundo no logran ocultar la inviabilidad de las aspiraciones garcilasistas.

Cabe ahora entrar de lleno a la dimensión utópica. Franklin Pease opina que

²⁸ “La historia inca es presentada como un texto oral en los *Comentarios reales*, inscrito en una narrativa compuesta en quechua y almacenada en las memorias colectivas de los incas mayores [...] la conceptualización de la historia como un metatexto, como el comentario de un discurso primario, es actualizada en los *Comentarios reales* como una vasta empresa de traducción y exégesis del lenguaje del texto original”, Margarita Zamora, *Language, authority and indigenous history in the Comentarios reales de los incas*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, p. 62. La traducción es mía.

el Inca incluyó su visión de los Andes en el marco de una utopía retrospectiva que sin negar el presente hispánico lo criticaba al oponerlo a un mundo andino en el cual había reinado la justicia, se había evitado el hambre y la opresión, y el gobernante era venerado no solamente por el carácter sagrado de su cargo, sino porque hacía de la generosidad un ejercicio cotidiano.²⁹

Utopía retrospectiva en tanto presenta una visión idealizada del pasado incaico. Antes de abordar la dimensión prospectiva de la utopía garcilasista detengámonos a examinar lo que cabe llamar los silencios estratégicos de Garcilaso. Hay un marcado contraste entre la estrategia discursiva del Inca y la de Guamán Poma: mientras este último formula una recusación en regla del colonialismo español, puntuada por denuncias virulentas, Garcilaso parece optar por un prudente silencio. En sus *Comentarios* casi no encontramos críticas explícitas al orden colonial. Únicamente, al final de las dos partes de su obra, la denuncia del sistemático maltrato de que son víctimas los integrantes de la nobleza inca cusqueña y, al final de la obra, una acerba censura a la abusiva y arbitraria decisión de Toledo de hacer ejecutar a Túpac Amaru. Mediante más sutiles procedimientos, sin embargo, Garcilaso enuncia un subrepticio discurso disidente: como lo apunta Pease, Garcilaso traza un implícito paralelo entre el incario, presentado como una sociedad modélica que representa el orden, en tanto la sociedad colonial, signada por la violencia y la anomia, aparece como encarnación del caos. Curándose en salud, afirma que va a narrar la historia de la sociedad incaica “antes destruida que conocida [...] sin comparar cosa alguna destas a otras semejantes que en las historias divinas y humanas se hallan, *ni al gobierno de nuestros tiempos, porque toda comparación es odiosa*”.³⁰ El Inca era muy consciente de los márgenes de libertad de que disponía; sabía que una crítica frontal a la organización virreinal podía significar una censura a su obra, y para él era prioritario hacer llegar su mensaje, sobre todo a sus lectores indios, pero también a los europeos, de modo que tomó las precauciones necesarias para evitarse ruidos con la Inquisición o con la burocracia. El Inca evita hacer esas “odiosas comparaciones”, pero invita sutilmente a sus lectores, tanto a los

²⁹ Franklin Pease, “Garcilaso andino”, *Revista Histórica* (Perú, Academia Nacional de la Historia), xxxiv (1984), pp. 41-52, p. 44.

³⁰ Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales* [n. 13], libro primero, capítulo xix, p. 111. Las cursivas son mías. Ese capítulo fundamental lleva por título “Protestación del autor sobre la historia” y constituye una auténtica declaración de principios, al tiempo que explicita los criterios historiográficos que presidirán la escritura de su obra.

andinos, testigos vivenciales de la realidad colonial, como a los europeos, humanistas fogueados en una tradición clásica de paralelos entre griegos y romanos, o entre griegos (o romanos) y bárbaros, o más modernos entre cristianos y paganos, o cristianos y judíos, o cristianos y musulmanes.

