

Garcilaso Andino*

por Franklín Pease G. Y.

La biografía del Inca Garcilaso ha sido objeto de numerosos estudios que han destacado su situación personal tanto en los Andes como en España. Su peruanidad ha sido precisada y, justamente por ella, su universalidad asumida. Mestizo en los Andes, sin perder su raíz andina alimentada cotidianamente, manifestó con los años una identidad andina que su vida española había quizás oscurecido si no olvidado. Recientemente se ha señalado que Garcilaso escritor inició su trabajo después de recobrar su pasado andino, incluyendo en ello la adquisición de un nombre literario que lo justificaba¹. Inca se llamó con justicia de propia mano, y las páginas iniciales de la segunda parte de los *Comentarios reales de los Incas* (que fueron redactadas en los últimos días de su vida) le permitieron indetificarse con los hombres andinos, haciendo profesión de “indio”, ello es no olvidando la situación colonial en que a la distancia se sentía inmerso; por ello prologó la segunda parte de su obra magna dedicándola a “...los indios, mestizos y criollos de los reinos y provincias del grande y riquísimo imperio del Perú. El Inca Garcilaso de la Vega, su hermano, compatriota y paisano...”.

Sabemos de la formación europea que el inca historiador asimiló. No fue vanamente un alarde la traducción de los diálogos de León Hebreo, que dieron lustre a su nombre e hicieron frecuente su ubicación neoplatónica. Pero los atisbos humanistas del Inca, tan justamente resaltados, compiten con reminiscencias medievales como la “falsa modestia”, tópico que continuó usándose entre escritores españoles y especialmente entre los cronistas americanos durante el siglo XVI. Aúna a este criterio la modesta virtud que añade o califica su condición de “indio” conscientemente asu-

* Texto leído en el Simposio Inca Garcilaso de la Vega, organizado por la Academia Nacional de la Historia. Cuzco, Julio de 1984.

¹ Desde una perspectiva psicoanalítica Hernández y Saba (1979) han llamado la atención sobre las implicancias que hallan en las modificaciones nominales de Garcilaso. Miró Quesada ([1972] 1977: 13-14) había recordado que el Inca señalaba que ni la lengua toscana en que estaba el libro de Judah Abarbanel o León Hebreo, ni la española, eran la suya “natural”, y precisaba que ésta era el quechua, señalando así una graduación lingüística en la vida del Inca.

mida, pues solicita clemencia al lector frente a sus condiciones literarias, aduciendo a la vez ser "...indio nacido entre los indios y criado entre armas y caballos..." de los españoles en los Andes, mostrándose al mismo tiempo orgulloso de serlo (*Comentarios* [1609] I, xix, 1976: 46)². Oponía allí Garcilaso la versión que sentía suya, la de los hombres andinos, a la de los españoles, señalando que "...no escribiré novedades que no se hayan oído, sino las mismas cosas que los historiadores españoles han escrito de aquella tierra (...) y alegaré las mismas palabras de ellos donde convinieren, para que se vea que no finjo ficciones en favor de mis parientes (...) Sólo serviré de comento para declarar y ampliar muchas cosas que ellos asomaron a decir y las dejaron imperfectas por haberles faltado relación entera..." (*Ibidem*: 46). Manifiesta así que únicamente complementará lo ya estudiado y hecho conocer por los cronistas hispanos. Se verá sin embargo en la atenta lectura de los *Comentarios reales* que esa complementación es en muchos casos una rectificación de la crónica hispánica, y puede explicar en parte por qué la segunda parte de la obra es tan distinta de la primera en su actitud general hacia la población andina. La primera parte de los *Comentarios* parece dedicada a la exaltación de lo andino, y la segunda a la relación de la vida de los españoles en los Andes. Luis Loayza añade que "como muchos escritores Garcilaso tiene la coquetería de presentarse como un hombre de acción y no como un intelectual. Quiere que le creamos bajo palabra que es un militar sin letras ni capacidad para la investigación" (1974: 13). También recordará que Garcilaso extiende su humildad manifiesta hasta declarar que la falta del uso cotidiano del quechua lo limitaba en la justicia o acierto de sus interpretaciones (*Ibidem*: 19).

