

INFORMATION TO USERS

This was produced from a copy of a document sent to us for microfilming. While the most advanced technological means to photograph and reproduce this document have been used, the quality is heavily dependent upon the quality of the material submitted.

The following explanation of techniques is provided to help you understand markings or notations which may appear on this reproduction.

- 1. The sign or "target" for pages apparently lacking from the document photographed is "Missing Page(s)". If it was possible to obtain the missing page(s) or section, they are spliced into the film along with adjacent pages. This may have necessitated cutting through an image and duplicating adjacent pages to assure you of complete continuity.**
- 2. When an image on the film is obliterated with a round black mark it is an indication that the film inspector noticed either blurred copy because of movement during exposure, or duplicate copy. Unless we meant to delete copyrighted materials that should not have been filmed, you will find a good image of the page in the adjacent frame.**
- 3. When a map, drawing or chart, etc., is part of the material being photographed the photographer has followed a definite method in "sectioning" the material. It is customary to begin filming at the upper left hand corner of a large sheet and to continue from left to right in equal sections with small overlaps. If necessary, sectioning is continued again—beginning below the first row and continuing on until complete.**
- 4. For any illustrations that cannot be reproduced satisfactorily by xerography, photographic prints can be purchased at additional cost and tipped into your xerographic copy. Requests can be made to our Dissertations Customer Services Department.**
- 5. Some pages in any document may have indistinct print. In all cases we have filmed the best available copy.**

**University
Microfilms
International**

300 N. ZEEB ROAD, ANN ARBOR, MI 48106
18 BEDFORD ROW, LONDON WC1R 4EJ, ENGLAND

8112354

FORTUN, CLARA FE

PRESENCIA, FUNCION Y MANEJO DEL MITO EN LA OBRA DEL INCA
GARCILASO DE LA VEGA. (SPANISH TEXT)

City University of New York

PH.D.

1981

**University
Microfilms
International** 300 N. Zeeb Road, Ann Arbor, MI 48106

Copyright 1980

by

FORTUN, CLARA FE

All Rights Reserved

PRESENCIA, FUNCION Y MANEJO DEL MITO
EN LA OBRA DEL INCA GARCILASO DE LA VEGA

By

CLARA F. FORTUN

A dissertation submitted to the
Graduate Faculty in Spanish
in partial fulfillment of the
requirements for the degree of
Doctor of Philosophy
The City of New York

1980

© COPYRIGHT BY
CLARA F. FORTUN
1980

This manuscript has been read and accepted for the Graduate Faculty in Spanish in satisfaction of the dissertation requirement for the degree of Doctor of Philosophy.

12/12/80

date

ABDellefiave

Chairman of Examining Committee

Dec. 12, 1980

date

Martin Rozich

Executive Officer

Martin Rozich

Quili Gmiller

Supervisory Committee

ABSTRACT

PRESENCIA, FUNCIÓN Y MANEJO DEL MITO
EN LA OBRA DEL INCA GARCILASO DE LA VEGA

By

Clara F. Fortún

Adviser: Profesor Angela B. Dellepiane

The various modes in which myth manifests itself in literature demand that it not be judged as a uniform element with identical functions within diverse frameworks. It is obvious that myth is not a coherent subject, but for this very reason it is susceptible of multifold approaches, even contradictory ones.

In recent years the term myth has come to mean so many things that its efficacy as a tool for critical investigation is seriously questioned. We adhere to the notion that myth is neither true nor false but that it is feasible to isolate certain characteristics inherent in all mythical universes. Later, these common traits could be applied to the analysis of a literary creation suspected of partaking of these very significant mythical contents.

The historico-literary production of the Inca Garcilaso de la Vega is an ideal example of the point in question. A survey of Garcilaso's work from La Florida to Historia

del Perú reveals that despite such diversities as regional changes, distinctive characterizations and contrasting exploits from one account to the other, a subtle design can be discerned.

In chapter one, in order to penetrate the manifold mythical infiltrations in Garcilaso's production we find it imperative to explore the cultural background of sixteenth century Europe. This not only provides us with a frame of reference for Garcilaso's place within the Spanish Renaissance, but also helps us to understand certain attitudes of our author that would otherwise go undetected.

The second chapter of the dissertation aims to project a clear picture of what myth is according to the opinions of leading writers in the field. We proceed on the assumption that no single position, theory, approach or definition should be favored over any other. We explore in greater detail the ideas set forth by four leading investigators, each one of them outstanding in his own field of inquiry. They are: Bronislaw Malinowski, Claude Lévi-Strauss, Mircea Eliade and Ernst Cassirer. The mythical components outlined by these critics will provide us with a methodological tool designed to point out the presence, function and manipulation of myth in Garcilaso's work.

Chapter three, four and five explore the diverse uses of myth in literature: myth as a theme, myth as conveyor of social ideology and myth as a way of tracing the path of the hero's adventures.

Throughout Garcilaso's work he purports to be giving us the reality of the empire of his ancestors. More often than he realized, the inner dynamics of myth revealed his own ideological world which is informed, perhaps unconsciously, by the events he claims to be recreating.

In no way does our analysis imply that recourse to myth is necessarily a direct attack on the historical foundations of Garcilaso's narrative account. Quite to the contrary, our intention is to explain how myth lends an even greater resonance and depth to Garcilaso's highly personal historical vision.

INTRODUCCIÓN

San Agustín en sus Confesiones (XI, XIV, 17), aseguró conocer perfectamente que es el tiempo, siempre y cuando no se le exigiera explicarlo. No encontrando solución satisfactoria a su dilema San Agustín concluyó: "we cannot truly say that time is, unless it tends not to be?" El hondo sentido del dictamen agustiniano ha mantenido a los filósofos de los siglos venideros sumidos en la perplejidad.

Un conflicto similar se les plantea a los estudiosos del mito ante la necesidad de definir el fenómeno objeto de su interés primario y no todos son capaces de reflexionar sobre las profundas implicaciones que se desprenden del desconcertante dictamen del padre de la Iglesia.

El presente trabajo no aspira a resolver el dilema agustiniano ni, mucho menos, a dilucidar la naturaleza plurivalente del elemento mítico. En un siglo en que la ciencia y la tecnología reinan supremas, es admirable comprobar cómo, sin conocer la organización intrínseca de la energía eléctrica, el hombre ha sido capaz de domesticarla, sometiéndola a su servicio. A imitación de este triunfo del ingenio científico, y salvando la innegable distancia, la crítica literaria -en su propio dominio, el campo de las letras- aprovecha la naturaleza compleja y altamente significativa del mito, para iluminar el sentido de la creación artística.

El interés primario de esta investigación es el de establecer la relación intrínseca del mito con la obra literaria para, una vez logrado nuestro objetivo, emplearlo como instrumento capaz de sondear e iluminar los oscuros vericuetos de la expresión sinuosa y sugestiva que caracteriza la obra del Inca Garcilaso de la Vega.

De acuerdo con un antiguo mito griego, la sabiduría surgió en todo su poderoso esplendor de la cabeza del dios Zeus. Sin embargo, la reflexión metódica nos enseña que la sabiduría no es un don divino, por el contrario, el ser humano, partiendo de sus precarios orígenes, ha llegado a conquistarla sólo a fuerza de arduas labores y fracasos desconcertantes.

En el transcurso de nuestra tarea indagatoria exploraremos la noción de que la suprema sabiduría reside en el axioma: "conócete a ti mismo", anhelo que sólo se alcanza hundiéndonos en la penumbra de nuestras moradas internas buscando la "iluminación" capaz de señalar la realidad de nuestro destino. La experiencia nos permite renacer enriquecidos emocional, imaginativa e intelectualmente. El mito, al abrazar preocupaciones humanas básicas que se dirigen a lograr una comprensión mejor del universo, contribuye a que alcancemos esa finalidad.

El título del presente trabajo anuncia el designio de un acercamiento mítico a la obra del Inca Garcilaso de la Vega. La elección del método a seguir no podía ser más ajustada: esta obra, como ninguna otra, se adapta al mecanismo de la in-

terpretación mítica, la cual a pesar de los constantes ataques de sus detractores no ha podido ser despojada de sus atractivas posibilidades.

Dada la naturaleza de la obra del Inca hemos considerado necesario ofrecer un estudio panorámico de los antecedentes, inicios y plenitud del Renacimiento en las distintas regiones de Europa. Si en un principio nuestro primer capítulo puede parecer prolijo o innecesario, su inclusión se justifica por servir de trasfondo a actitudes y preocupaciones de nuestro autor que, de otro modo, resultarían inexplicables.

El segundo capítulo aspira si no a dejar aclarado por completo qué es lo que entendemos por mito, sí a sentar las bases para identificar la esencia proteica de este elemento del que tanto usa y abusa la crítica. Otro propósito, a nuestro juicio mucho más importante, es el de establecer con claridad cuáles son los contenidos míticos relevantes que nuestro análisis desentrañará en la estructura de los Comentarios reales de nuestro autor.

El tercer capítulo de nuestro estudio aparentemente anula la funcionabilidad de la indagación del segundo capítulo en la esencia del mito primitivo. El Inca, al servir de "simple amanuense" en la transcripción de la aventura de Hernando de Soto en la Florida, poco o nada se ocupa de los aspectos del mito primitivo. Sin embargo, La Florida nos ofrece la oportunidad de explorar y analizar otras variantes del mito: el mito clásico, el mito social, el mito literario y el mito personal como etapas más evolucionadas del mito primitivo.

El cuarto capítulo se ocupa del análisis de los Comentarios reales y es aquí, en la obra más representativa de nuestro Inca, dónde tendremos la oportunidad de aplicar el arsenal crítico delineado en el capítulo segundo de nuestro trabajo.

Finalmente, el análisis de la Historia del Perú nos confronta con las manifestaciones del milagro cristiano y con la experiencia mítica de la aventura del héroe. Nuestro análisis incide en el sentido y estructura de ambas ocurrencias con el propósito de destacar sus repercusiones en el desarrollo ulterior del relato. Señalamos cómo la dinámica de la fantasía se apodera de los acontecimientos reales hasta encajarlos en los contornos míticos de una sociedad que pugna por extraer un orden del caos que la convulsiona y cómo, de esta coyuntura, emerge la imagen de la primitiva cultura peruana en los momentos de su desintegración.

Mi deuda con las valiosas publicaciones críticas -guía y respaldo de esta investigación- ha sido reconocida hasta el límite de lo posible en las notas y bibliografía; sólo me resta expresar la más profunda gratitud al profesor José García-Mazás que abrió ante mis ojos el mundo de la literatura; a la profesora Angela B. Dellepiane que me mostró la manera de explorarlo con mirada inquisitiva, y al profesor José Olivio Jiménez que, al iluminarlo, me ayudó a apreciarlo en toda su misteriosa belleza.

A la profesora María Soledad Carrasco todo el reconoci-

miento que merecen su bondad, consejos y orientación al principio de esta tarea y cuando más necesarios eran.

Reconocimiento especial a la inagotable generosidad y constante buen humor de mis compañeros y amigos que, al facilitar la elaboración de este trabajo, contribuyeron a hacerlo más placentero. A Orlirio Fuentes mi gran aprecio por las innumerables horas de tediosa búsqueda que sus oportunas referencias obviaron; por último, y de ninguna manera en menor medida, a mi madre.

INDICE

ABSTRACT.....	iv
INTRODUCCIÓN.....	1
CAPÍTULO	
I. EL RENACIMIENTO: PRESUPUESTOS HISTÓRICOS, POLÍTICOS, SOCIALES, CULTURALES E IDEOLÓGICOS DE LA ÉPOCA.	
A. La alborada de la nueva era.....	9
B. Despertar de la cultura: el Renacimiento italiano.....	12
C. La vuelta a la filosofía antigua.....	21
D. El renacimiento nórdico y la Reforma.....	35
E. El renacimiento español y la Contrarreforma.....	42
F. La acción de la conquista y la colonización.....	55
G. La historiografía del siglo XVI.....	59
H. Recapitulación.....	62
Notas.....	64
II. EL MITO, ELEMENTO ESTRUCTURADOR DE LA OBRA.	
A. El mito. Problemas de su definición.....	75
B. Búsqueda del método crítico.....	85
C. El mito visto por cuatro estudiosos.....	88
a. Bronislaw Malinowski.....	88
b. Ernst Cassirer.....	89
c. Claude Lévi-Strauss.....	89
d. Mircea Eliade.....	90
e. Hacia una conciliación.....	90
D. Contactos del Inca con el elemento mitológico.....	91
a. El medio en el que se formó.....	93
b. El influjo renacentista.....	99
c. La traducción de los <u>Diálogos de Amor</u>	100
E. Cómo se integra y funciona el mito en la obra del Inca.....	107
F. Recapitulación.....	111
Notas.....	113

CAPÍTULO

III. ANALISIS E INTERPRETACIÓN DE LA FLORIDA DEL INCA

A. Antecedentes.....	125
B. Elementos de la creación: el mito.....	129
a. Variantes del mito.....	130
1. El mito primitivo.....	130
2. El mito clásico.....	133
3. El mito social.....	134
C. El mito social en Garcilaso.....	136
a. Elementos de la creación: recursos formales.....	138
1. El lenguaje.....	140
2. Técnica de contrapunto.....	143
3. El discurso directo.....	150
4. El humor.....	152
5. La ironía.....	160
D. Otras variantes del mito.....	165
a. El mito literario.....	165
b. El mito personal.....	165
1. Los silencios.....	168
2. Las alusiones.....	170
E. Anuncio de obras futuras.....	173
Notas.....	175

IV. ANALISIS E INTERPRETACION DE LOS COMENTARIOS
REALES

A. Recursos de la validación histórica.....	187
a. La técnica cronológica.....	189
b. La etimología.....	193
B. Los modos de la aprehensión mítica: el tiempo y el espacio sagrados.....	197
a. Génesis del Incario: Manco Capac.....	199
b. Concepto de la <u>huaca</u>	204
C. Los modos de la aprehensión mítica: la solidaridad cósmica	209
a. El "politeísmo" indígena.....	211
D. Los modos de la aprehensión mítica: la metamorfosis.....	215
a. El ciclo estacional.....	219
b. Principales festividades indígenas.....	220
E. Los modos de la aprehensión mítica: inexistencia de la muerte.....	227
a. Los ritos de transición.....	227
b. El "teatro" indígena.....	230
c. La <u>panaca</u>	232
Recapitulación.....	234
Notas.....	238

CAPÍTULO

V. ANÁLISIS E INTERPRETACIÓN DE LA SEGUNDA PARTE DE
LOS COMENTARIOS REALES, LA HISTORIA DEL PERÚ

A. Antecedentes.....	251
B. La manifestación de la voluntad divina: el milagro.....	256
C. Función de las instancias milagrosas.....	260
a. Amansar los ánimos bravos.....	260
b. Preparación para la nueva era.....	261
c. Sentar los cimientos de la Iglesia.....	266
d. Contrastar la religión y la idolatría..	268
D. El mito de la aventura del héroe: consideraciones iniciales.....	273
a. El arquetipo del héroe.....	275
b. Los héroes garcilasianos.....	279
1. Francisco Pizarro y Diego de Almagro.....	280
2. Diego de Almagro el mozo.....	287
3. Gonzalo Pizarro.....	287
E. Recapitulación.....	302
Notas.....	305
CONCLUSIÓN.....	319
BIBLIOGRAFÍA.....	322

CAPÍTULO I

EL RENACIMIENTO: PRESUPUESTOS HISTÓRICOS, POLÍTICOS, SOCIALES, RELIGIOSOS, ECONÓMICOS, CULTURALES E IDEOLÓGICOS DE LA ÉPOCA

" Tres cosas tienen para nosotros el grado más alto de certeza, es decir, que existimos, que sabemos, que queremos."