En ese aspecto, desempeña una función importante otro texto clave del Renacimiento: la *Utopía* de Tomás Moro. Ya Marcelino Menéndez y Pelayo había percibido esa relación intertextual, pero su conclusión fue más bien negativa: para él, los *Comentarios reales* eran una novela utópica, una fantasía desbordante sobre una sociedad ejemplar, que poco tenía que ver con la realidad; para el polígrafo español, una utopía era un agradable ensueño de imposible realización. Como buen humanista y ávido lector, Garcilaso frecuentó las páginas de Moro. Diversos estudiosos han examinado las semejanzas entre ambas obras, en especial las analogías entre los dos héroes fundadores: Utopus en Moro, Manco Cápac en Garcilaso. Hay sin embargo una diferencia notoria: Moro compara explícitamente la sociedad ideal de Utopía con la Inglaterra de su tiempo, mientras el Inca evita de modo deliberado hacer odiosas comparaciones. Odiosas, por cierto, porque de ellas saldría bastante malparada la sociedad colonial impuesta por España. El lector humanista, movido por la intertextualidad, el lector andino, motivado por el brutal efecto de la experiencia concreta, son convocados a ejercer libremente una lectura comparatista y sacar sus propias conclusiones, eximiendo al autor de toda responsabilidad ante las autoridades competentes.

Es indudable, sin embargo, que Garcilaso construye una imagen idealizada del incario. Lo presenta como un imperio justiciero, benevolente y pacífico: insiste siempre en la autoridad paternal del inca, que vela permanentemente por el bienestar de sus súbditos; recalca insistentemente que en las conquistas incaicas prevalece siempre la persuasión, y que la fuerza de las armas se ejerce sólo como último recurso. Por otra parte, destaca la racionalidad y eticidad de sus instituciones, comparables en ello a las de la antigüedad clásica. Según Garcilaso, la religión incaica habría sido cuasi monoteísta. Conducidos por la razón natural, los incas habrían vislumbrado la existencia de una divinidad única, cuya cara visible era el Sol (*Inti*), apariencia bajo la cual se manifestaba el dios creador, al que Garcilaso denomina *Pachacamac*.³¹

³¹ En este aspecto, la versión de Garcilaso diverge de la de los demás cronistas que abordan el tema, que coinciden en denominar a la divinidad creadora (en realidad, más bien hacedora u organizadora) como *Viracocha* o *Viracocha Pacha Yachachiq*.

De este modo, los incas habrían preparado el terreno para una fácil aceptación del cristianismo. Como civilizadores del mundo andino, previamente sumido en el oscurantismo, habían construido una sociedad materialmente avanzada, y sobre todo dotada de altos valores éticos, por ello terreno fértil para la recepción del mensaje cristiano. En la lógica de una *preparatio evangelica*, Garcilaso compara el papel cumplido por la civilización incaica en los Andes, con el cumplido en su momento en Europa por la civilización romana; ese paralelo es un *leitmotiv* del discurso de Garcilaso, quien no se cansa de reiterar que “Cuzco era otra Roma”. El Inca recurre a una concepción providencialista de la historia: como parte del plan divino, los incas crearon las condiciones para la implantación del cristianismo en el Nuevo Mundo, así como lo hicieron los romanos en el antiguo. En estrecha relación con esta visión universal, lineal y teleológica de la historia, se encuentra el nutrido debate español sobre la humanidad del indio, que va a ser otro cuerpo discursivo importante para la reinterpretación garcilasista de la historia andina. En su empresa dignificatoria del indio, Garcilaso recoge sin duda los argumentos del padre Bartolomé de Las Casas.

Toda la interpretación de la historia incaica propuesta por Garcilaso apunta a refutar la imagen del pasado andino trazada por los cronistas más hostiles al estamento indígena, los denominados toledanos (pues respondían a la visión preconizada por el virrey Toledo). Los cronistas toledanos consideraban que los incas habían sido violentos, tiránicos e idólatras. Garcilaso enfatiza por ello el carácter predominantemente pacífico de la expansión incaica, basada más en la persuasión que en la fuerza de las armas. Calificar a los incas como tiranos implicaba muy serias consecuencias: significaba legitimar la conquista española y sus secuelas, el despojo de los bienes de la nobleza andina, legítimo botín de una empresa que derrocó a gobernantes violentos e ilegítimos. Desde el punto de vista jurídico, la noción de tiranía no sólo calificaba a un régimen signado por la violencia y el despotismo, sino ante todo a uno carente de legitimidad. Lo opuesto a un tirano era un señor natural. La tiranía suponía un poder recientemente impuesto por medios violentos a súbditos que no aceptaban esa autoridad. Un señor natural ejercía el poder desde tiempos inmemoriales y gozaba de un reconocimiento consensual de sus súbditos. Los cronistas toledanos afirmaban que el imperio incaico era reciente y que había impuesto su dominio mediante la fuerza a poblaciones ansiosas de sacudirse de ese pesado yugo. Garcilaso en cambio enfatiza