Al margen de ello, debemos buscar las raíces andinas del inca Garcilaso en los momentos en que habla fuera de sus modelos literarios. Indudablemente Garcilaso fue consciente de manejar una información andina en muchos casos más segura que la de la generalidad de sus contemporáneos en España o de los españoles en América; lo que ocurre es que parece jugar constantemente a las escondidas, disfrazando su experiencia andina en un follaje de experiencia literaria e historiográfica de sus tiempos, sin caer por cierto en la atiborrada y poco elegante redacción de algunos de los escritores de su época que se ocuparon de América (Gregorio García por ejemplo). Se aprecia en cambio su controlada beligerancia frente a la información de la cual discrepa en las anotaciones que acompañan su ejemplar de la *Historia de las Indias* de Francisco López de Gómara; éste libro —hoy en la Biblioteca Nacional de Lima— lleva apostillas de Garcilaso y de Gon-

2 En el mencionado artículo de Hernández y Saba se sugiere que al tocar la mano de Huayna Cápac antes de su viaje definitivo a España el Inca Garcilaso se habría despedido de su madre (su influencia andina), "para viajar a España en papel de Español" (1979: 116). La sugerencia merece contrastarse con la voluntad manifiesta de Garcilaso no sólo de declararse "indio" (andino), sino "Inca". Es interesante que los autores concluyan en que la obra de Garcilaso fue la respuesta de un hombre que "...sin salir del país emigró a Europa y a la literatura..." (*Ibidem*: 120, subrayado mío). El proceso del cambio de nombre podría entenderse también como una voluntad de recuperar así también la identidad andina.

zalo Silvestre, compañero de Hernando de Soto y amigo del Inca³. En una ocasión anotó Garcilaso la forma como los españoles modificaban la dicción y la grafía de las palabras andinas, relativizando sus propias afirmaciones sobre la pérdida del dominio de su idioma materno; detalló así el caso de *Rimac* ([1609] VI, xxx, 1976: 66-67; Cf. [1617] I, xix y xxx, II, xvii). En sus anotaciones a Gómara indicó:

“Este n[ombr]e Lima, con q[ue] en lengua de indios nombran a la ciudad de los Reyes, le corrompen lo[s es]pañoles en pronunciarle assi: que no se ha de pronunciar sino, Rimac, con r. sencilla co[mo de]be pronunciarse la r. en m[edi]o de la dicción, y no con rr. duplicada, como pronuncian los españo[les] . . . principio de parte —y significa, el q[ue] habla: porq[ue] en este valle de Rimac, o de los Reyes, con . . . [pasa a la p. LVII, recortada la inferior anterior (LVI) y superior (LVII)] de estava el q[ua]l [ora, tarjado] ydolo era, como el oraculo en Delphos que dava respuestas a todo lo que le preguntavan, y porq[ue] hablava el idolo o el demonio en el le llamavan Rimac. Este con otros muchos idolos, que por la tierra avia q[ue] hablaban familiarissimam[en]te con los indios, perdieron la habla, luego q[ue] los cristianos entraron en ella, y se dixeron missas consagrando el cuerpo y sangre de N[uest]ro S[eñor] Iessuxpo. de lo qual se admiraron los indios principalmente de este rimac, q[ue] era el [sup]erior Idolo de [aquel]los los que davan [res]puestas y por . . . llamavan el [que h]abla y de . . . vinieron [los] indios del [pir]u a persua[dir]se que pues sus [ido]los los perdian . . . virtud era [me]jor y mas ver[da]dera la ley [de] los cristia[nos] q[ue] la suya” (Gómara 1555; LVI-LVII).

En la misma edición anotó Garcilaso el sentido del término *waq'a*; ambas anotaciones fueron a parar después a las páginas de los *Comentarios reales de los Incas*.

Quiero destacar, como lo hiciera Porras al comentar el texto anteriormente transcrito, que Garcilaso fundó aquí su respuesta en su conocimiento de la lengua general —a pesar de su queja de que la falta de uso le hacía perderla— destacó justamente que Gómara, como otros autores de la época, no disponía del instrumento lingüístico. Pero además el Inca era consciente de que escribía para un público europeo, no obstante que dedicaba la segunda parte de su obra a los nacidos en América; a ello se debe la comparación del oráculo del Rímac con el de Delfos, familiar a los lectores allende el Atlántico. No podía ser ajeno Garcilaso a estas comparaciones, así como tampoco a la calificación demoniaca del oráculo andino, pues ambas cosas formaban parte del universo cultural e ideológico europeo y cristiano que el Inca habitaba en España junto con la influencia del neoplato-

3 Cf. Miró Quesada 1955, Porras 1955; el primero señala con precisión las relaciones entre Garcilaso y Silvestre, anotadas nuevamente en estudios posteriores, por ejemplo [1972] 1977.

nismo, destacada por ejemplo por Durand y Duviols⁴. Garcilaso era hombre de sus tiempos.