San Agustín

El ejercicio de la crítica literaria exige, como condición sine qua non, la lectura atenta y cuidadosa de la obra, centro y motor indiscutible de la indagación. El comentario anterior nunca resulta más ajustado que cuando lo referimos a la obra del escritor objeto del presente estudio, el Inca Garcilaso de la Vega. Tanto el trasfondo cultural, como los recursos que maneja el Inca al estructurar su obra, acusan una genuina identificación con los módulos de la España de la segunda mitad del siglo XVI. Esta patente realidad no impide, sin embargo, que puedan percibirse atisbos de un contacto previo con una cultura primitiva.

Una visión del mundo, tal y como se expone en la obra de Garcilaso, sólo pudo plasmarse en el contexto vital en que transcurrió su existencia. De esta firme convicción dimana nuestro interés por extender la vista sobre el problemático y conflictivo clima cultural del siglo XVI, fecha en

la cual el Renacimiento daba sus estertores finales y período durante el cual, nuestro autor, elaboró las directrices de toda su obra.

Garcilaso, con el pretexto de presentarnos la historia de su tierra, el Perú, desde la antigüedad ignota hasta bien entrado el siglo XVI, no se limita a narrar los hechos de que asegura tener conocimiento, sino que los manipula con el propósito de crear su propia realidad y con ello ejemplifica un concepto enunciado por Américo Castro al referirse a otros dos géneros: "el cronista narra, narra, a salga el desenlace que saliere; el poeta épico narra, describe, imagina, da factura, refuerza, atenúa según lo exige su propósito, su intención valorativa." ¹ Esto último es lo que hace el Inca y el proceso indagador de mi análisis irá a iluminar, por una parte, los pasajes claves de su obra que descubren los procedimientos seguidos por el autor en la integración de la misma y, por la otra, las motivaciones que guiaron su pluma.

La debatida cuestión de si hubo o no Renacimiento en España ² se validará en contraste con el bien definido y estudiado Renacimiento italiano; más tarde, al analizar la obra del Inca, demostraremos hasta qué punto es ella fiel al reflejo de las ideas y preocupaciones de esa etapa a la cual pasaremos revista a continuación.

Los fenómenos socio-económicos de las comunidades modernas ocupan el lugar preeminente en la interpretación de

los problemas que las conforman y aquejan. Lo anterior es un hecho cierto que no escapa a la percepción de un observador medianamente preocupado. Tampoco escaparía a la honestidad de su análisis la realidad de que estos fenómenos socio-económicos no proporcionan, en sí, una explicación del complejo cultural en lo que concierne a las artes plásticas, la literatura y otras expresiones de la inquietud espiritual. Poca satisfacción encontraría la curiosidad de nuestro observador hipotético, si se le afirmara que estos procesos, desechados por irrelevantes, quedan a cargo de los especialistas en esas materias.

Sin embargo, no puede negarse que las condiciones económicas de la sociedad determinan la forma de vida de sus integrantes y constituyen la base de la civilización al establecer el carácter de las relaciones entre las diversas clases.

En conclusión, una sociedad se estructura no sólo por medio de su economía sino, simultáneamente, a través de las organizaciones políticas, sociales y culturales dentro de las cuales se mueven sus integrantes. La masa popular no es el único elemento operante, ya que con ella se conjugan, en especial, los pensadores, escritores, artistas y predicadores que, sin duda alguna, afectan y moldean las distintas ideas y actitudes.

Un cambio fundamental en las bases que sostienen los pilares de la sociedad, desencadena cambios correspondientes en la estructura compleja que la conforma. De todo lo

anterior se desprende la gran importancia que recae sobre la síntesis en todo intento de caracterizar un estudio histórico determinado.³

El ya clásico estudio de Jacob Burckhardt aparecido a mediados del siglo pasado,⁴ plasmó con gran maestría la síntesis de la cultura del Renacimiento italiano. El estudio despertó de inmediato una fascinación prolongada, pero una vez superado el deslumbramiento inicial comenzaron a señalársele deficiencias ciertas en puntos de interpretación que, con mayor o menor fortuna, han tratado de superarse. Uno de los puntos más atacados es el de que la cultura, en términos de arte y literatura, apenas si se menciona.

El Renacimiento es esencialmente un período de transición en el proceso de la cultura occidental y puede verse como un puente tendido entre dos épocas - la medieval y la moderna - reincorporando, al mismo tiempo, elementos largamente descuidados de la cultura antigua. En un principio, mucho de lo que era aún medieval sobrevivía nutrido en la porfiada vitalidad que otorga la tradición, pero sin dejar de prefigurar formas que, al evolucionar, crearían el fermento de lo moderno. En el punto en que los ingredientes tradicionales y los desenterrados trataron de armonizarse, contrastarse y decantarse, estamos dentro del Renacimiento. En la opinión de varios críticos, esto ocurre en Italia aproximadamente entre los años 1330 y 1550.⁵ Durante estos dos siglos se desarrolló en Italia un movimiento cultural que la convirtió en el centro intelectual del pensamiento

européo, situación que alcanzó su climax en los umbrales del siglo XVI al iniciarse las invasiones extranjeras que precipitaron a la península en el caos político.⁶

El intento de armonizar las ideas de la antigüedad, que durante siglos habían permanecido olvidadas, con el legado tradicional, inevitablemente fue produciendo cambios esenciales en el enfoque de los eternos problemas de la indagación humana; la dislocación del punto de vista fue socavando la habilidad de lograr una armonía. Finalmente, se llegó a la completa separación de los dos campos temporales que se intentaba identificar. Así pudo apreciarse la distancia existente entre las ideas del pasado, producto de un tiempo y lugar determinados, y la inevitable evolución de estas ideas, provocada por la progresión temporal. Esto último fue el logro de la edad moderna, cuya alborada clarea a principios del siglo XVII.

El Renacimiento por lo tanto marca la culminación de una serie de fenómenos que se venían incubando a lo largo de la Edad Media y que hicieron crisis en las ciudades-estado del norte de Italia donde las condiciones de todo tipo se prestaron mejor a su cristalización.

Sería ociosa la controversia sobre el hecho de que las dos instituciones básicas de la Edad Media fueron la Iglesia y el sistema feudal. Este último se asentaba en una economía agraria, en la cual la prestación de servicios y el trueque nulificaban el carácter utilitario del uso de monedas, tan extendido durante el apogeo del imperio roma-

no. La ausencia casi total del lujo y los rudimentarios eventos sociales imponían escasas exigencias a la diversificación de las actividades económicas y comerciales. La precaria producción de la economía agraria hacía imposible la creación de un excedente y la escasez resultante sancionaba la necesidad de imponer reglas morales tendientes a controlar la avaricia y la usura de la dominante clase feudal.

En una vida centrada en Dios, el poder de la Iglesia descansaba en su funcionalidad. Depositaria única de los elementos necesarios para la salvación, la Iglesia enseñaba que toda aspiración humana debía encaminarse hacia ese fin. Su autoproclamado derecho de sucesión al Imperio Romano apoyaba, doblemente, el carácter universal de la institución.

Por otra parte, la Iglesia detentaba el monopolio casi absoluto del saber y, en virtud de su especial ministerio espiritual, el estudio de las letras profanas, legado del mundo antiguo, se encontraba marginado. La teología reinaba suprema asociada a la filosofía y a la lógica de las cuales se servía para respaldar el dogma. La escolástica subordinaba el pensamiento y el ejercicio de la razón a la verdad revelada. La preocupación del erudito eclesiástico se centraba en controlar el alma y la mente de los fieles, en un esfuerzo por mantener relaciones estrechas, tanto con Dios como con sus semejantes; esto entrañaba una actitud recelosa hacia el universo físico y su engañosa

realidad aparential que ponía en peligro la salvación eterna.

A la caída del Imperio Romano, la Península Itálica, debido a su especial configuración geográfica, había quedado, de hecho, dividida en regiones relativamente independientes. Este aislamiento provocó, no solo la diversidad lingüística, sino que, al mismo tiempo, alimentó brotes de autonomía política. El Sacro Romano Imperio, creado por el emperador de Alemania Otón I en el siglo X, reclamaba soberanía sobre el norte de Italia, pero envuelto en guerras constantes al otro lado de los Apeninos, poco podía hacer para imponer un control efectivo en la península; como resultado, ya para el siglo XII Venecia, a todos los efectos prácticos, era una ciudad independiente, y otras ciudades italianas iban camino de serlo.

La Iglesia, aparte de proclamar la soberanía universal en cuestiones del espíritu, reclamaba el dominio temporal sobre una extensión variable de terreno que incluía a Roma y el sur de Italia.

Durante el transcurso de la Edad Media la Iglesia y el Imperio sostuvieron luchas enconadas por la supremacía política. Estas pugnas tuvieron por palestra las tierras transalpinas. En el siglo XIII, a la muerte del emperador Federico II, el poder del Imperio en Italia llegó virtualmente a su fin y la fragmentación política de la península se aceleró. En el norte, esta coyuntura permitió que familias poderosas tomaran por asalto el control de las ciuda-

des costeras.

La economía de estas ciudades continuaba siendo básicamente agrícola. La Iglesia era un poder con el que había que contar en cuestiones espirituales, pero el empuje vital del hombre de empresa encontró los medios de provocar un nuevo estado de cosas. Aprovechando la nunca interrumpida comunicación con el Imperio Bizantino, por cuya mediación se hacía posible el intercambio comercial con el lejano Oriente, las ciudades autónomas italianas pronto se convirtieron en estratégicos centros de intercambio. La fuerza de la demanda inició la pujante vida económica urbana, y el intercambio de lanas, tejidos y especias con remotos lugares del mundo conocido, produjo el excedente necesario para el establecimiento de las letras de cambio y las operaciones bancarias.

El comercio enriqueció a un sector de la sociedad que, por razón del poderío económico, arrebató el control político a la nobleza y con él la preeminencia social. La nueva clase media no se conformaba con extender el campo de sus actividades económicas sino que, dueña al fin del ocio necesario, se vio acuciada por el deseo de apoderarse de los bienes de la cultura y el saber. La presencia de un universo que se redescubría en los textos clásicos acrecentó esta aspiración.

En los textos se destacaban los pasajes que venían en apoyo de la idea del valor personal del individuo por encima del de la nobleza centrada simplemente en los valores

hereditarios.⁷

La activa comunicación con apartadas regiones del globo ampliaba el horizonte cultural. A esto se unía la presencia de los monumentos de la cultura clásica y del arte de la antigüedad que se estaban sacando a la luz. Poco a poco el saber dejó de ser patrimonio exclusivo del hombre de iglesia y fue pasando a las manos del elemento laico animado por intereses, no sólo distintos, sino al mismo tiempo, más amplios.⁸

Este nuevo erudito no vivía preocupado por una serie de valores colocados por encima y en contra de la naturaleza. Su interés se centraba en el estudio y observación de los fenómenos del mundo circundante que iba despojándose de su tradicional carácter peligroso y denigrante.

En sus inicios este renacer fue la obra de individuos animados por inquietudes similares que se encauzaron por las vías de sus preferencias individuales, ya fueran las letras, la pintura o la simple erudición. Estos intelectuales se dedicaron ávidamente a buscar y coleccionar copias de las obras de la antigüedad que así se salvaron de una destrucción segura. El acceso a los textos originales permitía la comparación y, de este modo, se descubrió la elocuencia y fluidez del latín de los antiguos, comprobándose el estado deplorable a que había degenerado. Era imperativo estudiar estos textos para retornar a la prístina belleza y elocuencia del lenguaje antiguo. Esto explica la preferencia de los humanistas⁹ por la retórica y, en opo-

sición , su desapego por la lógica y la dialéctica medievales a las cuales culpaban de deformar y ocultar las grandezas del pasado.

En cuanto a la religión, la actitud de los primeros humanistas no fue, en principio, anti-cristiana, muy por el contrario, al descubrir las discrepancias existentes entre los nuevos escritos y la verdad tradicional, realizaron honestos esfuerzos por llegar a una conciliación. A la antipatía por Aristóteles, favorito de los escolásticos que apoyaban su dialéctica en las doctrinas del sabio estagirita, los humanistas opusieron un interés creciente en Platón y su armoniosa filosofía. La filología fue el instrumento encargado de limpiar las excrecencias de las copias espurias que llegaban a sus manos. Ahora se leía con un nuevo interés y un propósito distinto. El estudio de modelos despertaba el ansia de imitación y ello explica la amplia producción de diálogos y el regreso a actitudes por largo tiempo desechadas por peligrosas, tales como el epicureísmo de los antiguos y algunos aspectos del estoicismo neo-platónico.¹⁰

La actitud de aprovechamiento del legado clásico por parte de los humanistas, no hizo otra cosa que mantener un tono acorde con la premisa sentada por los Padres de la Iglesia cuando se dieron a la tarea de sistematizar las ideas del cristianismo, y que más tarde adoptaron los teólogos posteriores, esto es, ayunos de una tradición efectiva y en su empeño por captar a toda costa la voluntad de futuros prosélitos, nunca tuvieron inconveniente en cristianizar

el pensamiento de los paganos.¹¹

El mayor encanto que encontraban los humanistas cristianos en los textos greco-latinos era el de poderlos emplear como apoyatura de defensa en la resquebrajada doctrina de la Iglesia. Pretendían llegar a la verdadera religión y para ello se iban a San Agustín, San Anselmo y a las epístolas de San Pablo. Otros humanistas leían ávidamente los textos con el propósito de lograr un "renacer" del espíritu creador del hombre que, habiendo sido su patrimonio en la edad clásica, los bárbaros de la Edad Media le habían enajenado. La herencia redescubierta prometía la cristalización del espíritu de libertad que justificaba el derecho a reclamar la autonomía racional. El hombre podía verse ahora envuelto en el mundo natural como parte integrante y, al mismo tiempo, independiente de él. La separación permitía reclamar a la naturaleza como patrimonio inalienable del ser humano.¹²

El pensamiento teológico heredado de la Edad Media se basaba en la premisa elemental de una sola causa para todas las cosas. El hombre se desentendía de diferencias y detalles y aceptaba la interacción de todas las cosas de acuerdo con lo que dictaba el dogma. Los humanistas, al destacar el principio de autonomía de la mente humana, defendían la capacidad y derecho a observar el mundo físico con el propósito de comprenderlo y mejorarlo. El alma era importante, pero había que reconocer la existencia de un cuerpo que detentaba derechos. Este reconocimiento llevó

a la toma de conciencia de los valores del placer y he aquí la senda que condujo a numerosos humanistas a la lectura de los escritores epicúreos condenados en la Edad Media.¹³

El resultado fue una creciente aversión hacia el ascetismo medieval con sus exigencias antinaturales negadoras de los reclamos legítimos del cuerpo. El hombre natural y libre en su empeño por adaptar, cambiar y mejorar su mundo, debe desarrollar sus aptitudes con una participación activa dentro de la sociedad. La naturaleza humana entraña actividad y no contemplación pasiva. La actividad desencadena el mejoramiento continuo, lo que de hecho la hace superior a la contemplación que embota los poderes mentales al contagiarlos de su esterilidad. En este punto, la filosofía es una actividad superior al mero ejercicio de la moral.