que el dominio inca en el mundo andino se remontaba a tiempos lejanos, y que además los incas habían introducido los beneficios de la civilización a pobladores andinos sumidos en la barbarie y behetría, lo que implicaba que no se había desplazado a señores naturales ya vigentes, pues los incas habían organizado el primer señorío andino; el amoroso y esclarecido gobierno de los incas contaba además con el entusiasta consenso de sus leales súbditos: los incas eran, pues, indiscutiblemente, señores naturales de “los reinos y provincias del imperio del Perú”, por lo que la conquista española y sus exacciones quedaban deslegitimadas.

El otro argumento, sin duda el principal, para justificar la conquista española y los beneficios obtenidos por los conquistadores, era el haber aportado la luz de la verdadera religión a pueblos sumidos en la idolatría. La respuesta de Garcilaso, como ya se ha visto, consistía en afirmar que los incas eran prácticamente monoteístas, y que su civilización, como parte del plan divino, había preparado el terreno para la entusiasta y rápida aceptación del cristianismo en los Andes. Al no ser los incas ni tiranos, ni idólatras, todo derecho de conquista quedaba invalidado: la población andina se había sometido de manera voluntaria a la autoridad del monarca español y había abrazado con alborozo la fe católica. Todo ello apunta a una sistemática dignificación del incanato, con base en paradigmas universalistas prestigiosos de la cultura renacentista.

Bien sabemos hoy que la narrativa de los toledanos estaba más próxima a la verdad histórica: el incario era un imperio reciente y de corta duración, cuya expansión se había producido mediante cruentas campañas bélicas y, por cierto, los incas eran idólatras, con formas de culto que incluían sacrificios humanos (cuidadosamente escamoteados por Garcilaso). El objetivo de Garcilaso no era sin embargo establecer una “verdad histórica” según parámetros modernos. El suyo es un discurso argumentativo, destinado a persuadir a sus lectores mediante una interpretación del pasado que deslegitimaba la conquista y los supuestos derechos de ella derivados. Todo ello vehicula un mensaje subyacente: por lo menos una parte de ese pasado, de sus instituciones y tradiciones, debería haber sido conservado por el poder español, del mismo modo que el cristianismo europeo preservó segmentos fundamentales de las viejas civilizaciones paganas. Sin duda carece de justificación la usurpación de las propiedades y las tradicionales posiciones de poder de los legítimos grupos dirigentes nativos, cuya jerarquía debió por lo menos ser parcialmente respetada.

3. *La dimensión prospectiva: el renacimiento inca*

EL arsenal argumentativo provisto por el Inca será asumido por las élites andinas a lo largo de la época colonial, y ello configura la dimensión prospectiva de esta segunda utopía andina, en contraste con la orientación meramente retrospectiva de la primera (la propuesta por Guamán Poma). Su proyecto apunta a una reorganización de la sociedad colonial con base en la confluencia de los sectores que a su criterio ejercen un liderazgo “natural” en sus respectivas repúblicas: la élite criolla y la nobleza indígena. Se trata de alcanzar una armonía, una reconciliación de los descendientes de los conquistadores y de los incas, configurando así una comunidad imaginada, fruto de una utopía de obvio cariz aristocrático. Conjugando la armonización neoplatónica con el principio andino de la dualidad, se busca la convergencia de un *hanan* español (la república de españoles ocupa la posición alta, de predominio) y un *urin* indígena (la república de indios en la posición baja, pero como parte de una dualidad complementaria, basada en relaciones de reciprocidad, no en la prepotencia y la exclusión). En esa armonización de las dos mitades del Perú colonial, los mestizos de abolengo aristocrático (como el propio Garcilaso) cumplirían un papel crucial como mediadores y articuladores. Un proyecto que Garcilaso desliza de manera subrepticia en los marcos de un texto aparentemente inscrito en los parámetros “oficiales” de la cultura imperial, pero que implícitamente vehicula una vasta propuesta de reestructuración del Perú colonial, asignando un papel protagónico a la élite criolla encomendera, a la aristocracia andina, sobre todo cusqueña, y a los mestizos de noble estirpe. El discurso garcilasista, con su sesgo aristocrático y cusqueñista, expresa la perspectiva de un sujeto transcultural andino que se esfuerza penosamente por adaptarse al régimen colonial sin sacrificar una identidad de raigambre secular.