Justamente por ello el Inca incluyó su visión de los Andes en el marco de una llamada 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. El ámbito general de esta imagen estaba dado en los *Comentarios reales* por la nota que Porras calificara de post-toledana (1962: 44 y ss.), ampliando la distinción de Means (1928) entre toledanos y garcilacistas. Francisco de Toledo había favorecido una versión del pasado andino que colocaba a los incas como "tiranos"⁵; los gobernantes andinos habían organizado, al decir de los autores llamados toledanos, un estado injusto, crecido violentamente gracias a la sumisión militar de los grupos humanos de los Andes, imponiéndoles un gobierno absoluto, una pesada carga tributaria y una religión oficial. Para ello habían organizado una férrea disciplina impuesta por sus ejércitos victoriosos. Este conjunto, brevemente resumido aquí, permitió a los autores asimilados a la burocracia toledana destacar la imagen de la injusticia del gobierno incaico y desmenuzar con el argumento de la falsedad las tesis sostenidas por Bartolomé de las Casas acerca de la bondad originaria de los hombres americanos y la justicia de sus propias organizaciones políticas, explicando la tiranía que había subyugado a los hombres andinos por la

4 Ver Durand [1948] 1976; diversos estudios de este autor inciden en el tema, el artículo citado resalta la sugerencia de Mariano Iberico en este sentido (1939); los trabajos de Duviols también tocan el punto (1964, por ejemplo).

5 Los cronistas, especialmente los toledanos, parecen utilizar la noción aristotélica de tiranía (Cf. *Política*, V, 8, 1964: 1517-1521). Comentando los textos aristotélicos señalaba Fustel de Coulanges: "El tirano de estas ciudades griegas es un personaje del que nada puede darnos una idea. Es un hombre que vive entre sus súbditos, sin intermediarios ni ministros, y que los castiga directamente. No está en esa posición elevada o independiente que ocupa el soberano de una (*sic*) gran Estado (...). Su poder era ilimitado; los griegos pudieron conocer cuan fácilmente el gobierno republicano se transforma en un despotismo, cuando no profesa gran respeto por los derechos individuales. Los antiguos concedieron tal poder al Estado, que el día que un tirano asumía esa omnipotencia los hombres ya no tenían ninguna garantía con él, pues era legalmente el señor de sus vidas y de su fortuna" (Fustel de Coulanges [1864] 1957: 467). De otro lado es posible también que los cronistas que hablaron de una *tiranía* incaica tomaran su modelo de la Italia renacentista. Sin embargo, desde antes de la publicación de los *Comentarios*, Garcilaso había destacado en la *Florida* la "ilegitimidad" y la tiránica condición de Atahualpa [... Atahualpa. rey *tirano*, que, siendo hijo bastardo, usurpó aquel reino al legítimo heredero y fue el último de los incas, que tuvo aquella monarquía..."] ([1606] 1956: 11 Cf. también, 348). Reafirmará esa condición de Atahualpa en los capítulos finales de la primera parte de los *Comentarios*, y también al relatar los sucesos de Cajamarca, en la segunda. Es posible que aquí se trate de uno de los casos de "conciliación" tan mencionados en el Inca Garcilaso, puesto que al realzar éste la condición ilegítima y tiránica *únicamente de Atahualpa* entre todos los incas —no extendida, entonces, a los demás— podía entenderse como una legitimación de la conquista española que había hecho finalizar la usurpación devenida en tiranía con el derrocamiento y asesinato de Huáscar. Atahualpa resultaba de esta manera el ejemplo andino del tirano y la versión de Garcilaso contradecía así la versión clásica de los escritos de la época toledana que extendía la condición tiránica a todos los incas, aunque al mismo tiempo daba pie a la justificación de la invasión española. Problema de trágica conciliación.

“idolatría” en la cual estos habían degenerado. De este modo textos clásicamente conocidos como el Anónimo de Yucay de 1571 y la *Historia Indica* de Pedro Sarmiento de Gamboa habían reafirmado la justicia moral de la invasión española de los Andes, la cual había logrado devolver a los hombres andinos la condición humana de la libertad, si bien sometiéndolos desde la venida de Pizarro y el establecimiento español al “suave yugo” de la Corona española.

Contra ello reaccionó Garcilaso y los *Comentarios reales* fueron una respuesta sagaz, pues no la emprendió con una diatriba continua al estilo de los toledanos sino con una redacción en la que fue explicando un punto de vista contrario, en buena cuenta enmarcado en un modelo literario eximio, proporcionando a sus lectores junto con un texto excelso la utópica imagen de un Tawantinsuyu feliz. A la larga, la versión de Garcilaso llegó a la población andina, y debe recordarse no sólo el hecho de que sus libros fueran prohibidos a consecuencia de la guerra de Tupa Amaro de 1780, sino también que existe evidencia de que el propio dirigente de la rebelión indicada compró ejemplares de los *Comentarios reales de los Incas* (Cárdenas 1980). Más aún, el arqueólogo y viajero estadounidense Ephraim George Squier relató haber recibido una información oral en la región del Cuzco, según la cual Tupa Amaro habría reunido a sus seguidores en el mismo sitio donde el *Inka* Wiraqocha había organizado su gente y arengádola antes de la crucial batalla con los Chancas (Squier [1877] 1974: 224; Cf. Mould de Pease 1981: 141-142). La versión oral que Squier recibiera corresponde a la proveniente de los *Comentarios reales*, donde es Wiraqocha el vencedor de los Chancas, y no Pachacuti, como en la generalidad de las crónicas de la época.