En defensa de estas ideas los humanistas se acogían al respaldo de las teorías de Aristóteles, autoridad reconocida por los teólogos retrógrados.

La lectura inteligente de los textos abrió también la vía hacia la clara noción de la perspectiva histórica. La posibilidad de observar sin construcciones artificiales a priori, el avance gradual del mejoramiento humano, afinó la captación de la moderna idea del progreso,¹⁴ tan ajena e inaccesible a la mentalidad medieval. Este descubrimiento permitió abstraer la categoría temporal¹⁵ y la separación de los objetos en el espacio de acuerdo con el punto de vista del observador. El hombre se vio equipado con los elemen-

tos necesarios que le permitían, al fin, reafirmar su personalidad como una entidad autónoma.¹⁶

La Academia Platónica, ideada en 1439 por Cósimo de Medici, fue una de las causas determinantes del auge que alcanzaron las ideas platónicas a finales del siglo XV y durante el XVI. Cósimo encargó a Marsilio Ficino la traducción al latín de toda la obra de Platón, así como la de otros escritores neoplatónicos y algunos tratados esotéricos llegados a su poder. Ficino, y otros miembros relacionados con la Academia, se entregaron ardorosamente a la creación de una síntesis grandiosa que combinara las ideas de Platón con las enseñanzas cristianas y que, al mismo tiempo, admitiera lo mejor del pensamiento de todos los filósofos antiguos y, junto a todo ello, los logros positivos del mundo de su propio tiempo. Todo este universo armonioso debería estar centrado en el hombre. Según las ideas del grupo, los distintos dioses de que el hombre ha hablado a través de todos los tiempos y lugares, son uno y el mismo. La fuerza de su amor llevó a este Dios a crear el mundo, puro reflejo de su belleza. De acuerdo con esta visión conciliadora, si se lograba llegar hasta el verdadero Platón y el verdadero Aristóteles en sus doctrinas originales desligadas de las bárbaras manipulaciones de los teólogos medievales, toda polémica resultaría innecesaria ya que, de hecho, quedaría demostrada la afinidad esen-

cial del pensamiento de ambos filósofos.

Con incisiva perspicacia Ernst Cassirer explora los aspectos de esta tendencia armonizadora del pensamiento renacentista y señala las causas que, de antemano, la condenaba al fracaso. La oposición de las doctrinas de los dos grandes filósofos de la antigüedad clásica, en lo referente al concepto de la realidad, se abisma en diferencias en todo sentido insalvables.

The view that sees the spirit as eternal and indestructible must necessarily negate nature; whereas the view that sees the complex of nature as a singular and all embracing continuity must necessarily deny immortality. And the ultimate reason for this reciprocal exclusion lies in the fact that the opposition is still conceived of in a purely substantival manner. So long as 'nature' and 'spirit' are thought of as two 'parts' of being, the question of which encompasses and which is encompassed by, the other can never be settled in this incessant competition, they are contending, so to speak, for the whole world of reality.¹⁷

Según Platón, el universo material es incapaz de transmitir conocimiento; a través de la experiencia empírica se obtienen meras opiniones. La verdadera realidad viene dada en el mundo de las ideas abstractas captadas por la razón, y estas ideas constituyen una realidad independiente. Los particulares concretos sólo existen en tanto las ideas participen de ellos; son copias subordinadas a las ideas. De la misma manera, todas las ideas se subordinan a la idea más alta que es la de lo BUENO que ocupa la cúspide de la pirámide del conocimiento. La idea es auto suficiente y la causa creativa del universo físico.¹⁸

La doctrina platónica establece una tajante e irrecon-

ciliable división entre el mundo de lo sensible, en la esfera de las apariencias, y el mundo de lo inteligible en la esfera de las ideas.

La mentalidad científica de Aristóteles, observando metódicamente los fenómenos del universo físico, recoge una visión dinámica de la realidad opuesta a la estática visión platónica. Aristóteles rechaza la dicotomía entre apariencia y realidad. Para el alumno de Platón, el mundo material, que nos entregan los sentidos, y el mundo de las ideas no ocupan planos diferentes, son uno y el mismo. Lo universal, es decir, la idea, existe sólo en lo particular. Siguiendo esta línea de razonamiento, Aristóteles niega también la existencia de la forma suprema de lo BUENO, causa y principio de la creación. Al verdadero conocimiento, es decir, a la captación de la forma o esencia de las cosas se llega por medio de la razón y de la lógica y no a través de la mera percepción sensorial. Toda la creación se dirige hacia el principio que mueve el Universo y la actividad de este principio descansa en el pensamiento. Para alcanzar este principio el hombre encuentra una sola vía abierta, y esta no es otra que pensar como él lo hace, es decir, en universales.¹⁹

Aristóteles ha negado la existencia de los dos campos de la realidad y surge un nuevo problema que debe explicar: el de la naturaleza del cambio. De esta necesidad nace su teoría del desarrollo que es opuesta a la de la trascenden-

cia platónica.

En su Física Aristóteles afirma que la materia es un proceso en desarrollo que parte de las formas más bajas hacia las más altas. En sus formas más elementales, la materia, inorgánica, pasiva e inerte posee, en potencia, lo que al avanzar en la escala del ser originará la actualidad. La observación de la ascensión descubre la emergencia de seres cada vez más complejos que se constituyen en organismos más y más avanzados. El alma hace su aparición en un punto de esta ascensión y, para Aristóteles, el alma es una simple función de la forma. Al meditar sobre esta afirmación descubrimos un monismo peligroso y, en todo punto, adverso a las exigencias del dogma.²⁰ La idea de la Creación en virtud del fiat divino queda implícitamente anulada si aceptamos la emergencia de organismos, más y más complicados, como un corolario natural del progreso orgánico y, en pureza, se destruye hasta el más mínimo resquicio donde pudiéramos ubicar la justificación del Génesis.

Platón ofreció la teoría del conocimiento como respaldo a la de la inmortalidad del alma. Del carácter eterno de las ideas se desprende que el conocimiento no es más que el recuerdo de aquello que el alma presencié libre de la prisión del cuerpo. Para Platón, y en esto lo sigue Aristóteles, conocimiento es sólo la noción de lo universal y de lo real. El conocimiento debe ser claro y no estar sujeto a cambio, de ahí que el objeto del conocimiento no puede ser sensible y sí universal, es decir, la idea que, por me-

dio de su trascendencia causa que las cosas adquirieran su ser. Platón nunca explicó cómo se da la ocurrencia del ser a partir de la trascendencia.

En el capítulo V del libro II De Anima, Aristóteles discute los problemas principales relacionados con el alma o principio vital de los seres en sus relaciones con el cuerpo. El acercamiento es oscuro y en todo punto confuso. De nuevo reitera la emergencia del alma en la escala ascendente del ser y vuelve a negarle la facultad de una existencia autónoma. Al desarrollar su idea, Aristóteles señala al alma diferentes grados de existencia: la facultad nutritiva y la sensitiva común a todos los seres vivos, y la facultad intelectual que emerge tan solo en los grados más avanzados. Aunque sólo sea en potencia, la cualidad intelectual existe en toda la extensión de la escala del ser.²¹

En cuanto a la cualidad pensante, Aristóteles distingue dos factores: uno pasivo y otro activo. El principio activo, de cierta manera, tiene autonomía y es separable del cuerpo, y, al mismo tiempo, es impasible y divino. Aristóteles no aclara la relación entre los dos principios y tampoco dice si el intelecto activo es semejante, idéntico o derivado de la mente divina. Tampoco en ninguno de sus otros escritos encontramos referencia a estos dos factores del alma. Como es natural, esta omisión de Aristóteles tan preñada de posibilidades, no ha sido desaprovechada por los filósofos de las siguientes edades que, explotándola hasta el máximo, han interpretado, con uno u otro sentido, el pensa-

miento inconcluso de su formulador.

El sistema filosófico de Plotino [~+270 D.C.], uno de los últimos filósofos paganos del mundo antiguo, dividió el campo de los inteligibles platónicos en una tríada divina. La filosofía de Plotino, que trata de armonizar los polos opuestos de las doctrinas platónicas y aristotélicas, se centra en un proceso de espontánea creación con un regreso a los orígenes. En el acto de creación, que con más propiedad puede llamarse emanación, toda la realidad surge a partir del Primer Principio, el UNO, fuente de toda bondad, perfección y belleza; incommovible, inmutable y eterno. La naturaleza del UNO no puede ni imaginarse siquiera. El UNO no es el creador y, por lo tanto, no podemos llamarlo la primera causa. La perfección inaccesible de este principio, que por el hecho de ser perfecto contiene la cualidad de la superabundancia, se derrama y origina el Principio Intelectual, segunda hipóstasis de la triada divina, vástago, mediador y emanación directa del UNO. Este segundo principio es el más alto nivel a que puede aspirar el conocimiento humano. En él comienza la existencia de la pluralidad. Contiene en sí, o es, el universo intelectual. Este segundo principio al derramar su perfección incontenible, origina la tercera hipóstasis de la triada, el Alma Total. En esta última, se distinguen dos actos: uno es la capacidad de elevarse y mirar al Principio Intelectual, y el otro genera, en la abundancia de la perfección, las ideas más bajas que

tienen su origen en la mente divina. El Alma Total es responsable por la creación del Cosmos, emanación, imagen y sombra de la realidad divina.

Plotino en todo momento creyó estar defendiendo la doctrina platónica en contra del exagerado dualismo pesimista de los gnósticos, sus contemporáneos, con los que, a su pesar, en materia de doctrina, tiene muchos puntos de contacto. Lo acerca a Platón el énfasis que deposita en tres conceptos básicos: la separación del mundo sensible del inteligible, la creencia en la inmortalidad del alma y la transcendencia absoluta de un poder que se localiza más allá de las ideas y del ser. En el universo de Plotino se distinguen dos movimientos: uno es la emanación de la triada que desciende hacia la creciente multiplicación de las formas de existencia cada vez más bajas. El otro movimiento es el del retorno hacia la realidad unívoca original.

El alma comparte la inteligencia con el segundo principio de la triada y, al ser "iluminada" la inteligencia, el alma se centra en sí misma aspirando a encontrar su auténtico yo. Este ensimismamiento, al intensificarse, produce la elevación que lleva al alma a fundirse en el UNO.

San Agustín [430 D.C.], juega un papel muy importante en la transición e incorporación de la antigüedad clásica a la Edad Media.²² Su vida transcurrió en el período en que el ocaso del Imperio Romano aceleraba la marcha hacia un desastroso final. San Agustín después de recorrer la amplia

gama de creencias tanto paganas, como francamente heréticas, evolucionó hasta abrazar el cristianismo. Su conocimiento de las religiones y filosofías paganas facilitó su inclinación a usar gran parte de estas enseñanzas como antecedentes de la verdad revelada en las Escrituras.

Los paganos consideraban que la función de la filosofía era la de señalar el camino hacia la sabiduría, único medio de alcanzar la beatitud. Este concepto no se reconcilia con la postura cristiana que mantiene que Cristo señala y guía al hombre por el camino del conocimiento para llevarlo hasta Dios. Las Escrituras son las fuentes que contienen las verdades salvadoras. Apoyándose en esta convicción, la teología agustiniana concede a la autoridad más peso que al razonamiento. La fe es el paso indispensable para emprender el camino hacia la sabiduría. La fe es el pensamiento positivo, pero no es autosuficiente; para que llegue a operar, el hombre precisa creer. Sólo así podrá ver con claridad y transparencia.

El concepto de la analogía entre la vista y la comprensión viene del Libro II de la República de Platón en dónde éste habla de la luz intelectual del mundo inteligible que es análoga a la luz del mundo material. La iluminación hace visibles los objetos y permite contemplar la realidad.

La función de la razón, según San Agustín, es demostrar la verdad del conocimiento revelado y esto sólo es posible a través de la fe. El destino del hombre se encuentra revelado en las escrituras que nos descubren el plan divino

de la Redención. Esta idea agustiniana vino a superimponerse a la idea del diseño neo-platónico del ascenso del alma para reunirse con su creador.

San Agustín inició la línea de pensamiento que, en su desarrollo, llegó a constituir la filosofía de la historia. De acuerdo con esta idea la sociedad humana marcha hacia una meta preestablecida por el Creador. El propósito del plan divino puede interpretarse en el discurrir de los eventos a través de la historia de la humanidad. Todo acontecimiento destacado está previsto en el diseño divino que, partiendo de la caída edénica, pasa por la Redención y tiene su desenlace en el Juicio Final. En su obra más conocida, La ciudad de Dios, San Agustín interpretó en forma alegórica los eventos históricos del mundo occidental desde la época del esplendor griego hasta las causas de la derrota de Roma por las huestes de Alarico. Explicó la constitución de dos ciudades, la ciudad de Dios y la ciudad del mal. La primera, modelo de las virtudes otorgadas por Dios al hombre, y la segunda, ejemplificación de las facultades naturales del ser humano, más limitadas y engañosas y que sólo sirven para conducirlo a la caída.

La ciudad de Dios puede interpretarse como un exponente alegórico de las ideas platónicas en oposición al universo físico y el desarrollo de ambos a través del tiempo y el espacio. Con la descripción de las dos ciudades, San Agustín construyó un universo teocrático dentro del cual quedaba enmarcado todo lo previsto en el plan divino. El

teólogo medieval pudo meditar sobre estas verdades y extraer de ellas las convergencias simbólicas existentes, entre estas ideas cristianas y las formas más altas y más bajas de la realidad de que hablaron los filósofos griegos. Lograda la transferencia no había más que dedicarse a cantar la gloria de la inmensa sabiduría divina que, en su bondad infinita, nos revelaba la armonía de su bien ordenado universo.²³

Esta nueva actitud vino en apoyo del acuerdo tomado en el Concilio de Nicea [325 D.C.], convocado para combatir la herejía arriana y en el que se abolió el concepto de las dos realidades platónicas. De ahí en adelante un verdadero cristiano no podía creer que el conocimiento racional de la realidad más alta, podía alcanzarse a través del ejercicio de la razón. Esta facultad quedaba sustituida por la fe. Hasta ese momento, la sabiduría había sido una virtud pagana que el hombre podía adquirir naturalmente empleando los resortes de la razón. En virtud de un decreto eclesiástico la sabiduría se convertía en un atributo del dios cristiano; pero el hombre podía participar de ella con la intercesión de la gracia, bajo cuya luz resplandecían la verdad y la bondad encerradas en el creador.²⁴

Al fundarse, en el siglo XIII, las dos órdenes religiosas más representativas de la época -dominicos y franciscanos- comprobamos cómo ellas recogieron la antigua pugna fi-

losófica entre Platón y Aristóteles.²⁵ San Agustín respaldó el punto de vista de los franciscanos y Buenaventura se convirtió en el abanderado de la Orden. Los dominicos son descendientes del pensamiento de Aristóteles y Santo Tomás de Aquino fue su más ilustre representante.

Buenaventura [~+1270 D.C.], afirmó que la contemplación es la forma más elevada del saber en el camino mental que conduce desde la realidad de este mundo hasta Dios. La filosofía es el punto intermedio entre el mundo físico y el saber divino. Sin la iluminación de la fe, la filosofía es impotente, porque el conocimiento de Dios no reside en los límites de la razón y de la fe. Para que se produzca el conocimiento la fe debe iluminar la razón. Esta contingencia coloca a la fe por encima de la razón y es ella la que, de hecho, encamina a la contemplación de la divinidad.