En el diseño de este proyecto ejerció gran influencia el pensamiento de los jesuitas, muy admirados por Garcilaso y con quienes mantuvo una cercana colaboración: fueron ellos quienes lo designaron depositario de los papeles de Blas Valera (jesuita también), que serán una de las principales fuentes a que recurrirá el Inca. Como es bien conocido, los jesuitas propiciaban una política evangelizadora orientada en primer lugar a la captación de las élites (la nobleza indígena en el caso peruano), para asegurar así

la conversión de las mayorías nativas. Esa política de unión de las élites criolla e indígena quedó graficada en un cuadro emblemático, al que la propaganda jesuita otorgó gran relevancia. En ese cuadro se presentaba un matrimonio altamente simbólico: el de Martín García de Loyola, sobrino de San Ignacio, el fundador de la Compañía de Jesús, y Beatriz Clara Coya, hija de Sayri Túpac y por ende sobrina de Túpac Amaru, el último inca de Vilcabamba. En el cuadro, detrás de los desposados, se representa a sus ancestros, incas a un lado y españoles al otro. La emblemática pintura graficaba la posible y necesaria unión armonizadora entre la república de españoles y la república de indios.

Esta segunda utopía y el modelo de sociedad alternativa, serán asumidos por las élites andinas de la Colonia. Es muy conocido que las élites indígenas andinas se vieron fuertemente debilitadas a fines del siglo XVI. Sin embargo, a lo largo del XVII, en un fenómeno que ha sido poco estudiado, las élites andinas experimentaron una notable recuperación en su situación económica y su gravitación sociopolítica, y se esforzaron por desempeñar una función de mayor relevancia en el orden virreinal, impulsando el proceso social y cultural denominado Movimiento o Renacimiento inca, que alcanzó su máximo vigor en el siglo XVIII.³² Con frecuencia, los nobles andinos o *curacas* impulsaron movimientos legales (y a veces violentos) para limitar los perjuicios de la *mita*, o en general para alejar a los españoles de la subsociedad india, al tiempo que buscaban fortalecer sus propias posesiones (aprovechando incluso en su favor mecanismos andinos tradicionales de reciprocidad) y su poder. Las primeras rebeliones indígenas que las renovadas élites andinas impulsaron se produjeron hacia 1660-1670 y éstas se hicieron muy frecuentes en el siglo XVIII. Tales conflictos conducirán finalmente a un sector de las élites andinas a un enfrentamiento general contra el sistema colonial, que alcanzará su punto más alto durante la sublevación de José Gabriel Condorcanqui, Túpac Amaru II, cuya derrota sentó las bases de la liquidación social de la nobleza indígena al inicio de la república.

Los *Comentarios reales* fueron el libro de cabecera de la nobleza andina en el siglo XVII y sobre todo en el XVIII. El proyecto garcilasista no podía tener mayor fortuna a comienzos del siglo

³² Un estudio pionero sobre el movimiento inca es el de John H. Rowe, "El movimiento nacional inca del siglo XVIII" (1954), en Alberto Flores Galindo, ed., *Túpac Amaru II-1780. Antología*, Lima, Retablo de Papel, 1976.

xvii, cuando las élites andinas (y muy especialmente las cusqueñas) vivían una situación de gran debilidad. Pero a medida que este grupo social se fue reconstituyendo, la obra de Garcilaso proveyó una insustituible imagen identificatoria que permitió organizar la subjetividad de estas renovadas élites. Proporcionaba un pasado común, pasado glorioso del cual todos en la república de indios reclamaban ser parte, más allá de sus remotas afiliaciones étnicas. Estimulaba un orgullo por lo propio: la lengua quechua, la vestimenta tradicional, los usos y costumbres nativos. Configuraba al sujeto andino como resultante de un sincretismo cultural, combinación enriquecedora de lo andino y lo español, que permitía integrar al grupo a mestizos, e incluso a criollos que estuvieran dispuestos a un diálogo respetuoso con la cultura andina. El discurso armonizador de Garcilaso en manos de este grupo resultó una poderosa herramienta que posibilitaba una nueva hegemonía, inicialmente para forjar consensos *dentro* del orden colonial, y luego, con la gran rebelión encabezada por Túpac Amaru, para recurrir a la violencia *contra* el orden colonial. No fue ninguna casualidad que luego de la derrota de la rebelión, las autoridades españolas prohibieran terminantemente la lectura de los *Comentarios reales*: el libro había adquirido la estatura de una obra subversiva, visibilizando esa otra cara de la Modernidad occidental.