Una relectura de algunos de los temas tratados por Garcilaso puede informar acerca de los criterios que empleó y de la forma como presentó a sus lectores europeos la realidad andina. Analizaré aquí el tributo, justamente porque en los últimos años venimos insistiendo en que el mismo no existió en los Andes antes de la presencia europea, al menos previamente al siglo XVI (Cf. Murra 1975 y 1983, por ejemplo; Pease 1978); en cambio se propone más acertadamente a mi juicio una variada gama de relaciones recíprocas y redistributivas en las cuales el poder percibía energía humana de la gente a él sujeta. Una conocida evidencia es particularmente útil para explicar este asunto; se encuentra en la visita que hicieron a Huánuco Juan de Mori y Hernando Alonso Malpartida por disposición del presidente Gasca. Allí figura una cuidadosa enumeración dictada por las autoridades étnicas y relativas a lo que se daba al *Inka*, contrastada inmediatamente con lo que hacia 1549 se entregaba al encomendero. Al *Inka* se le daba únicamente gente para hacer muchas y variadas cosas: construcción, sembrío de maíz, fabricación de cerámica, confección de textiles, servicio militar, servicio de guarnición, recolección de diversos frutos, cuidado de ganado, etc. (Mori y Malpartida [1549] 1967: 305-307); en cambio, la precisión de lo que el encomendero cobraba constaba de can-

tidades de cosas, contrastadas así con las cantidades de energía humana que el *Inka* recibía. Debe relacionarse con este asunto la importante opinión de Morris, producto de sus investigaciones en Huánuco Pampa; precisó que la "ciudad" incaica estudiada recibía gente que la habitaba por poco tiempo y se iba, siendo reemplazada por otra que cumplía similares labores y ocupaba los mismos recintos urbanos; tratábase de gente que cumplía una mita, ocupando sucesivamente el mismo barrio del centro administrativo incaico (Morris 1973: 136. *passim*). Ello contrasta con la idea de una ciudad poblada permanentemente por un grupo de personas. El resultado de la investigación arqueológica viene así a sustentar —y no sólo a comprobar— la propuesta de que el Tawantinsuyu recibía únicamente energía humana bajo formas recíprocas y redistributivas, no tributarias.

En medio de una argumentación más amplia donde el término "tributo" parece una concesión al lector, Garcilaso explicó que había ciertas leyes generales durante el Tawantinsuyu, la más importante para esta explicación es la siguiente:

"La tercera ley era que por ninguna causa ni razón indio alguno era obligado a pagar de su hacienda cosa alguna en lugar de tributo, sino que solamente lo pagaba con su trabajo o servicio del Rey o de su república; y en esta parte eran iguales el pobre y el rico, porque ni éste pagaba más ni aquel menos. Llamábase rico el que tenía hijos y familia que le ayudaban a trabajar para acabar más aún el trabajo tributario que le cabía; y el que no la tenía, aunque fuese rico de otras causas, era pobre" (Garcilaso [1609], V, xv, 1976, I: 243-244).

Una lectura cuidadosa puede proporcionar alguna información en el sentido de lo anteriormente explicado. En primer lugar, la distinción entre "el Rey" y "la república"; ciertamente Garcilaso emplea una terminología accesible a sus lectores, piensan en la monarquía a la manera europea, es decir con un rey que heredaba el cargo por filiación patrilínea continua desde Manco Cápac, aunque la "ilegitimidad" y "tiranía" de Atahualpa lo colocaba a merced del justo derecho hispánico a la conquista (Cf. *supra*, nota 5). Dicho punto no es solamente una concesión al lector inmediato, sino también una forma de contradecir la versión toledana de un Tawantinsuyu breve y tiránico; por ello modeló la imagen de una monarquía larga y progresiva donde el conflicto quedaba minimizado y la guerra limitada casi a lo necesario para poder probar el heroísmo como virtud del príncipe. Pero a la vez Garcilaso distinguió cuidadosamente lo que pertenecía al Tawantinsuyu de aquello que ingresaba en el ámbito del grupo de parentesco, a éste parece destinarse el término "república", pues allí es donde funcionaba la "ayuda mútua" que mencionará en otros momentos para identificar la reciprocidad como fundamento y ejemplo andino.