Los franciscanos no hacen una división tajante entre teología y filosofía. Para ellos la razón es una mera intermediaria entre la fe y la intuición intelectual y es capaz de apresar el primer principio directamente. No por ello debe considerarse a la intuición intelectual como autosuficiente, por la sencilla razón de que no puede traicionar la verdad revelada y debe discurrir de acuerdo con los moldes preestablecidos.

La fe y la contemplación de las bondades divinas auxilian a la razón que, con la ayuda de la gracia, logra una proyección manifestada a través de un acrecentamiento de la fe. Sólo entonces puede entenderse aquello en que se cree y

de este entendimiento surge la placidez otorgada por la contemplación de la gran verdad. Aparece aquí la gradación del esquema del conocimiento platónico tal y como se expone en el Libro VI de la República.

Los dominicos hicieron una clara distinción entre teología y filosofía: la primera es conocimiento revelado y la segunda opera de modo autónomo.

Según la teología de Aquino [+1274 D.C.], la verdad debe entenderse como la adecuación entre el entendimiento y el objeto, siempre que nos estemos refiriendo al conocimiento humano; pero en cuanto al pensamiento de Dios, las cosas son ciertas en cuanto se conformen al pensamiento divino. Las causas finales en la naturaleza no hacen más que reflejar el propósito de Dios.

Aquino tenía bien meditado el esquema del conocimiento aristotélico y lo adaptó a las exigencias del dogma. Reconcilió la fe con el conocimiento racional y sostuvo que cada individuo recibe de Dios un intelecto activo que "puede" guiarlo hasta su creador. En nuestro estado actual todo conocimiento depende de los sentidos. El intelecto humano es incapaz de aprehender la sustancia divina valiéndose tan solo de las virtudes naturales. En este punto Santo Tomás se dirigió a la Etica Nicomaquea y extrajo las ideas fundamentales sobre la moralidad natural.²⁶ Nuestra voluntad se dirige natural y espontáneamente hacia la bondad que es nuestro destino final. El libre albedrío no podemos ejercerlo para elegir nuestro fin que no es libre ya que depende de

Dios, pero valiéndonos de la elaboración racional podemos escoger el camino que conduce a ese fin. De ahí se intuye que hay una luz natural que guía nuestras elaboraciones prácticas.

Durante la Edad Media y a pesar de la síntesis tomista y la parcial liberación que concedía a las facultades racionales del hombre, éste debía aceptar los contenidos dogmáticos que eran puestos a su disposición; luego, ayudado por distinciones artificiales y argumentos tendenciosos, podía interpretar estos contenidos de acuerdo con la respuesta eclesiástica. La imposibilidad de cuestionar abiertamente las posibilidades del mundo material permitía a la mente abismarse en meditaciones de contenido religioso. Toda inclinación hacia el misticismo se hacía sospechosa: el místico era vigilado celosamente para que no fuera a dejarse arrastrar por el caudal de una vida interior muy intensa y escapara a los cauces tradicionales, únicos conductores a la salvación. La libertad de la experiencia interior presentaba peligros más reales que las inocuas manifestaciones de impiedad. La retirada a las moradas interiores para entrar en contacto directo con la divinidad, encerraba el peligro cierto de que el creyente prescindiera de la Iglesia como intermediaria.

Todo lo anterior explica el deslumbramiento de los pensadores renacentistas al enfrentar los textos clásicos con la nueva actitud. Sorprendidos, notaron como en ellos se ex-

ponía la creencia fundamental en las posibilidades ilimitadas de la razón natural del hombre para proponer respuestas acertadas a los problemas planteados. Era estimulante comprobar cómo en épocas antiguas el hombre compartió con la divinidad el poder, no sólo de transformar la naturaleza, sino además el poder de crear y hasta el de rebelarse. El hombre renacentista ante estos descubrimientos revierte la noción del término sabiduría a su significación primitiva. La palabra se seculariza y gradualmente se despoja de toda connotación religiosa quedando disociada de todo contenido de revelación cristiana.

Platón expuso en el Phaedo la doctrina de la pureza del espíritu como opuesta a la inestable materia. Esta idea atrajo, durante siglos, la admiración, tanto de los filósofos paganos como la de los teólogos de la Edad Media. El humanista encontró esta dicotomía inaceptable; todas sus apetencias vitales se habían despertado y el nuevo culto se dirigía a la glorificación del hombre total, tanto como la del universo sensible. Esto hacía imposible que pudiera rechazar el placer experimentado al recibir las noticias impartidas por los sentidos. Pero, al mismo tiempo, no lograba aquietar los espasmos de conciencia provocados por creencias tradicionales muy arraigadas y que venían a empañar el gozo proporcionado por el ejercicio sensorial. Un concepto neoplatónico, sancionado por una larga tradición, vino al rescate: la corteza de la atractiva sensualidad ocultaba un contenido espiritual valioso. El mundo material era la emanación de la

pureza del espíritu divino y, por lo tanto, participaba de ella. Dios estaba presente en la naturaleza llevado por la inmensidad de su amor que le hacía compartir su perfección con las formas más bajas del Universo. El amor es inspirado por la belleza y es ésta la que impulsa al hombre hacia la divinidad al gloriarse en las maravillas naturales.²⁷

Esta constante armonización de las distintas creencias llevaba a los humanistas a la tolerancia religiosa como actitud provocada por la firme convicción de una unidad fundamental entre todas las creencias humanas. Aún fueron más lejos y determinaron la conformidad esencial entre la filosofía y la religión. El mero ejercicio intelectual de la antigua filosofía tuvo su culminación en la doctrina cristiana. La razón orientadora del conocimiento pagano fue la misma que dictó las Escrituras. En los escritos de Ficino, Pico de la Mirándola y, más tarde, Desiderio Erasmo y Tomás Moro encontramos ecos de esta idea que muchos humanistas compartieron.

El crítico Manuel Fernández Álvarez enunció un atinado comentario referente a las diferencias de grado entre el típico renacimiento italiano y el nórdico:

ese ideal ascético, medieval había quedado de hecho desvirtuado en la existencia cotidiana de la Baja Edad Media. Poco a poco se va produciendo una franca devalorización espiritual. Entre la norma y la vida se produce un desajuste. Ante tal realidad cabían dos actitudes: o renunciar al ideal ascético y proclamar abiertamente el goce de la existencia, o tratar de superar esa escisión con la más profunda

cristianización. El primer camino es el que seguirá el Renacimiento italiano en sus líneas fundamentales. El segundo, el nórdico, si bien tanto en un campo como en otro apreciamos contrastes.²⁸

Desde los tiempos de Petrarca ya podían apreciarse las estrechas relaciones entre los intelectuales itálicos y los germanos. A pesar de este contacto, puede señalarse una curiosa realidad en los estados germanos. En ellos se repetía el fenómeno del aumento en el volumen del comercio y el incremento resultante, tanto de las poblaciones urbanas como de las reservas monetarias. El fenómeno permitió que se consolidaran pequeños estados poderosos remedando lo ocurrido en Italia a partir del siglo XIII. Empero, la característica que no se repitió, fue la de la gradual y progresiva secularización de la cultura. En el norte de Europa, las Universidades se asentaron sobre bases muy firmes durante la Edad Media y, al mismo tiempo, gozaron de un enorme prestigio. En estos baluartes de la tradición, la enseñanza continuó centrada en los estudios de teología. El ímpetu de la ola humanista, al penetrar en estos centros durante el siglo XV, no logró la potencia capaz de arrasar totalmente con la tradición escolástica. Por lo tanto, el caldo de cultivo de la semilla humanista en estas tierras, fue la doctrina cristiana. De hecho, los métodos y estudios humanísticos se pusieron al servicio de la piedad de Cristo y el énfasis del turbulento renacer se desplazó del campo de lo intelectual al campo de lo espiritual.

Richard DeMolen afirma que el humanismo cristiano de las regiones del norte de los Alpes no fue más que una mera

fusión de dos corrientes: el humanismo renacentista y la Devotio Moderna.²⁹

El cristianismo transalpino tomaba seriamente sus obligaciones piadosas y como prueba de su fervor quedan las numerosas publicaciones religiosas efectuadas a partir de la introducción de la imprenta y, en no menor medida, las raíces profundas que alcanzó el movimiento conocido por Devotio Moderna.

La Devotio Moderna contaba con ramificaciones en las principales ciudades de Europa. Mención especial merecen las comunidades asentadas en Holanda y en el noroeste de Alemania, donde las congregaciones conocidas como Hermanos de la vida común, se aglutinaron sin el requisito previo de los votos formales. El énfasis de la práctica religiosa descansaba en la más estricta observación de la caridad cristiana y en la difusión del evangelio de Cristo. La comunidad practicaba celosamente el mandato evangélico de vestir al desnudo, alimentar al hambriento, hospedar al desposeído y educar a la juventud.

El grupo sostenía que el cumplimiento religioso de los preceptos anteriores aseguraba la cura de los males que aquejaban a la cristiandad. Aunque todavía no se ha establecido con precisión la magnitud del impacto que la acción del grupo ejerció, o no, en el pensamiento europeo del momento, una prueba irrefutable de su influencia está dada por el hecho de que, entre sus asociados, contaron con prominentes figuras: un futuro Papa, Adriano VI, por ejemplo, que puso un pa-

réntesis de virtud en el escándalo del tristemente célebre papado renacentista; otras figuras asociadas con el grupo fueron Martín Lutero, iniciador de la Reforma y Desiderio Erasmo, el humanista cristiano más influyente en las primeras décadas del siglo XVI. En España, Fray Francisco Jiménez de Cisneros abrigaba ideas muy afines con la espiritualidad del grupo. Por último, podemos decir que el famoso clásico de las letras devotas cristianas, obra de la latinidad eclesiástica germana de la alta Edad Media, Imitación de Cristo, se inspiró en las ideas de la Devotio Moderna.³⁰

Al ponerse en contacto con el humanismo italiano, esta corriente del pensamiento cristiano no circuló por los cauces de las letras clásicas, sino que concentró sus energías en la búsqueda de la belleza armonizadora encerrada en la obra de los Padres de la Iglesia y en la sabiduría de las letras sagradas. Todo ello había de buscarse en los textos originales.

Los humanistas cristianos también se empeñaron en el estudio de las lenguas clásicas, latín y griego, pero ponían un interés especial en la lengua hebrea. Armados de los mejores métodos lingüísticos tradujeron los textos sagrados, cotejaron los resultados con las copias espurias llegadas a través de la Edad Media y destacaron las discrepancias existentes

La mayoría de los humanistas cristianos fueron hombres de iglesia y, por lo tanto, libres de toda sospecha de herejía. En un principio sus denuncias no provocaron escándalo.

Poco a poco, el porfiado empeño que ponían en la exigencia de que se leyera y aplicara, correctamente, la letra y el espíritu de la palabra sagrada, despertaron suspicacias y alimentaron el resquemor de los grupos refractarios a toda idea de reforma.

Las críticas, ante el desajuste existente entre el espíritu del cristianismo y las condiciones imperantes, fueron subiendo de tono; las sacudidas a los reductos de la tradición exasperaron a la jerarquía que comenzó a tomar medidas, cada vez más drásticas, para someter a los disidentes. La tormenta de la Reforma comenzaba a desencadenarse bajo el cielo de Europa.

La Reforma puede decirse que fue un movimiento paralelo al Renacimiento en las primeras décadas del siglo XVI y que, sin duda alguna, reviste una importancia capital en la historia del pensamiento occidental a partir de esa época. En las penínsulas hespéricas ³¹ la Reforma no prendió con la misma virulencia y efectividad con que lo hizo en las regiones del norte de Europa. Lo que no puede negarse es que la reacción que el movimiento generó en estos lugares, y que se organizaron para contrarrestar sus efectos, sí ejercieron un impacto definitivo en el curso de los acontecimientos tanto en Italia como en España.

En parte, la Reforma fue un esfuerzo por encontrar una religión independiente de toda fórmula externa y de toda tradición tendenciosa. La Reforma procuraba, al mismo tiempo, una religión basada en la realidad de la naturaleza hu-

mana.

La relativa libertad que se disfrutaba en los estados pequeños, tanto de Italia como del Imperio germano, propiciaron los inicios del Renacimiento, en la primera, y de la Reforma, en el segundo.

Se ha mencionado ya la preferencia humanista por la vida activa opuesta a la aridez de la vida monacal. Los reformadores, por razones obviamente distintas, también se declararon en contra de las órdenes religiosas, cómplices activos en la contaminación de la religión primitiva. La verdad inicial de los textos antiguos se presentó como prueba irrefutable de la deformación religiosa a que había conducido la elaboración del dogma. Los textos griegos y latinos no eran los repositorios auténticos de la palabra divina: ésta se encontraba en los textos primitivos y por esta razón la lengua hebrea era el instrumento irreemplazable para llegar hasta la fuente prístina de la fe. Resultado de esta actitud fue la oposición de los reformadores tanto al oscurantismo de la escolástica, como a la frivolidad pagana de algunos humanistas.

La teología escolástica negaba a las facultades racionales la eficacia de guiar al conocimiento de Dios. Los humanistas, con su desenfrenado culto por la belleza y las fuerzas naturales, descuidaban resaltar la necesidad de impartir el sentimiento religioso a través de ellos. Ambas actitudes eran condenables de acuerdo con el punto de vista de los reformadores.

La violencia del ataque verbal que los líderes de la Reforma dirigieron a la Iglesia no guardaba proporción con la moderada actitud de los humanistas italianos. Los intereses de estos últimos eran más bien seculares y, en mayor o menor medida, estaban a tono con la tradición. Generalmente, procuraban adecuar el pensamiento de la sabiduría pagana a la verdad revelada. Los reformadores, por otra parte, denunciaban los abusos, la superstición y la ignorancia religiosa en un esfuerzo por ponerles fin o remedio. Poco afecto podía inspirarles el incorregible escándalo del papado renacentista con su nepotismo, simonía, enraizada corrupción, preocupación mundana y, lo que era mucho peor, la indiferencia culpable por la salvación del alma de los fieles confiados a su cuidado.

Las tesis eclesiásticas, tanto políticas como morales, según los reformadores, eran meras invenciones de clérigos ignorantes y estaban asociadas a la síntesis blasfema de lo natural con lo divino imaginada en el siglo XIII.

En el principio luterano de justificación por medio de la fe, encontramos un eco de la enseñanza agustiniana de la iluminación. La ortodoxia de este pensamiento apenas admite el debate y, sin embargo, resultaba inaceptable al suprimir el papel mediador de la Iglesia entre Dios y el individuo, que había sido la base del cristianismo medieval.

La liberación de la razón humana lleva hacia el individualismo y, sin duda alguna, éste fue uno de los grandes logros del siglo XVI. La teología protestante libera al indi-

viduo para que busque su propia verdad. No es extraño que preconizara el estado nacional en contra de la presión unificadora del Imperio. También era deseable el uso de la lengua vernácula que facilita la comunicación directa entre el individuo y Dios. Esta preferencia relegó al latín a un lugar secundario.

La sabiduría fue considerada como una virtud del intelecto, siendo su contenido cristiano es, por lo tanto, inseparable de la revelación. El conocimiento tiene su fuente en el exterior del hombre y hay que aprehenderlo por los sentidos; pero Dios revela este conocimiento en sus escrituras y puede descubrirse mediante la gracia.