BIBLIOGRAFÍA

- Arguedas, José María, "Puquio, una cultura en proceso de cambio" (1956), en *id.*, *Obras completas. Obra antropológica*, ed. de Sybila Arredondo de Arguedas, Lima, Horizonte/Comisión Centenario del Natalicio de José María Arguedas, 2012, tomo iv, pp. 245-292.
- Basadre, Jorge, *El azar en la historia y sus límites*, Lima, Ediciones P.L. Villanueva, 1973.
- Bloom, Harold, *El canon occidental*, Barcelona, Anagrama, 1995.
- Burga, Manuel, *Nacimiento de una utopía: muerte y resurrección de los incas*, Lima, Instituto de Apoyo Agrario, 1988.
- Cerrón-Palomino, Rodolfo, *Tras las huellas del Inca Garcilaso: el lenguaje como hermenéutica en la comprensión del pasado*, Lima/Boston, Latinoamericana Editores/Centro de Estudios Literarios Antonio Cornejo Polar, 2013.
- Chang-Rodríguez, Raquel, *Cartografía garcilasista*, Alicante, Universidad de Alicante, 2013.
- Cornejo Polar, Antonio, *Escribir en el aire: ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*, Lima, Horizonte, 1994.

- , “Condición migrante e intertextualidad multicultural: el caso de Arguedas”, *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* (CELACP), núm. 42 (julio-diciembre de 1995), pp. 101-109.
- , “Una heterogeneidad no dialéctica: sujeto y discurso migrantes en el Perú moderno”, *Revista Iberoamericana* (IILI), núm. 176-177 (1996), pp. 837-844.
- Durand, José, *El Inca Garcilaso, clásico de América*, México, Sepsetentas, 1976.
- Fernández, Christian, *Inca Garcilaso: imaginación, memoria e identidad*, Lima, Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2004.
- García-Bedoya M., Carlos, “Elites andinas y renacimiento Inca”, *Pretextos* (Perú, Centro de Estudio y Promoción del Desarrollo), núm. 3-4 (1992), pp. 126-148.
- , *La literatura peruana en el periodo de estabilización colonial*, Lima, Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2000.
- , “Discurso criollo y discurso andino en la literatura peruana colonial”, en James Higgins, ed., *Heterogeneidad y literatura en el Perú*, Lima, Centro de Estudios Literarios Antonio Cornejo Polar, 2003, pp. 179-198.
- , *Indagaciones heterogéneas: estudios sobre literatura y cultura*, Lima, Pakarina/Centro de Estudios Literarios Antonio Cornejo Polar/Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la UNMSM, 2012.
- Garcilaso de la Vega, Inca, *Comentarios reales de los Incas*, est. prel. y notas de José Durand, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1959.
- , *Historia general del Perú*, pról. de Gustavo Pons Muzzo, Lima, Universo, 1970.
- Guamán Poma de Ayala, Felipe, *El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*, ed. crítica de John V. Murra y Rolena Adorno, México, Siglo XXI, 1980.
- Guibovich, Pedro, “Lectura y difusión de la obra del Inca Garcilaso en el virreinato peruano (siglos XVII-XVIII): el caso de los *Comentarios reales*”, *Revista Histórica* (Perú, Academia Nacional de la Historia), núm. 37 (1992), pp. 103-120.
- Hemming, John, *La conquista de los incas* (1970), México, FCE, 2004.
- Hernández, Max, *Memoria del bien perdido: conflicto, identidad y nostalgia en el Inca Garcilaso de la Vega*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1993.
- Lienhard, Martin, *La voz y su huella*, Lima, Horizonte, 1992.
- López-Baralt, Mercedes, *Para decir al otro: literatura y antropología en nuestra América*, Madrid/Frankfurt, Iberoamericana/Vervuert, 2005.
- , *El Inca Garcilaso, traductor de culturas*, Madrid/Frankfurt, Iberoamericana/Vervuert, 2011.
- Mazzotti, José Antonio, *Coros mestizos del Inca Garcilaso: resonancias andinas*, Lima, Bolsa de Valores de Lima/Otorongo Producciones/FCE, 1996.
- Mignolo, Walter, *The darker side of Renaissance: literacy, territoriality and colonization*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1995.