En segundo lugar, al insistir el Inca en que nadie era obligado "a

pagar de su hacienda cosa alguna en lugar de tributo" presentaba una versión por la cual ningún habitante entregaba como tal "tributo" parte de su "renta" personal. Otros textos han permitido establecer que la autoridad no sólo no podía cobrar nada de dicha "renta", sino que además debía entregar a los "tributarios" la materia prima para el caso de que la energía humana de los mismos fuera destinada a la producción de bienes fabricados ("cocidos" en la terminología de Lévi-Strauss), como era el caso del tejido (Cf. Murra 1975: 156, 165, 167-169). El mismo Garcilaso indicó expresamente:

"La sexta ley mandaba que a cada uno de los maestros y oficiales que trabajaban en el servicio del Inca o de sus curacas se les proveyese de todo lo que había menester (...) esto es, que al platero le diesen oro o plata o cobre en que trabajase y al tejedor lana o algodón y al pintor colores..." (*Comentarios* [1609], V, xv, 1976: 244).

A ello debía sumarse la obligación de la autoridad de alimentar a los mal llamados tributarios durante el tiempo que duraba su labor.

En tercer lugar el Inca Garcilaso recuerda otro hecho importantísimo: la noción de pobreza y de riqueza dependían no de la acumulación de bienes, descartando por cierto la de cualquier cosa que pudiera entenderse como "dinero", sino de la estructura social, de la familiar en concreto (hablo de familia extendida, claro). "Pobre" era aquel que no tenía familia, dice, y en ello concuerda claramente con la definición de pobreza que aparece en los diccionarios andinos del siglo XVI y comienzos del XVII; tanto Domingo de Santo Tomás y Diego González Holguín como Ludovico Bertonio identificaron la pobreza con la orfandad, es decir con la carencia de parientes (Santo Tomás [1560] 1951: 281; González Holguín [1608] 1951: 167; Bertonio [1612] II, 1956: 144). Debe entenderse entonces que los autores de diccionarios bilingües quechuas y aymaras identificaban claramente al igual que Garcilaso la pobreza con la carencia de relaciones de reciprocidad, a las cuales daba acceso el parentesco.

Debe añadirse una precisión más importante que la de los diccionarios, puesto que proviene de la tradición oral de Huarochirí transcrita por Francisco de Avila. Se menciona allí a "... un hombre pobre llamado Huatyacuri, de quien se dice que era hijo de Pariacaca (...) el tal Huatyacuri, vivía comiendo miserablemente; se alimentaba sólo de papas asadas en la tierra calentada..." (Avila [¿1598?] 1966: 35). Aquí se indica una relación más precisa con las relaciones de reciprocidad y redistribución; si Huatyacuri era tan pobre que sólo podía comer papas, ello se debía sin duda alguna a que no tenía acceso a otros bienes por la vía de reciprocidad (era "huérfano") y sólo podía emplear los que él mismo producía. Al estar fuera de los ámbitos del parentesco puede asumirse también que no recibía nada por concepto de redistribución de la autoridad étnica.

La versión del Inca Garcilaso se complementaba con el señalamiento del trabajo por *mitta*, con la calificación adicional de "tarea terminada", lo cual le otorga una condición especial alejada de la duración de la jornada o del "turno" (Garcilaso [1609] V, xv, 1976: 244); para añadir posteriormente la precisión del llenado de los depósitos destinados a la redistribución.

Al analizarse la versión de Garcilaso se ha resaltado desde mucho tiempo atrás los aspectos no andinos de su obra. Lo anterior indica la forma en que estos se hallaban presentes, si bien indudablemente enmarcados en un contexto verbal que en buena cuenta los encubre. Otras son las razones que llevaron al Inca a considerar conveniente trasladar la imagen monárquica española a los Andes y también a otorgar a la dirigencia cuzqueña las características de la nobleza europea en un diseño generalmente aceptado en sus tiempos para hablar de la organización correcta de la sociedad.

Pero esto no es únicamente una característica de Garcilaso, sino una situación que afecta a todos los cronistas incluyendo a los andinos, es sin embargo más notoria en aquellos que como Garcilaso ofrecieron una elaborada versión con abundancia de esquemas y vocabulario adquiridos en los modelos historiográficos y literarios de la Europa de sus días⁶. Al escribir prioritariamente para europeos, no obstante la precisa dedicatoria del Inca a sus paisanos en la segunda parte de los *Comentarios reales*, Garcilaso empleaba no sólo un vocabulario sino un contexto accesible a sus lectores. Ello ha contribuido a confundir su intención informativa con la forma de la misma. Respecto del "tributo" y de la actitud del poder, Garcilaso dejó la impresión de un *Inka* paternal y generoso, lógicamente presentado dentro de un criterio que insistía en un contramodelo —ideal o no— al del criterio tributario de la monarquía europea del siglo XVI; en su versión, Garcilaso destacaba la "moderación" de los tributos que pagaban los "vasallos" que, "...si se consideran las cosas que eran y la cantidad de ellas, se podrá afirmar con verdad que ninguno de todos los Reyes antiguos, ni los grandes Césares que se llamaron Augustos y Píos, se pueden comparar con los Reyes Incas. Porque, cierto, bien mirado, parece que no recibían pechos ni tributos de sus vasallos, sino que ellos les pagaban a los vasallos o los imponían para el provecho de los mismos vasallos, según los gastaban en el beneficio de ellos mismos..." (Garcilaso [1609] V, xv, 1976: 243).