La Reforma protestante, a pesar del arduo esfuerzo de la Iglesia y del Imperio por combatirla, se extendió con rapidez vertiginosa por todos los reinos de la cristiandad. Para mediados del siglo XVI todo parecía indicar que el final de la Iglesia romana era inminente. Las medidas defensivas adoptadas por el poder sitiado en su esfuerzo por detener el alud y restaurar el prestigio de la sede de San Pedro serán señalados más adelante.

La extensa generalización anterior sobre los lineamientos del renacimiento italiano y su colofón la Reforma, es preámbulo necesario a nuestro análisis del siglo XVI español. Ciñéndonos a los conceptos hasta aquí discutidos, determinaremos si lo ocurrido en España durante el siglo XVI puede, en puridad, denominarse renacimiento.

España, obligada a canalizar todas sus energías en la recuperación del solar patrio, no pudo participar, de manera activa durante la Edad Media, en los acontecimientos que iban moldeando el resto del continente europeo. En las últimas décadas del siglo XV la política cohesiva de los Reyes Católicos organizó la ofensiva final y la presencia del infiel invasor dejó de ser una afrenta en la tierra de El Cid. Abruptamente, España dejó a sus espaldas la Edad Media y se enfrentó a la peripecia de una nueva era.

El año 1492 marca la encrucijada histórica en que España se enfrentó a dos mundos: uno, el Nuevo, lo ofreció a la admiración de la sorprendida Europa; el otro, en realidad reencontrado, se abría lleno de novedades sólo vislumbradas durante la lucha centenaria. España se dio entera a la conquista y absorción de sus dos descubrimientos. El mundo nuevo fue asimilado, al mismo tiempo que se le inyectaron la fe y la cultura europea, del modo como las entendía España. El mundo antiguo ofrecía a la Península la fruta madura de la herencia común, dádiva que fue aceptada, no sin antes adaptarla a la realidad del ámbito vital de la Península.

Muy pronto España fue confrontada con un reto histórico que fue aceptado como un deber ineludible: el ejercicio del Imperio cristiano universal.³² Esta obligación, por un lado, la llevaría a exportar a América y a extender en ella la doctrina de Cristo; por el otro, se vio llamada a aplicar toda su potencia y energía sobre Europa en un vano

intento por obligarla a permanecer dentro de los cánones de la fe tradicional.

La emergencia del Renacimiento español no fue provocada por tensiones ocurridas en el seno del Sacro Imperio y como consecuencia de la pugna entre el Papa y el Emperador. Mucho menos la ocasionó el incremento comercial con regiones apartadas que, al generar un cambio en la estructura económica, iniciaran el lento proceso de la secularización de la cultura. Tampoco se repitió en España la cadena de eventos que culminaron en el Renacimiento nórdico. En la Península Ibérica, los Reyes Católicos fueron los modeladores de la nueva era.

En las primeras etapas de su gobierno, la actividad de Fernando e Isabel se aplicó a cimentar la autoridad real en las revueltas tierras castellanas. La ocupación de Granada acrecentaría la riqueza de la Corona con tierras ricas en agricultura y ciudades populosas. Los monarcas, aprovechando la coyuntura, se aliaron con la clase media urbana en un frente cerrado y opuesto a la díscola nobleza hasta lograr su pacificación. Este hecho liberó un potencial inmenso de energía que se encauzó hacia la aventura en tierras extranjeras.

En su marcha hacia la unidad nacional, España fue aquejada por un problema singular que no afectó a otras naciones de Europa. Dentro de la península, en el transcurso de la Edad Media convivieron en forma, más o menos armónica, cristianos, musulmanes y hebreos. El drama de esta obligada con-

vivencia imprimió un sello distintivo al espíritu de los protagonistas de la historia. Por ocho siglos el segmento cristiano fundó la razón de ser en la fe. El ultraje implícito en la presencia del infiel invasor, acicateaba el esfuerzo cristiano y esta circunstancia acrecentaba la determinación de vencer el reto histórico. El ansia de liberación trazó sus cauces a través de la actividad bélica y el cristiano se convirtió en un miembro de la cruzada de Cristo. España fue, de hecho, el escenario de una cruenta y prolongada epopeya religiosa.

Cumplido el deber, la presencia de otras dos razas cuyas creencias chocaban con las del grupo vencedor se consideró intolerable. El estrato judío, que controlaba el dinero y los altos cargos, a los que su inteligencia y preparación le daban acceso, fue el primero en ser expulsado del país. En aras de la codiciada unidad religiosa, la expulsión del musulmán sería solo cuestión de tiempo.

El resentimiento cristiano por judíos y conversos se proyectó no sólo en el repudio de los individuos pertenecientes al grupo, sino también en la repugnancia a ejecutar oficios considerados como propios de las razas despreciadas. En especial las ocupaciones financieras despertaban suspicacias en cuanto al origen del individuo que las practicaba.

Los miembros de la nobleza ³³ consideraban todas las profesiones, excepto la de las armas, como degradantes. Los antepasados ilustres conquistaron sus honores luchando contra los infieles. La lucha armada contra el invasor había sido

liquidada en España, pero pronto nuevos frentes se abrirían: la cruzada contra el turco y el reto de la herejía protestante en tierras del Imperio, a las que había que poner fin.

La expansión de la energía ibérica inundó los ámbitos del mundo conocido; los soldados españoles, muchos de los cuales eran hombres de letras, llegaron a las cortes italianas y bebieron directamente en las fuentes renacentistas. Estos hombres regresaron a España y se dedicaron a difundir los ideales humanistas.³⁴ Por razones obvias el humanismo español, producto de un trasplante, no podía participar plenamente de las características del humanismo italiano cuya génesis espontánea le imprimió ese carácter especial que otras regiones no pudieron repetir.

Los generadores del renacimiento italiano, en alucinación pretenciosa, se empeñaron en un rompimiento total con el pasado inmediato y se lanzaron impetuosamente a la recuperación de las reliquias veneradas de la antigüedad clásica. Esas reliquias se consideraron como una herencia directa del remoto pasado.

En España un rompimiento drástico con el pasado inmediato era imposible. En ese período se encerraba una de sus más preciadas glorias: la epopeya de la Reconquista. Las lejanas hazañas de un Ulises, Hércules, Héctor o Eneas poco o ningún efecto causaban en el hinchado orgullo de un pueblo testigo de proezas ejecutadas por los héroes nacionales entre los cuales contaban con el Cid y el Gran Capitán.

De hecho España logró fundir lo más positivo de ambas

vertientes, la renacentista importada y la epopeya nacional, en una síntesis peculiar que entrega la cristianización de la antigüedad con una naturalidad absoluta.

Durante la Edad Media el régimen feudal asentó sus raíces en el prestigio de la aristocracia. La idea del orden colocaba a los bien nacidos en la cúspide de la eminencia social y nadie hubiera osado disputarles el derecho a ocupar ese lugar. La nueva era vio la creación de los centros comerciales que se convirtieron en emporios de riquezas para ciertas familias. La situación provocó la corrupción de las categorías jerárquicas. La posesión de riquezas abrió el camino hacia el control político y con éste se obtenía, como ya hemos dicho, cierto reconocimiento social. No quiere esto decir que el peso de la tradición y la fuerza de la costumbre no vinieran a respaldar el derecho de la nobleza de la sangre a disfrutar de una posición conquistada desde antiguo; ahora bien, la exclusividad se hizo mucho más difusa.

En el aspecto del prestigio de la nobleza, como en tantos otros, la sociedad española presentó un matiz curioso. En Italia el origen ilegítimo de algunas dinastías inclinaba al gobernante a premiar la excelencia y la virtud por encima del linaje. Al mismo tiempo, el hombre de acción, canalizando sus energías en actividades lucrativas, acumulaba riquezas que le abrían el camino del ascenso social. Función del magnate era la de hacer el papel de mecenas y con ello amparaba bajo su patronazgo a destacados humanistas que cuidaban, muy bien, al traducir a los clásicos poner de relieve

los pasajes donde los antiguos proclamaban que la virtud era el escudo de nobleza más valioso del hombre. Esta modalidad del pensamiento humanista, basada en ciertas actitudes estoicas, no encontró ningún eco en España. La sociedad española emergió de la Edad Media conformada de una manera especial. El concepto de nobleza heredada permaneció incommovible. El brazo y el valor de un sector de la sociedad habían rescatado, palmo a palmo, el patrimonio nacional de manos del infiel y, como premio a ese tesón, el Rey los convirtió en señores de tierras y vasallos. La nobleza española se apoyaba, no sólo en el valor del guerrero iniciador de un linaje, sino en el hecho positivo de que ese guerrero había sido un cristiano que había luchado en defensa de ese ideal.

Queda visto que en la España del siglo XVI, el concepto de nobleza era inseparable del aspecto religioso. La preocupación por la fe no era una cuestión académica o de pose de clase privilegiada; muy por el contrario, era una razón de ser de la cual participaban todos los sectores de la sociedad.

La sincera preocupación religiosa entrañaba además un serio interés por la reforma de las costumbres y las prácticas pecaminosas del clero. Se exponía y denunciaba a los religiosos ignorantes, desconocedores del uso de la gramática y de las reglas del latín. La relajación de las costumbres de las órdenes religiosas, así como las orgías constantes de algunos conventos tenían escandalizado al elemento seglar.

La Reina Isabel desde siempre había tomado parte muy activa en la organización de una reforma y en 1494, solicitó y obtuvo una bula papal que le permitía atacar el problema en forma efectiva. La labor de la reforma la puso en manos de su apto confesor Fray Francisco Jiménez de Cisneros. Este, no sin esfuerzo, logró someter a los frailes a la obediencia de las reglas. Al mismo tiempo reformó las costumbres al atemperar los desórdenes y encareció la sumisión y reverencia al evangelio de Cristo. A todo esto se unía la obligación de seguir con más seriedad los estudios teológicos. Todas estas medidas lograron que la ignorancia vergonzosa de los hombres de iglesia disminuyera en alguna medida.

La llegada del siglo XVI encontró a España enfrascada en su reforma religiosa. Por ello no es de extrañar el auge y popularidad que los escritos de Erasmo alcanzaron durante las primeras décadas de esta centuria. El pensamiento de este gran humanista cristiano guardaba estrecha afinidad con la actitud de los reformadores españoles.³⁵

El esfuerzo honesto por mejorar la actuación de los clérigos en las esferas de la fe, el saber y la moral, fueron los pilares seguros en que se asentó la jerarquía española para detener el alud luterano que casi sepultó el catolicismo en el norte de Europa en las primeras décadas del siglo XVI.

Otra prueba sincera de la preocupación de España con el cambio necesario la encontramos en la fundación de la Universidad de Alcalá por el Arzobispo Cisneros en el año 1508. En

este centro podían emprenderse estudios humanistas avanzados, algo imposible de lograr en aquel reducto de la tradición escolástica representada por la Universidad de Salamanca.

En Alcalá podían seguirse estudios de griego y de hebreo, tan necesarios al adelanto de los estudios bíblicos. Culminación de este empeño fue la publicación, en 1522, de la Biblia Políglota Complutense. En columnas paralelas aparecían las tres versiones de la Biblia: la griega, la Vulgata latina y la hebrea. La ambiciosa empresa fue un triunfo, tanto de la erudición humanista como del talento impresor de la primera parte del siglo XVI.

Cisneros quiso traer a Erasmo a España para colaborar en los trabajos de la Biblia, pero el sabio no se sintió tentado por la posibilidad de encerrarse en la atrasada Península y el proyecto no cristalizó.

La muerte de Cisneros en 1517 dejó trunco otro de sus acariciados empeños: la traducción de la obra completa de Aristóteles que debió emprenderse tomando como base los originales y aplicando las técnicas filológicas más avanzadas.

Este afán renovador desencadenó una actitud revisionista hacia el dogma, que si bien no derivó en un protestantismo de raíces luteranas, sí condujo a muchos creyentes por los caminos de la heterodoxia y propició la aparición de numerosas sectas heréticas.³⁶

La jerarquía amenazada debía defenderse y como resultado adoptó medidas cada vez más drásticas en su afán por someter a los disidentes. No era suficiente señalar el drama sangrien-

to que se desarrollaba más allá de los Pirineos bajo el flagelo de la epidemia luterana. Había que adoptar medidas mucho más severas y contundentes.

En España se comenzó una persecución sistemática de los alumbrados; los erasmistas se hicieron sospechosos; los místicos fueron estrechamente vigilados como medida preventiva que aseguraba el poder determinar, de inmediato, el punto en que se apartaban de la más estricta ortodoxia; la lectura asidua de la Biblia provocaba reproches y el empleo de la lengua vernácula en cuestiones religiosas era muy peligroso.

El Emperador Carlos V, durante todo su mandato, luchó ardorosamente por aunar el esfuerzo cristiano en defensa de la fe verdadera. El primer paso hacia la consecución de ese fin era la celebración de un concilio ecuménico en el que se discutieran las medidas necesarias para corregir los abusos y excesos de Roma. Pero, sobre todo, el concilio era necesario para acordar la ineludible reforma de la Iglesia.

La esencia de las reiteradas negativas y dilaciones estaba dictada por la especial configuración política europea. Teniendo en cuenta el peligroso precedente del Concilio de Basilea, el papado recelaba de una coalición que pudiera poner en tela de juicio los fundamentos de su autoridad. Por otra parte, la amplia autonomía de que disfrutaba la Iglesia española acrecentaba el ya inmenso poder del Emperador, haciéndolo doblemente peligroso en las deliberaciones del Concilio que con tanta energía exigía.³⁷

Por su parte Carlos V confrontaba la realidad de una poderosa alianza militar entre los principados luteranos, esto lo inclinaba a una actitud conciliatoria en tanto la más mínima posibilidad de arreglo existiese. Esta conocida intención del Emperador no estaba acorde con las intenciones de Roma, donde el carácter obstinado y combativo del luteranismo representaba un peligro creciente e intolerable al prestigio papal.

La enconada pugna entre el Emperador y la Corona francesa por la supremacía europea también es muy conocida. El rey francés temía más una reconciliación de los reinos germanos bajo el control de los Habsburgo que a la amenaza de todas las flotas del turco. Otra inquietante posibilidad sería un entendimiento entre el Papa y el Emperador por pequeño que fuese. Estas inquietudes provocaron que, en un principio Francisco I y más tarde Enrique II, se sintieran inclinados a imitar el cisma que había enajenado a Inglaterra.

Por si los obstáculos políticos opuestos al concilio fueran pocos, a ellos hay que agregar la oposición de los clérigos renuentes a abandonar sus costumbres licenciosas. Y lo que es más absurdo, muchos individuos honestos se oponían al concilio por creer sinceramente que toda reforma debía de partir de abajo y desde el fondo del corazón de los creyentes, y que no era tarea de ningún organismo deliberativo o legislativo el imponerlas desde fuera.

Desde 1536 Pablo III, cautelosamente, negociaba por un concilio general, pero la esperada asamblea no comenzó a

funcionar hasta diciembre de 1543. Los intereses políticos se oponían a que una u otra sede pudiera mediatizar los centros de influencia. Trento fue un compromiso entre Francia y el Imperio y aún estaba lo bastante cerca de Italia como para aquietar las inquietudes papales.

Durante los años en que el Concilio se mantuvo en sesión, la Iglesia romana se concentró en una activa campaña de restauración de su autoridad. Reaccionando defensivamente dirigió su ataque en contra de las fuerzas que la sitian desde fuera y la minaban desde dentro resquebrajando los baluartes de la elaborada construcción dogmática. Un arma nueva se implantó: el Índice. Este, al señalar los libros prohibidos, enmudecía las voces de los enemigos desaparecidos cuyo veneno blasfemo había sido reactivado con la invención de la imprenta. Para los rebeldes y los heréticos recalcitrantes se reorganizó el mecanismo de la Oficina del Santo Oficio.