- Miró Quesada, Aurelio, *El Inca Garcilaso* (1948), Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1994.
- Ossio, Juan, ed., *Ideología mesiánica del mundo andino*, Lima, Ignacio Prado Pastor, 1973.
- Pastor, Beatriz, “La razón utópica del Inca Garcilaso”, en Mabel Moraña, ed., *Indigenismo hacia el fin del milenio: homenaje a Antonio Cornejo Polar*, Pittsburgh, Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 1998, pp. 39-60.
- Pease, Franklin, “Garcilaso andino”, *Revista Histórica* (Perú, Academia Nacional de la Historia), xxxiv (1984), pp. 41-52.
- , *Las crónicas y los Andes*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú/Instituto Riva-Agüero/FCE, 1995.
- Porras Barrenechea, Raúl, *Los cronistas del Perú y otros ensayos*, ed. y estudio prel. de Franklin Pease, bio-bibliografía de Graciela Sánchez Cerro, Félix Álvarez Brun y Oswaldo Holguín Callo, Lima, Banco de Crédito del Perú, 1986.
- Ricoeur, Paul, *Du texte à l’action : essais d’herméneutique II*, París, Seuil, 1986.
- Rowe, John H., “El movimiento nacional inca del siglo xviii”, en Alberto Flores Galindo, ed., *Túpac Amaru II-1780. Antología*, Lima, Retablo de Papel, 1976.
- Sommer, Doris, “Mosaico y mestizo: el amor bilingüe de León Hebreo al Inca Garcilaso”, en José Antonio Mazzotti y U. Juan Zevallos Aguilar, coords., *Asedios a la heterogeneidad cultural. Libro de homenaje a Antonio Cornejo Polar*, Filadelfia, Asociación Internacional de Peruanistas, 1996, pp. 153-172.
- Wachtel, Nathan, *Los vencidos: los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*, Antonio Escotado, trad., Madrid, Alianza Universidad, 1976.
- Wey-Gómez, Nicolás, “¿Dónde está Garcilaso?: la oscilación del sujeto colonial en la formación de un discurso transcultural”, *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* (CELACP), núm. 34 (julio-diciembre de 1991), pp. 7-31.
- Zamora, Margarita, *Language, authority and indigenous history in the Comentarios reales de los incas*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.
- Zanelli, Carmela Teresa, “Formas e ideas de lo trágico en la *Historia general del Perú* del Inca Garcilaso”, en Teodoro Hampe Martínez, comp., *La tradición clásica en el Perú virreinal*, Lima, Sociedad Peruana de Estudios Clásicos/Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1999, pp. 157-172.

Carlos García-Bedoya M.

RESUMEN

La obra del Inca Garcilaso de la Vega da testimonio del lado oscuro de la Modernidad, la experiencia colonial, su otra cara insoslayable. El Inca busca armonizar los dos componentes de su identidad social y personal. Diseña así una utopía, entendida como propuesta de transformación del mundo andino colonial. En una dimensión prospectiva, su visión armonizadora será asumida por las élites indígenas, propiciando el renacimiento inca del siglo XVIII.

Palabras clave: Inca Garcilaso de la Vega (1539-1616), historia del Perú virreinal, Modernidad, colonialidad, utopía.

ABSTRACT

Inca Garcilaso de la Vega's work is a testimony of Modernity's dark side, the colonial experience —its inescapable side. Trying to harmonize both components of his social and personal identity, El Inca designed a utopia, a possibility of transformation of the Andean colonial world. In the future, his harmonizing vision was to be assumed by the indigenous elites, contributing thus to the Inca Renaissance in the 18th century.

Key words: Inca Garcilaso de la Vega (1539-1616), history of colonial Peru, Modernity, Coloniality, utopia.