Es natural que esa versión fuera considerada ilógica o en todo caso una piadosa mentira destinada no sólo a contrastar —criticar— la realidad europea, sino a proponer una utopía literaria y ahistórica. Esto último fue generalizado en el siglo XIX e inicios del XX, cuando al incrementarse el número de cronistas a disposición de los especialistas comenzó a investigarse sobre las crónicas mismas. A ello debió conducir, aumentán-

6 Sobre las fuentes europeas y los modelos literarios del Inca Garcilaso, consúltese, por ejemplo, Miró Quesada [1945] 1948 y 1971; Porras 1962 y Durand 1948.

dose la confusión, la nueva leyenda negra alimentada por los escritos y las traducciones de Clements R. Markham, cuyas deformaciones fueran destacadas hace mucho tiempo (Diffie 1936; Bernstein y Diffie 1937) ⁷.

La profesión de fe renacentista de Garcilaso lo vinculó al neoplatonismo, bien lo han destacado anteriormente algunos autores (Durand 1976, Duviols 1964); Duviols destacó influencias humanistas en la opinión dada por Garcilaso acerca de la religión incaica, Durand precisó en una ocasión que podría considerarse mejor a Garcilaso como ejemplo de un renacimiento tardío, añadiendo que en sus obras finales se acentuaba la imagen del desencanto del mundo, vinculable al barroco (1962: 42), aparte distinguió las discusiones originadas en las afirmaciones de Menéndez y Pelayo acerca de que los *Comentarios reales* eran utopía renacentista antes que historia. Generóse desde Menéndez y Pelayo una discusión prolongada y Durand destacó asimismo la desconfianza natural de la historiografía positivista "...por cuanto sea *intromisión* filosófica en el campo de la historia..."

7 El tema de la leyenda negra fue claramente planteado por Diffie y Bernstein y Diffie, quienes destacaron las modificaciones de Markham a los textos de las crónicas; pero más recientemente, Maltby (1982) se ocupó de la formación y crecimiento de la imagen antihispánica inglesa. Destacó contra todo arquetipo y como explicación posible que la España de los siglos XVI y XVII fue muy tolerante con la crítica interna a su propia política, si bien señala como otra razón para explicar por qué se mantuvo en Inglaterra un fuerte sentimiento anti-hispánico: "Simplemente, los ingleses rara vez tuvieron oportunidad de descubrir que sus ideas de España y de los españoles eran erróneas. Muchos jóvenes emprendieron un 'Grand Tour', mas tales viajes, por regla general, no incluían una visita a España. Se consideraba que era un lugar pobre, situado lejos de la vía de la cultura europea que, como cualquiera podía decirlo, iba en línea recta de Londres a Roma pasando por París. Como resultado, mientras que los *gentlemen* ingleses pudieron tener un conocimiento personal de Francia y de Italia, sus conocimientos de España siguieron dependiendo de información ajena. Con muy pocas excepciones esta información les llegó de las fuentes que hemos estado examinando" (Maltby 1982: 172-173). De otro lado, la popularidad de los escritos de Sir Walter Raleigh en Inglaterra fue explicada claramente por Hill ([1965] 1980). Su divulgación en algunos casos póstuma, así como las versiones cuasi novelescas que se propalaron después de su muerte (como es el caso del texto titulado *Raleigh's Ghosts*, del cual circularon hasta cuatro versiones entre 1620 y 1631, o el libro de Thomas Scott *Sir Walter Rawleigh's Ghost* —1626—; Cf. Hill 1980: 238 ss.), hicieron conocidas a un público muy amplio ideas antihispánicas. Otro libro de Scott, *Vox Populi*, tuvo cinco ediciones entre 1620 y 1623; en él se atacaba fuertemente al partido pro-español en Inglaterra. En su interesante análisis del pensamiento de Raleigh y su influencia, Hill proporciona una visión muy completa y documentada de las relaciones conflictivas entre Inglaterra y España en el XVII inicial. Aunque el tema es muy amplio para tratarlo aquí, deja ver la importancia de estudiar la política de traducciones inglesas de las crónicas que hablaban de la expansión española en América, popularizadas entre el público de habla inglesa tanto en la forma de resúmenes, como los editados por Richard Hakluyt y Samuel Purchas, como en las traducciones integrales, especialmente de aquellos textos que popularizaban la crítica a la política española. Se hace imperioso este análisis para ver la influencia de los cronistas en la formación de la leyenda negra, así como también para apreciar la influencia que estas traducciones (y la misma versión general de la leyenda negra) influenciaron la moderna historiografía de habla inglesa sobre la región andina, originando una corriente de nuevo, y más documentado en apariencia, antihispanismo. Ello merece sin duda un análisis detenido, pues muchos de los prejuicios atribuidos a los cronistas se originan en realidad en la forma cómo éstos fueron traducidos al inglés, y originaron una versión anglosajona de la invasión española de los Andes. Los prejuicios de los traductores al español pudieron, además, producir una variante importante en el pensamiento de los autores anglosajones, como es el caso de Prescott, punto de partida de la historiografía norteamericana sobre el Tawantinsuyu y el Perú colonial (Cf. Mould de Pease 1984).