El Concilio canalizó la necesaria reforma eclesiástica y administrativa. Su saldo fue muy favorable en cuanto al prestigio de la autoridad papal que se vio aumentada con el dogma de la infalibilidad.³⁸

Todos los intentos de Carlos V por lograr una conciliación entre los estados protestantes fracasaron. El Concilio canceló gran parte de la teología especulativa atesorada durante siglos. Aprovechó los mejores frutos de la tradición y aunque tomó libremente del legado de Aquino, se afanó

por extinguir la flexibilidad y capacidad de adaptación del catolicismo medieval.

El asedio constante y el recio ataque a que poderosos antagonistas sometieron a la Iglesia durante la primera mitad del siglo XVI, la hicieron intolerante en materia de dogma y mucho más autoritaria políticamente. Todo entendimiento con la heterodoxia se canceló; la continuidad cultural se interrumpió y el pensamiento tuvo que emprender un rumbo nuevo. Enunciar claramente ideas independientes era peligroso y ello obligó a la expresión a tornarse cauta y sugestiva. Los valores morales, aunque fuera en apariencia, se elevaron. Los moldes humanísticos sistemáticamente se adaptaron a las pautas éticas y religiosas establecidas por la tradición cristiana.

La inquieta vigilancia hija del temor y la intransigencia de los hombres de la Contrarreforma, acostumbraron a los escritores y a los artistas a una estudiada cautela. La paradoja a veces los ponía a salvo de una caída peligrosa dentro de las redes vigilantes de los organismos encargados de mantener la ortodoxia mental.

En España, aparte de estas medidas generales, Felipe II impuso, en 1559, un cordón sanitario cuya función era mantener a la Península libre de la contaminación luterana que, en mayor o menor medida, aquejaba a todas las regiones de Europa. Se prohibió a los españoles salir a estudiar en universidades extranjeras y se vigilaba estrechamente la entrada de ideas, libros o personas peligrosas a la península.

Los complejos problemas que aquejaron a Europa durante el siglo XVI, y que hemos bosquejado someramente en los párrafos anteriores, ocuparon casi por completo las energías reales desde el instante mismo del Descubrimiento. Los Reyes Católicos debieron concentrarse en la solución de dichos problemas y, como consecuencia, primero Fernando e Isabel y más tarde sus herederos, dejaron la tarea de la conquista y evangelización de las tierras descubiertas a cargo de los conquistadores. Estos, acicateados por motivaciones ajenas al principio declarado, se volcaron impetuosamente a explotar hasta el máximo el potencial lucrativo de las colonias. Pronto los misioneros y gobernantes enviados por la Corona, tratarían de frenar el furor de la colonización que amenazaba con el gradual exterminio de las razas indígenas.

En esta coyuntura se suscitó la polémica histórica que puso de relieve la auténtica preocupación española por extender la fe de Cristo y, por la misma causa, los intentos por esclarecer el derecho jurídico que asistía a los reyes de España sobre las tierras de América.³⁹

El celo evangélico de los misioneros llegados a tierras americanas planteó el problema de si el indio era un ser racional y, por lo tanto, dotado de derechos inherentes a su condición de cristiano en potencia, o si, por el contrario, y esto de acuerdo con Aristóteles, un esclavo natural carente de todo derecho.

Ya en 1499 la reina Isabel había desaprobado la venta pública de "sus vasallos" en una plaza de Valladolid y en su testamento dejó claramente estipulado el trato que debía dársele a los indígenas y los pasos a seguir para su evangelización.

La Asamblea de Burgos, convocada en 1512 por Fernando V para determinar la actitud que España debía tomar con respecto a los indios, es la primera respuesta oficial al conflicto planteado. Las leyes dictadas por esta Asamblea reconocen la libertad de los indígenas americanos y su derecho a ser tratados con benevolencia. Por otra parte, estas mismas leyes los colocaban bajo una firme jurisdicción y les imponían un sometimiento absoluto.

El sentido del derecho y la justicia profesados por la España del siglo XVI, era una herencia directa de la Edad Media basada estrictamente en las enseñanzas de la moral cristiana.

Fray Francisco de Vitoria, el dominico consultado por el Emperador Carlos V sobre el problema indígena, se apoya en Aquino y afirma que la recta actuación respalda el ejercicio del poder. El hombre es imagen de su creador y esto confiere el carácter ecuménico de que disfruta la concepción de su espíritu. Esta realidad deja establecida, en principio, la igualdad fundamental de todos los hombres y, por ende, hace al hombre americano copartícipe de la herencia común. El dominio y el derecho son dones divinos y siendo la naturaleza humana imagen de la de Dios, es por ello fuente de todo derecho.⁴⁰ Esta concepción se apoya en la

doctrina de la ley natural de tan larga historia y que al desarrollarse en el futuro se convertiría en la doctrina del derecho de gentes.⁴¹

Un argumento que satisfacía a teólogos y humanistas por igual, era la doctrina de la luz natural que concedía a un pagano la capacidad de alcanzar el conocimiento de Dios por medio de la iluminación natural de la razón. Este don divino permitía a un salvaje desconocedor de la existencia de Dios iniciar su búsqueda sólo por la necesidad de encontrarlo.

Esta igualdad fundamental del ser humano apoyada en la premisa del alma universal dada por el Creador, era aceptada por los teólogos; pero el argumento no disipaba las dudas de los pensadores humanistas. En busca de precedentes se fueron a las fuentes clásicas y allí rastrearon el pensamiento de escritores que se preocuparon por indagar sobre el derecho político y comentaron sobre la moralidad del derecho bélico, cuáles son las fuentes del poder y cómo se establecen las relaciones entre los individuos que comparten un ámbito territorial. Aristóteles, Cicerón, Polibio Livio, Tácito y otros escritores proporcionaron los argumentos. Armados de los mismos, pudieron sostener una posición contraria, en esencia, al pensamiento de la teología escolástica.

La concepción española del derecho natural puso de manifiesto un eminente sentido práctico. El principio no partió de divagaciones mentales aplicadas a una situación hipotética, por el contrario surgía de una situación específica:

el indígena que habitaba en el territorio americano bajo el dominio de la Corona de España. A este conflicto los juristas y teólogos españoles se empeñaron en darle, por todos los medios, una solución justa.

La doctrina de Vitoria justificaba la presencia española en América. El respaldo de este juicio era la obligación de evangelizar a los infieles empleando medios pacíficos.⁴² Muy afín a las ideas de Vitoria era la doctrina de Fray Bartolomé de las Casas, el defensor más apasionado del derecho de los indígenas. Las Casas adoptó la doctrina del derecho natural y apoyó en ella su larga y porfiada lucha por lograr leyes justas en favor de los derechos del hombre americano.⁴³

La controversia culminó en los debates públicos en la Asamblea de Juristas y Teólogos de Valladolid en 1550 en la cual participaron Las Casas, tomista, y el teólogo aristotélico Fray Juan Ginés de Sepúlveda.

Los escrúpulos de los españoles contrastan con la realidad europea de principios del siglo XVI. Dos pensadores, uno inglés, Tomás Moro, y el otro florentino, Nicolo Maquiavelo, confrontados con la realidad política de sus países respectivos, encauzan su pensamiento por vertientes opuestas.

Tomás Moro construye su Utopía de manera que, en su realidad atemporal, todo ocurra en forma opuesta a lo que era la Inglaterra de Enrique VIII.⁴⁴ La actitud de Moro puede considerarse como la de un moralista en el sentido medieval en la que la teoría histórica de la degeneración está presente.⁴⁵ Con todo, Moro sostiene con optimismo la idea de

que la sociedad puede ser mejorada sólo con lograr, de alguna manera, que las posiciones de poder se conviertan en estructuras de derecho. Moro teorizó sobre un orden social regido, no por el sabio, sino por la moral del sacerdote, quien como magistrado supremo debía dirigir el trabajo y la economía comunal. En su Utopía, los individuos practicaban la virtud, es decir, vivían de acuerdo con la naturaleza y, al seguirla, actuaban de acuerdo con los dictados de la razón.⁴⁶

Maquiavelo, ante la situación caótica de Florencia, teatro de cruentas luchas por el control del poder, reaccionó creando un derecho de estado que se resolvía en una forma antimoralista. La actitud de Maquiavelo era de fe en el mejoramiento social, pero rompió con el concepto medieval del orden cuando desvinculó la conveniencia política de toda consideración ética o moral. El escritor florentino, observador desengañado de la cruda realidad nacional, propuso en El Príncipe la fórmula para obtener el poder y detentarlo en forma efectiva con una actuación definida en la cual el fin justificaba los medios.⁴⁷

El descubrimiento de América, aparte de servir de catalizador en la elaboración de la doctrina política del derecho natural, adelantada por Fray Francisco Vitoria, ejerció también una influencia decisiva en el desarrollo de la moderna historiografía hispana.

La magnitud de la hazaña del Descubrimiento despertó

el natural interés por narrar el acontecimiento. Esta urgencia por plasmar las hazañas llevadas a cabo en tierras americanas coincide, en el tiempo, con una preocupación histórica seria que comenzó a manifestarse en Europa a principios del siglo XVI motivada, como es natural, por los estudios de los humanistas.

Los tratados humanistas se escribieron con una sofisticación histórica y literaria que los colocaron muy por encima de los alcances precarios de las crónicas medievales. Pero, como los historiadores tomaban como modelos de una forma consciente, a los escritores clásicos, al hacerlo cercenaban todo aliento realista logrando una congelada narración literaria de acontecimientos bélicos o políticos. Las historias carecían, en su mayoría, de color local, de una cronología definida o de un realismo específico. Todo lo anterior lo daba la imitación servil del estilo retórico y la adopción de un vocabulario que, por lo anacrónico, era inoperante. A pesar de todo, estas historias poseían una perspectiva, una organización y un sentido crítico que las hacían muy superiores a las crónicas medievales.

Gradualmente el carácter artificial de estos trabajos acicateó el espíritu crítico y fue desarrollándose un interés creciente, no solamente en la naturaleza esencial de la historia, sino además una preocupación por sentar patrones convenientes para la creación historiográfica. Poco a poco el énfasis fue desplazándose de la atracción por la oratoria hacia la presentación de los hechos con un trasfondo en que

las causas jugaban el papel determinante.⁴⁸

Los estudios historiográficos serios comenzaron a aparecer después de la segunda mitad del siglo XVI. En la práctica de la historia los humanistas destacaron tres valores esenciales de la misma: el sentido literario, muy apreciado por los escritores antiguos para ejercitar el estilo; el sentido práctico que proporcionaba a la historia la oportunidad de destacar enseñanzas éticas y morales a través de la descripción de una rectitud cabal por parte de las instituciones políticas; y el sentido patriótico cuya función era la de destacar las glorias pasadas de la tierra nativa. Con todos estos detalles el aliento que adquirirían las historias humanistas tendía a lo secular con una inclinación hacia lo nacional.

La Reforma y la Contrarreforma dieron un gran valor a la historia y la consideraron como una fuente de ejemplos para la instrucción ética y moral. Conservaron el método crítico de los humanistas y lo aplicaron al servicio de los intereses que los guiaban. Como es natural, tanto la Reforma como la Contrarreforma rechazaron la actitud secular inherente a las historias humanistas. En sus conceptos, uno de los más altos valores de la historia era la forma maravillosa como ilustraba los designios divinos.

Durante el siglo XV cuando España fue escenario de las luchas por la supremacía entre la Corona y la nobleza, y más tarde durante el esfuerzo final que culminó con el triunfo de la Reconquista, era mucho más interesante vivir la histo-

ria que recrearla. Ocurre el Descubrimiento y el soldado narrador, en virtud de su papel protagónico en los eventos heroicos que se propone inmortalizar, introduce en su relato el elemento de la espontaneidad maravillada. No es menos cierto que algunos historiadores versados se acogieron a las pautas marcadas por los cánones renacentistas. En ambas modalidades históricas se destaca el contraste entre fórmulas anteriores y posteriores a la Contrarreforma.

A los historiadores de la primera parte del siglo les preocupó declarar la veracidad del relato de lo pasado. Para ellos la historia tenía un propósito pedagógico como magistra vitae y, por lo tanto, debía cuidar de condenar los sucesos reprobables, destacar los laudatorios y, de acuerdo con las pautas ciceronianas, abstenerse de descubrir acciones vituperables. Para estas últimas el silencio era el mejor de los reproches.

En cuanto al principio de la veracidad, los comentarios de Aristóteles en su Poética sobre las relaciones entre la verdad histórica y la verdad poética, vinieron en respaldo de las leyes que se intentaban establecer.

Nos abstenemos de ofrecer en este punto de nuestra exposición, como correspondería, un resumen escueto de la historia del Perú ya que consideramos innecesario el esfuerzo por ser precisamente la historia del Perú la sustancia que Garcilaso manipula artísticamente en la elaboración de su obra. En ella el Inca procura la síntesis de la cultura pe-

ruana con elementos de la cultura renacentista que nuestro autor había asimilado en contacto con el mundo europeo.

Mi estudio aspira a probar que actitudes espirituales irreconciliables, que en forma pacífica se agitaban en el interior de Garcilaso, buscaron expresión en su obra. La fragua en que se forjó la materia candente de los Comentarios acusa toda la deuda que tiene con la cultura renacentista dentro de sus corrientes espirituales y culturales, pero la motivación que lo impulsaba no es la declarada y las enmascaradas dificultades con que a cada paso topamos así lo atestiguan. El autor nos conduce por sendas torcidas que al parecer no llevan a parte alguna. Esta socorrida fórmula es una evasión para librarse de las consecuencias peligrosas a que pudiera conducirle un estilo abierto.

El hilo de Ariadna que empleo para transitar los intrincados vericuetos de la oculta intención del Inca, es el mito. Este permite descubrir lo que Garcilaso afirma negando y, al arrojar su luz sobre lo que oculta la ambigüedad y retuerce la paradoja, entrega claves significantes en el rejuego de coincidencias entre las doctrinas pagana y cristiana.

También se pretende iluminar como el mito social y el mito literario emplean el juego de asociaciones y el marco referencial del autor para encubrir, por medio de símbolos, la censura a los métodos de colonización y destacar, al mismo tiempo, la falacia de la justificación jurídico-religiosa de la conquista.

Notas

¹Américo Castro, Hacia Cervantes (Madrid: Taurus, 1967), p. 30.

²La cuestión de si existió o no un renacimiento en España ha sido ampliamente discutida, sin que hasta el presente se haya emitido un juicio definitivo. De una parte tenemos la opinión crítica responsable de los especialistas en este período literario que niegan la existencia de un renacimiento español; entre ellos, Jacob Burckhardt, The Civilization of the Renaissance in Italy (New York: Harper and Row, 1958); Douglas Bush, The Renaissance and English Humanism (Canada: Univ. of Toronto Press, 1968) y, más recientemente, Ricardo J. Quñones, The Renaissance Discovery of Time (Massachusetts: Harvard Univ. Press, 1972). Pasando por alto la crítica parcial y apasionada que sin presentar pruebas concluyentes vocifera la existencia de un renacimiento español, mencionaremos a críticos ponderados que defienden la tesis de un Renacimiento en España: Ludwig Pfandl, Introducción al Siglo de Oro (Barcelona: Araluce, 1942); Aubrey Fritz Gerald Bell, Luis de León: A Study of the Spanish Renaissance (Oxford: Clarendon Press, 1925); Manuel Montoliú y de Tagorea, El alma de España y sus reflejos en la literatura del Siglo de Oro (Barcelona: Ediciones Cervantes, 1942); Henry S. Lucas, The Renaissance and the Reformation (New York: Harper and Row, 1960) y por último citaremos a Otis H. Green en su importante obra en cuatro volúmenes Spain and the Western Tradition (Madison: Univ. of Wisconsin Press, 1965).