(1976: 33); a ello debe añadirse que para el positivismo la relación entre utopía e historia resultaba oposición insalvable, y ello explica en buena parte la polémica sobre la real condición de Garcilaso como historiador que culminara en los tiempos en que Riva Agüero publicaba *La historia en el Perú* (1910). Debe replantearse dicha crítica si se piensa en cambio que la utopía no ha sido precisamente una ausencia visible en la historiografía aún contemporánea. Garcilaso, destaca Durand, transita con casi impecable armonía entre la poesía y la historia, en términos aristotélicos (1976: 36, *passim*); de otro lado no debe inquietar la escritura bajo el predominio de categorías utópico-ejemplares cuando se hace evidente la función magisterial —ejemplar— de la historia y de la tarea del historiador, tal como se entendía en sus tiempos. Por ello la veracidad andina de los *Comentarios reales* no debe buscarse en su formulación “objetiva” sino en las opiniones a veces interlineales que Garcilaso emite. En el caso del tributo es evidente que el Inca deseaba oponer dos nociones de justicia distributiva, prefiriendo indudablemente la derivada de la reciprocidad andina. Lo que ha confundido siempre a los analistas es la inevitable forma literaria de sus tiempos y las categorías que emplea, limpiamente encuadradas en la culta expresión del siglo XVI español. El lector recibía así de Garcilaso una versión aceptable de acuerdo a su experiencia europea, pero también un mensaje “enmascarado” sobre una realidad histórica distinta. El “marco de veracidad” aceptable para el lector contemporáneo de Garcilaso estaba ciertamente relacionado con una presentación del pasado, con la organización política monárquica, con una organización social presidida por una nobleza sujeta al poder real, y con una población satisfecha gracias a una justa distribución; el modelo imperial romano servía de continente genérico a su propuesta. En medio, frases sueltas indican una específica noción de pobreza y riqueza, así como una particular idea del “tributo”. Lo importante es que estas últimas afirmaciones tienen una confirmación histórica como la producida por las visitas y otros documentos andinos, así como por la experiencia antropológica de los últimos decenios. La armonización de ambas vertientes en una versión sintética es un punto de partida interesante en la investigación andina.

BIBLIOGRAFIA

ARISTOTELES

1964 *Obras*, traducción del griego y estudio preliminar de Francisco de P. Samaranch,, Madrid.

ARROSPIDE, César, et al.

1979 *Perú: Identidad Nacional*, Ediciones CEDEP, Lima.

AVILA, Francisco de

[¿1598?] 1966 *Dioses y Hombres de Huarochirí*, edición y traducción de José María Arguedas, estudio biobibliográfico de Pierre Duviols, Museo Nacional de Historia e Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

BERSTEIN, H., y Bailey W. Diffie

1937 "Sir Clements R. Markham as a translator", *Hispanic American Historical Review*, XVII.

BERTONIO, Ludovico

[1612] 1956 *Vocabulario de la lengua aymara*, edición facsimilar, La Paz.

CARDENAS AYAIPOMA, Mario

1980 "José Gabriel Tupa Amaro. A propósito de un documento", *Histórica*, IV, 2, Lima.

DIFFIE, Bailey W.

1936 "A Markham contribution to the Leyenda Negra", *Hispanic American Historical Review*, XVI.

DURAND, José

[1948] 1976 "Garcilaso Inca, platónico", en *El Inca Garcilaso clásico de América*, SepSetentas, México.

1948 "La biblioteca del Inca", *Nueva Revista de Filología Hispánica*, Año II, N° 3, México.