³Lucas, The Renaissance and the Reformation, p. 4, asegura que: "Culture is a common way in which men live, think, and act -not passively- but dynamically, creatively. It comprises a common organization to satisfy man's material wants necessitated by his social, political, and other needs. Cultural activity includes a general use of the material aspects of man's environment such as economic resources, geographic surroundings, and the products of the technological skill. Culture also includes such all important matters as philosophy, science, art, literature, and religion -mental and moral activities which, more than the forces of material nature, shape the course of civilization."

Una visión similar puede verse en Wallace K. Ferguson,

The Renaissance (New York: Rinehard and Winston, 1964).

⁴Burckhardt, The Civilization of the Renaissance in Italy.

⁵Manuel Fernández Alvarez, La sociedad española del Renacimiento (Salamanca: Anaya, 1970), p.14, dónde nos dice: "Renacimiento, una etapa en la historia de la cultura occidental que alcanza su mayor florecimiento en las tierras de Italia y que se despliega por Europa entre principios del siglo XV y mediados del XVI. Una fase cultural anunciadora de los tiempos modernos, reverenciadora de los antiguos y mucho más vinculada a los medievales de lo que sus protagonistas podían creer y admitir." Una obra interesante en cuanto a los límites cronológicos del Renacimiento italiano es la de Eric Cochrane, The Late Italian Renaissance (New York: Harper Torchbooks, 1970). Este autor discute la opinión extendida entre la crítica sobre la terminación del Renacimiento hacia 1530 y concluye: "That the Italian Renaissance came to an end sometime around 1530 is, in other words a proposition that has been accepted by many students of the period for the last one hundred fifty years. Moreover, it is one which has also received support from theses and assumptions that do not derive solely from a study of the phenomenon itself. It owes much for instance, to the interest in the medieval communes, which was born with the Romantic movement of the early nineteenth century, if not with Saverio Bettinelli in the late eighteenth century. It owes much also to the condemnation of the Counter Reform as a reversion to an anterior stage in the progress of human liberty or as the source of many of the more objectionable elements in the modern Church. It owes even more to the position of Tacitus in antiquity and of Leonardo Bruni in the early Renaissance -to the position, that is, according to which artistic and literary creativity depends upon the preservation of a republican constitution." (p. 11).

⁶Ver el capítulo VIII "The Foreign Policy of the Italian States" in Burckhardt, The Civilization.

⁷Castro, El pensamiento de Cervantes: "En el siglo XV el creciente desarrollo de la cultura crea una vida civil, y el universitario, el jurista, en ocasiones el mero literato, ascienden al primer plano de la vida social. Al mismo tiempo se abre paso la doctrina de que la nobleza, patrimonio de una clase hereditaria y tenedora de las armas, puede ser accesible a quien, por un esfuerzo intelectual se hace hijo de sus obras." (p. 216). La doctrina del valor de la nobleza, centrándose más bien en la virtud que en el carácter hereditario, tiene una larga tradición. Ver Aldo D. Scaglione, Na-

ture and Love in the Late Middle Ages (Berkeley: Univ. of California Press, 1963), pp. 184-185, en donde ofrece abundantes notas de fuentes clásicas y medievales en que se discute el tema.

⁶El tema de la secularización de la cultura como factor impulsor del Renacimiento recibe especial atención en la obra de Emile Bréhier, The Middle Ages and the Renaissance (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1965), y así vemos como este autor expresa: "During the fifteenth century there was a sharp contrast between the universities and the humanistic circles where laymen and the clerics mingled freely under the protection of princes and popes: for instance at the Platonic Academy in Lorenzo's the Magnificent in Florence, and the Aldino Academy in Venice. In these new settings no practical consideration took precedence over the desire for knowledge for its own sake. Human minds, completely liberated, were no longer forced, as in the universities, to meet the need of providing training for clerics (...) The new freedom produced a multiplication of doctrines and thoughts which had been incubating throughout the Middle Ages, but which had previously been repressed". (p. 215).

⁹Federico Carlos Sainz de Robles, Ensayo de un diccionario de la literatura. Vol. I. Términos, conceptos, "ismos" literarios. (Madrid: Aguilar, 1954). "Posiblemente se le llamó humanismo porque ensalzaba con preferencia las cualidades propias de la naturaleza humana y porque su finalidad era el descubrimiento del hombre y la consecuencia de la racionalidad de la vida, tomando como maestros y ejemplos los autores clásicos. Pero para que los clásicos griegos y romanos pudieran valer como modelos y hablaran en su genuino lenguaje, fue preciso librarlos de los errores, de las interpolaciones, de las deficiencias, de las falsificaciones, debidas a la incuria de los copistas, que había sufrido la transmisión de sus obras. Esta ingente, esta maravillosa labor de limpieza, de fidelidad, de restitución, fue la que tomaron sobre sus hombros los humanistas, quienes por necesidad ineludible para su gloriosa labor, hubieron de poseer grandes conocimientos lingüísticos, geográficos, históricos, filosóficos, arqueológicos."

¹⁰Eugenio Garin, Italian Humanism (New York: Harper and Row, 1965), p. 14: "The essence of humanism is most clearly defined by its attitude to the civilization of the past. And that attitude is not confined to an admiration or love for antiquity, nor to a greater knowledge of antiquity, but consists rather in a well marked historical consciousness. The 'barbarians' were not barbarous because they had remained ignorant of the classics, but because they had failed to understand them as an historical phenomenon. The humanists, on the other hand, discovered the classics because they managed

to detach themselves from them and comprehend their Latin without confusing it with their own Latin. It is for this reason that it is true to say that antiquity was discovered by the humanists, even though both Aristotle and Virgil were equally well known in the Middle Ages."

¹¹Sobre este tema ver: Jean Seznec, The Survival of the Pagan Gods (New York: Pantheon Books, 1953). Seznec rastrea la tendencia a incorporar el legado pagano a la interpretación del cristianismo y busca sus fuentes en la transición del paganismo al cristianismo y de ahí lo lleva hasta el Renacimiento.

¹²Arthur O. Lovejoy, The Great Chain of Being (Massachusetts: Harvard Univ. Press, 1976). Explica este autor como concepciones zoológicas y jerarquías psicológicas sugeridas por Aristóteles, dieron como resultado una estructura del mundo que: "through the Middle Ages and down to the late eighteenth century, many philosophers, most men of science, and indeed, most educated men, were to accept without question -the conception of the Universe as a 'Great Chain of Being', composed of an immense or -by the strict but seldom rigorously applied logic of the principle of continuity- of an infinite, number of links ranging in hierarchical order from the meagerest kind of existents, which barely escape non existence, through 'every possible' grade up to the ens perfectissimum -or, in a somewhat more orthodox version, to the highest possible kind of creature, between which and the absolute Being the disparity was assumed to be infinite -every one of them differing from the immediately above and that immediately below it by the 'least possible' degree of difference". (p. 59).

¹³Según la doctrina de Epicuro el placer debe entenderse como la salud del cuerpo y de ninguna manera esto implica el desenfreno. La expresión más famosa del epicureísmo se encuentra en el poema de Lucrecio De rerum natura. El epicureísmo choca con el cristianismo en el hecho de que en él el fin de la filosofía es el de la felicidad individual y para llegar a ella el hombre cuenta con la razón que lo libra de los males y lo hace seguir los placeres que hacen la vida agradable. Este materialismo fue rechazado por el cristianismo, el cual, al entronizarse, lo condenó al ostracismo.

Ernst Cassirer en su obra, The Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy (Chicago: Harper Torchbooks, 1964), p. 62, hace referencia al culto por el arte y la belleza imperantes en el círculo de la Academia Platónica y como esto los inclinaba a una especie de carpe diem. Al mismo tiempo aclara como el culto a Platón preparaba el camino hacia un ascetismo o misticismo que prendería en el siglo siguiente. Ficino arrojó a las llamas el comentario que preparaba sobre

el tema de Lucrecio para así librarse de los errores paganos.

George A. Panichas, Epicurus (Maryland: Twayne Publishers, 1967), nos dice: "The printings of these editiones principes [la obra de Diógenes Laertius y el poema de Lucrecio], obviously played an important role, not only in awakening interest in Epicureanism, but also in making primary Epicurean texts available. As a result, Epicurean theories gradually exerted their influence on thinkers who disagreed with Aristotles, or who could not accept orthodox religious tenets. Such a nonconformist thinker was Giordano Bruno [1548-1600], who had left the Dominican order for harboring beliefs that smacked of Epicureanism, particularly that the universe is infinite in time and space, and that the solar system is one of innumerable worlds. For these beliefs he had returned to Epicurus and to Lucretius. Arrested by the Inquisition, Bruno was imprisoned and was burned at the stake..." (pp. 137-38).

¹⁴José Antonio Maravall discute la idea del progreso en Los factores de la Idea del Progreso en el Renacimiento (Madrid: Diana, 1963). Ver también John Bagnell Bury, The Idea of Progress: an inquiry into its origen and growth (London: Mac Millan and Co., 1920) y Hersche Baker, The Image of Man (New York: Harper and Row, 1961). Este último autor, en la página 20, discute cómo la idea del progreso tiende a perfeccionar al hombre.

¹⁵Quiñones, The Renaissance Discovery of Time. "For the Middle Ages time could be abundant, because behind the chances and changes of events man could sense a higher directing order. His life still had religious associations with the universe, his beginnings and his ends were in the hands of a providential and concerned divinity. Because of his faith he could then exist in an attitude of temporal ease. Neither time nor change appear to be critical, and hence there is no great worry about controlling the future. But for the new men of the Renaissance time was no plentiful, but rare and precious. Since it was constantly slipping away, man must utilize available means of controlling it, and, in some measure, ward off the termination it promoted. One must work as much as possible to see that events turn out favorably, or as in business, limit risk". (pp. 7-8).

¹⁶Paul Oskar Kristeller, "Introduction to Pico's Oration On the Dignity of Man" en Ernst Cassirer, Paul O. Kristeller and John Herman Randall, eds. The Renaissance Philosophy of Man (Chicago: Univ. Press, 1967), pp. 215-222. Ver también el interesante capítulo III, "Platonism and the Dignity of Man" en Eugenio Garin, Italian Humanism.

¹⁷Cassirer, The Individual, pp. 141-142.

¹⁸Platón elabora su teoría de las formas, primero en el Symposium, luego la discute en el Phaedo y, finalmente, la aplica en los libros VI y X de la República. En el Timeo hace una breve referencia a la misma.

¹⁹Aristóteles explica su teoría de las formas en el Libro I de su Física. Allí dice que la materia aspira a la forma y aplica los conceptos famosos de potencia y actualidad para definirla. En el Libro II discute cómo la forma se acerca más a la naturaleza (el principio del movimiento y el cambio) que la materia. En este segundo libro de su Física habla de los cuatro tipos de causas. En De anima, Aristóteles habla del alma como la forma del cuerpo. De nuevo discute la forma en la Metafísica en donde afirma que las formas son universales y que existen sólo en las cosas materiales.

²⁰Cassirer, The Individual, al analizar la obra de Pompanazzi De immortalitate animi, Cassirer comenta: "But this epistemologically necessary consequence is denied and annulled by the metaphysics of Thomas Aquinas. To separate the soul from the body means to remove it from the only substratum upon which it could exercise its function. And yet, this change in the presuppositions of the soul's ability to think is not supposed to destroy thought but rather only to give it a new form, radically different from the earlier, but such a form is derived from thought, not from experience. Not it is even capable of being experienced in any sense. All empirical help fails; here, we are no longer moving in the field of speculation. Neither as a scientist nor as a psychologist does Aristotle ever recognize such a transition of one mode of the soul's functioning into another that is its direct opposite. Since the concept of being must be defined according to the concept of function, such a transition would in fact mean nothing less than a kind of Mythical transformation, a metamorphoses such as takes place in Ovid's wondrous tales". (l. 139).

²¹Aristotle, On the Soul Parva Naturalia on Breath (Massachusetts: Harvard Univ. Press, 1944), III-VII, p. 171: "Since in every class of objects, just as in the whole of nature, there is something which is their matter, i.e., which is potentially all the individuals and something else which is their cause or agent in that it makes them all -the two being related as an art to its material- these distinct elements must be present in the soul also. Mind in the passive sense is such because it becomes all things, but mind has another aspect in that it makes all things: this is a kind of positive state like light; for in a sense light makes potential into actual colours. Mind in this sense is separable, impassive and unmixed, since it is essentially an activity; for the agent

is always superior to the patient, and the originating cause to the matter. Actual knowledge is identical with its object. Potential is prior in time to actual knowledge in the individual, but in general it is not prior in time. Mind does not think intermittently. When isolated its true self and nothing more, and this alone is immortal and everlasting (we do not remember because, while mind in this sense cannot be acted upon, mind in the passive sense is perishable); and without this nothing thinks". (III, V-VI, p. 171).

²²San Agustín contó con el valioso antecedente que, en el proceso de la síntesis pagano-cristiana, representan Orígenes y Clemente de Alejandría. Estos apologistas atrajeron a la órbita del cristianismo la armonización que de las versiones rabínicas de la Biblia y la filosofía helénica había hecho el judío Philo.

²³Paul O. Kristeller, Studies in Renaissance Thought (Roma: Edizioni Di Storia E Letteratura, 1965). "When the Western Empire disintegrated and its place was taken by the New Germanic kingdoms, whereas the leadership in education and learning was assumed by the Roman Church and its institutions, the major result in the cultural field was the fact that the west was cut off from the richer intellectual heritage of the Greek East and thrown back upon its own native resources..." (p. 18).

El legado de los dos grandes filósofos de la antigüedad fue grandemente alterado al transmitirse a edades posteriores y al reinterpretarse sus ideas a la luz de nuevas circunstancias y para servir a otros intereses. Hasta el siglo XII de nuestra era, la filosofía de Aristóteles era poco conocida y el cuerpo principal de su obra permanecía ignorado. De Platón se conocía una traducción del Timeo y los Comentarios a su obra contenidos en los escritos de algunos clásicos, como Cicerón. En el siglo XII se tradujo el Meno y el Phaedo. Puede afirmarse que hasta el auge de Aristóteles en el siglo XIII, la mayor influencia en la filosofía medieval fue Platón, especialmente a través de su asimilación en la doctrina de San Agustín.

²⁴Eugene Rice, The Renaissance Idea of Wisdom (Connecticut: Greenwood Press, 1973).

²⁵En posesión sólo de los dos primeros tratados de lógica de Aristóteles, los "eruditos" de la Edad Media se dieron a la tarea de ejercitar sus intelectos alumbrados con lo poco que conocían de Platón. Armados con tan precarias armas elaboraron su interpretación. Esta fue la versión aristotélica latina. Los árabes, por su parte, se dieron a la tarea de amplificar los oscuros comentarios en De anima sobre el intelecto activo para fabricar el concepto del alma universal superpersonal, a la cual tiñeron con ideas tomadas de Platón y de Plotino. Con todo esto pusieron en gran peligro la noción de la

inmortalidad individual.