1962 "Un rasgo humanístico del Inca Garcilaso", *Cuadernos del Congreso por la Libertad de la Cultura*, 64, París.

DUVIOLS, Pierre

1964 "El Inca Garcilaso de la Vega intérprete humanista de la religión incaica", *Diógenes*, 47, Buenos Aires.

FUSTEL DE COULANGES, Numa Denis

[1864] 1957 *La ciudad antigua*, Emecé editores, Buenos Aires.

GARCILASO DE LA VEGA, Inca

[1606] 1956 *La Florida del Inca...*, Prólogo de Aurelio Miró Quesada, estudio bibliográfico de José Durand, edición y notas de Emma Susana Speratti Piñero, Fondo de Cultura Económica, México.

[1609] 1976 *Comentarios reales de los Incas*, edición y prólogo de Aurelio Miró Quesada, Biblioteca Ayacucho, Caracas.

[1617] 1960 *Historia general del Perú. Segunda parte de los Comentarios reales de los Incas*, en *Obras Completas*, edición de Carmelo Sáenz de Santa María S.J., Biblioteca de Autores Españoles, (vols. 134-135), Madrid.

GOMARA, Francisco López de

1555 *Historia general de las Indias...*, Zaragoza.

GONZALEZ HOLGUIN, Diego

[1608] 1952 *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú...*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.

HERNANDEZ, Max, y Fernando Saba

1979 "Garcilaso Inca de la Vega, historia de un patronímico", en Arróspide et. al. 1979.

HILL, Christopher

1980 *Los orígenes intelectuales de la revolución inglesa*, traducción de Alberto Nicolás, Editorial Crítica, Barcelona.

- IBERICO, Mariano
1939 "Discurso leído por el Dr... en el acto de ser nombrado Dr. Honoris Causa en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad del Cuzco", *Revista Histórica*, XII, Lima.
- LOAYZA, Luis
1974 *El sol de Lima*, Mosca Azul editores, Lima.
- MALTBY, William S.
1982 *La Leyenda Negra en Inglaterra. Desarrollo del sentimiento antihispánico, 1598-1660*, traducción de Juan José Utrilla, Fondo de Cultura Económica, México.
- MEANS, Philip Ainsworth
1928 "Biblioteca Andina. Part One..." *Transactions of the Connecticut Academy of Arts and Sciences*, vol. 29, New Haven.
- MIRO QUESADA SOSA, Aurelio
1945 "La biografía de Gonzalo Silvestre. A propósito de las anotaciones manuscritas en un ejemplar de la Historia de Gómara", *Memoria del Director de la Biblioteca Nacional*, (1953-1954), Lima.
[1945] 1948 *El Inca Garcilaso*, Ediciones Cultura Hispánica, Madrid.
1971 *El Inca Garcilaso y otros estudios garcilacistas*, Ediciones Cultura Hispánica, Madrid.
[1972] 1977 "Las ideas lingüísticas del Inca Garcilaso", en *Tiempo de Leer, tiempo de escribir*, P.L. Villanueva editor, Lima.
- MOULD DE PEASE, Mariana
1981 *Ephraim George Squier y su visión del Perú*, Tesis, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- MORI, Juan de, y Hernando Alonso Malpartida
[1549] 1967 "La visitación de los pueblos de indios", en ORTIZ DE ZUÑIGA, Iñigo, *Visita de la provincia de León de Huánuco en 1562*, edición a cargo de John V. Murra, Universidad Nacional Hermilio Valdizán, Huánuco-Lima.
- MORRIS, Craig
1975 "Establecimientos estatales en el Tawantinsuyu: una estrategia de urbanismo obligado", *Revista del Museo Nacional XXXIX*, Lima.
- MURRA, John V.
1975 *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, Instituto de Estudios peruanos, Lima.
- PEASE G. Y., Franklín
1978 *Del Tawantinsuyu a la historia del Perú*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- PORRAS BARRENECHEA, Raúl
1945 "Una joya bibliográfica peruana. La Historia de las Indias de Gómara con anotaciones marginales del Inca Garcilaso de la Vega", *Memoria del Director de la Biblioteca Nacional (1953-1954)*, Lima.
1962 *Los cronistas del Perú*, Lima.
- RIVA AGUERO Y OSMA, José de la
1910 *La Historia en el Perú*, Lima.
- SANTO TOMAS, Domingo de
[1560] 1951 *Lexicón o vocabulario de la lengua general del Perú...*, edición facsimilar; prólogo de Raúl Porras Barrenechea, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.
- SQUIER, Ephraim George
[1877] 1974 *Un viaje por tierras incaicas. Crónica de una expedición arqueológica. 1863-1865*. Traducción de R. Peña Higginson, revisión de Andrés Pirk, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.