²⁶Aristóteles, Etica nicomaquea (Medellín: Bedout). "Los actos de conformidad con la virtud son honestos y practicados por un motivo honesto. El liberal, por lo tanto, dará por un motivo honesto y rectamente, a quien conviene y cuanto y cuando conviene, y con todas las demás condiciones que acompañan a la dádiva recta. Y todo esto con placer o sin tristeza, pues el acto virtuoso es placentero o no triste, y en todo caso nunca será aflictivo. El que da a los que no conviene, o no por motivo honesto, sino por alguna otra causa, no es liberal, sino que habrá que llamarle de algún otro modo. Tampoco es liberal el que da aflictivamente, pues mostraría que prefiere las riquezas a la bella acción, lo cual no es propio del liberal." (Libro IV, p. 77).

²⁷Cassirer, The Individual, p. 134: "The philosophy of the Renaissance took up these ideas in Ficino's doctrine of love and sought to develop them in natural philosophy and ethics, and in the theory of art and the theory of knowledge. So far as the doctrine of knowledge is concerned, the New-Platonic, mystical literature of the Middle Ages had already bound knowledge and love indissolubly to each other. The mind cannot turn to consider any object in the purely theoretical fashion unless it be driven to it by an act of love (...) The act of knowledge and the act of love have one and the same goal, for both strive to overcome the separation in the elements of being and return to the point of their original unity. Knowledge is nothing but a specific stage of this road back".

²⁸Fernández Alvarez, La sociedad española, p. 15.

²⁹DeMolen, Richard L., The Meaning of Renaissance and Reformation, ed. Richard L. DeMolen, et al. (Boston: Houghton Mifflin, 1973), p. 14.

³⁰En 1427 se publicó un manuscrito, en latín, de la Imitación de Cristo. Las copias variadas que circularon con anterioridad a esta fecha han suscitado controversias, a veces acaloradas, en cuanto a la autoría de la misma. En su forma presente la Imitación de Cristo se adscribe a Tomás de Kempis, (1380-1471). El valor histórico de la obra reside en su aguda penetración de las diversas facetas del pensamiento religioso medieval y en su estrecha asociación con los ideales de la Devotio Moderna.

³¹Nombre que se le da a Italia y a España por estar relacionadas, geográficamente, con varias de las aventuras de

Heracles y las manzanas que se cultivaban en el jardín de las Hespérides.

³²Montoliu y de Tagorea, El alma de España, p. 19: "El imperio hispánico, creado por los Reyes Católicos fue el tercero instaurado en Europa desde la desaparición del romano. Pero a diferencia del primero -el Imperio Carolingio- y del segundo -el Sacro Romano Imperio creado por el emperador de Alemania Otón I- el de España no nació ya como continuación o sustitución del fenecido Imperio Romano. Jamás pretendió ostentar esta herencia, antes surgió con ideales inéditos, con aquella noble ambición de sentido espiritualista y con aquellos ideales religiosos desinteresados y generosos que constituyen el timbre más legítimo de gloria de la nación española en el pasado".

Sobre el mismo tema ver: Ramón Menéndez Pidal, "Idea Imperial de Carlos V", en Mis páginas preferidas. (Estudios lingüísticos e históricos (Madrid: Gredos, 1957), pp. 232-253.

³³Américo Castro, La realidad histórica de España (México: Porrúa, 1971), p. 205: "El trabajo remunerador envilecía cada vez más, a medida que avanzaba el siglo XVI, porque atesorar dinero o negociar con él era cosa de moriscos o de cristianos nuevos de ascendencia judía".

³⁴Otis Green, Spain and the Western Tradition, Vol. III, p. 24: "an early awareness of the beauty bequeathed by a more learned past to modern Europeans; the first clearly conscious efforts to give to Castile a literature worthy of mature and learned men, a literature ennobled by its having come to terms not merely with a part of the ancient heritage but with all of it; a conscious turning toward Italy as to a mistress already in possession of many of the things that the Castilians desired for themselves -the keys to the ancient languages and the philological method that would make possible the restoration, in all their purity, of the sources of the Christian Culture which Spain, like her sister nations in Renaissance Europe, had inherited from Palestine, Greece, and Rome."

³⁵Marcel Bataillon en su libro Erasmo y España (México: FCE, 1966), comenta ampliamente sobre el tema.

³⁶Ver Bataillon, Erasmo, sobre este aspecto de la historia religiosa del siglo XVI español.

³⁷El Concilio de Basilea se celebró en el año 1431. En esta Asamblea se planteó la cuestión sobre el concepto de la autoridad, y surgió la noción de que el Concilio recibe su autoridad directamente de Dios y a causa de ello, hasta el

mismo Papa le está sujeto.

³⁸El dogma de la autoridad papal se definió posteriormente en el primer Concilio General en el Vaticano y el primero que se celebraba después de Trento.

³⁹He aquí uno de los aspectos más interesantes y debatidos en la historia de las ideas políticas del siglo XVI español. Sobre el mismo la literatura es abundante. Ver Ramón Menéndez Pidal, "¿Codicia insaciable? ¿Ilustres hazañas?" en Mis páginas preferidas, pp. 254-269. También ver, Ramón Menéndez Pidal, El Padre las Casas y Vitoria con otros temas de los siglos XVI y XVII (Madrid: Espasa Calpe, 1958); Fray Bartolomé de las Casas, Brevísima relación de la destrucción de las Indias (Buenos Aires: Eudeba, 1966); Lewis Hanke, La lucha por la justicia en la conquista de América (Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1949); Silvio Zabala, Servidumbre natural y libertad cristiana según los tratadistas españoles de los siglos XVI y XVII. Publicaciones del Instituto de Investigaciones Históricas. No. LXXXVII. (Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, 1944).

⁴⁰Antonio Domínguez Ortiz, The Golden Age of Spain 1516 1659 (New York: Basic Books, 1971), p. 240: "The lectures delivered by Dominican Francisco de Vitoria in the University of Salamanca and later published by his fellow Dominican Melchor Cano, unquestionably constitute the beginnings of modern international law as subsequently developed by Hugo Grotius. The Dutchman in various parts of his work admits his debt to Vitoria and other Spanish theologians. Vitoria took as his starting point the questions raised by the discovery and conquest of America. His penetrating examination of the 'just titles' of the conquest led inevitably to a study of the principles of governing the community of nations, the right of war, its limitations, the freedom of the high seas, and other allied topics".

⁴¹Luis Sánchez Agesta, España al encuentro de Europa (Madrid: BAC, 1971), p. 78: "Nos interesa subrayar esta naturaleza práctica o casi casuística de este pensamiento español del siglo XVI, porque este mismo hecho corrobora ese sentido de los principios del derecho natural, que aparecen proyectados como decisión concreta de casos, como ejercicio de esa aptitud de la razón para discriminar lo que es justo en las circunstancias cambiantes de los hechos históricos. Al mismo tiempo revelan que hay un conjunto de creencias articuladas como principios del derecho que se proyectan sistemáticamente sobre las interpretaciones concretas."

⁴²Sobre este tópico ver: Las Casas, Brevísima y Fernando de los Ríos, Religión y estado en la España del siglo XVI (México: FCE, 1957).

⁴³ Desde el instante mismo de su conversión a la causa del indígena americano, las Casas luchó con denuedo infatigable por aliviar la situación de sus protegidos. Viajó sin descanso, dejó oír su voz de protesta frente a todos aquellos con poder suficiente para efectuar un cambio. Aún encontró tiempo para escribir cartas y tratados de denuncia. Entre sus obras más notables podemos citar: Brevísima relación; Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión (México: FCE, 1951).

⁴⁴ Ernst Cassirer, An Essay on Man (New Haven: Yale Univ. Press, 1962), p. 61: "All modern ethical and political theories which have been molded after Plato's Republic have been conceived in the same vein of thought. When Thomas More wrote his Utopia he expressed this view in the very title of his work. A Utopia is not a portrait of the real world, or of the actual political or social order. It exists at no moment of time and at no point in space; it is 'nowhere.' But just such conception of nowhere has stood the test and proved its strength in the development of the modern world. It follows from the very nature and character of ethical thought that it can never condescend to accept 'the given.' The ethical world is never given; it is forever in the making."

⁴⁵ Sobre este punto ver el interesante ensayo de Herbert Weisinger "Ideas of History During the Renaissance" en Paul O. Kristeller and Philip P. Wiener, eds., Renaissance Essays (New York: Harper Torchbooks, 1968), pp. 74-94.

⁴⁶ Ver Luigi Firpo "Political Philosophy: Renaissance Utopianism" en Eric Cochrane, ed., The Late Italian Renaissance, pp. 149-167; Harry Levin, The Myth of the Golden Age in the Renaissance (Indiana: Indiana Univ. Press, 1969).

⁴⁷ E. Harris Harbison, "Machiavelli's Prince and More's Utopia", en Wallace Ferguson, ed., Facets of Renaissance (New York: Harper and Row, 1959), pp. 41-71.

⁴⁸ Sobre este tema ver el ensayo de Beatrice Reynolds "Shifting Currents in Historical Criticism", en Kristeller, Renaissance Essays, pp. 115-136.

CAPITULO II

EL MITO, ELEMENTO ESTRUCTURADOR DE LA OBRA

"Myths are things which never
happened, but always are."
Salustius, IV Century.

La obra del Inca Garcilaso de la Vega es una de las muestras más tempranas del talento de un escritor novohispano; como esta realidad, por sí sola, no explica el lugar tan destacado que la misma ocupa en el campo de las letras y de la cultura hispanoamericana, tendríamos que buscar las fuentes del interés siempre renovado que esta producción despierta en el tono sutilmente polémico de la exposición del peruano, característica que, a nuestro juicio, es la chispa que provoca la actividad investigadora de los eruditos en la búsqueda acuciosa de documentos que den la clave definitiva sobre la obra del Inca como documento fiel, o no, de la antigua historia peruana.

El valor histórico de la obra de Garcilaso es accesorio al propósito que anima el presente trabajo. Nuestro acercamiento a la creación de este escritor está guiado por un interés exclusivo: determinar cómo el elemento mítico opera dentro de la misma. La circunstancia especialísima del contorno vital en el cual se desenvolvió la existencia del peruano, es pista y marco ideal, al mismo tiempo, a la explo-

ración de nuestro tema.

Garcilaso fue el producto genuino del choque de dos culturas. Nacido en el ocaso de una civilización semi-bárbara se vio identificado plenamente con ella durante los años formativos de su primera infancia. Al mismo tiempo, dotado de una fina sensibilidad -como denotan los valores intrínsecos de su obra- logró, más tarde, asimilar la cultura renacentista, en grado tal, que su obra ha resistido la acción corrosiva del tiempo perdiendo poco de su frescura original.¹

Antes de comenzar el análisis de la producción histórico-literaria del Inca- y como respaldo a nuestras afirmaciones- se nos impone la necesidad de dilucidar ciertas cuestiones previas como lo son: qué se entiende por el término mito en primer lugar y, en segundo, proponer el método a seguir en la iluminación de los meandros de la profunda infiltración mítica en la obra del primer escritor peruano de nota.

La tenaz fascinación que la mitología pagana ejerció sobre los poetas renacentistas ha sido objeto de numerosos estudios, entre los cuales podemos citar el de Otis Green,² "Fingen los poetas", en el que, coincidiendo con la opinión de otros autores,³ asegura que el paganismo renacentista, en sus diversas modalidades, fue meramente una pose, una nota eminentemente externa de la cual se usó y abusó. Reflexionando sobre un aspecto del mismo tema, Jean Seznec destaca cómo el Renacimiento llevó a cabo el redescubrimiento de los dioses paganos y defiende la validez del término "redescubrir" basándose en el hecho de que las divinidades paganas, a pesar

de las vicisitudes sufridas a lo largo de la Edad Media, lograron sobrevivir, aunque, bien está decirlo, a expensas del despojo de sus formas clásicas.⁴

En el ordenado esquema del universo medieval, comentado en el capítulo anterior, señalamos cómo cada elemento encontraba su adecuada ubicación. El mito pagano no podía ser menos y, al integrarse a dicho plan, asumió la categoría de una verdad esencial, aunque expresada en forma encubierta y alegórica. Esta circunstancia motivó que los "eruditos" medievales emplearan la mitología pagana como vehículo de transmisión de las verdades del dogma. Aplicados a la tarea, lograron cubrir el universo olímpico con máscaras y disfraces que, muchas veces, resultaron grotescos pero que siempre serían una prueba objetiva de la incuria, la ignorancia y la fantasía triunfantes.

La apariencia deplorable de los dioses paganos despertó el interés de los humanistas que con creciente fervor se entregaron a la tarea de restituirles tanto la identidad como los atributos perdidos. El sincero empeño de devolverlos a su naturaleza original se vio coronado por el más rotundo de los éxitos, y ya en los umbrales del siglo XVII, el panteón griego había vuelto a brillar en toda su prístina belleza y esplendor. Sin embargo, en esos momentos, los poetas y humanistas no acariciaban la vana esperanza de lograr la conciliación imposible de los dioses paganos con el cristianismo bajo la premisa, ya desacreditada, de la interpretación alegórica de las fábulas mitológicas. La atención de los huma-

nistas, en sus orígenes, se había concentrado en la búsqueda de correspondencias que vinieran en apoyo de la síntesis deseada, pero la documentación erudita, respaldada por los textos clásicos y no por interpretaciones tradicionales, iluminó la "realidad mitológica" y, al mismo tiempo que desenmascaró sus dioses, los despojó de toda pretensión de seriedad.⁵

Es siempre interesante observar cómo la vitalidad del elemento mítico remeda la del Ave Fénix; un simple recorrido a través de las distintas edades históricas, demuestra cómo los innúmeros reveses sufridos, han resultado impotentes para prevenir que el mito resurja, siempre triunfante, de entre sus propias cenizas.

El mito como manifestación de la cultura ha preocupado a los eruditos de todas las épocas y, en nuestro siglo, el auge de los estudios mitológicos ha ido en orden creciente a partir del impacto creado por la obra de James Frazer aparecida a finales del siglo pasado.⁶

Mas aquí ya se impone la tarea de esclarecer qué es lo que entendemos por mito y, en principio, adelantamos que, tanto una gran parte de la crítica especializada, como una abrumadora mayoría de los neófitos, afirman que el mito es meramente una historia fantástica de dioses y héroes que discurren su existencia en una idílica edad dorada; para otros, el mito es un género literario y, al acercarnos a los estudios de Northrop Frye, comprobamos que para este autor el

mito es la forma arquetípica presente en toda obra literaria.⁷

Los estudios del mito se concentran especialmente en el mito como narración, o en el mito como ritual. Otros estudios, siguiendo las pautas trazadas por Carl G. Jung, enfocan el mito como una forma arquetípica;⁸ el profesor Ernst Cassirer estudió el mito como una forma o estructura de pensamiento estrechamente vinculada al mecanismo del lenguaje; y, por último, los antropólogos preocupados con el estudio del mito consideran en él los elementos empíricos susceptibles de observación, y del cotejo de los resultados obtenidos en esta observación, emanan sus conclusiones. Pero todos los esfuerzos tendientes a dilucidar la naturaleza del mito tropiezan con una dificultad imposible de obviar: no existe una construcción mítica en sentido general y, por otra parte, la casi totalidad de los mitos son reconstrucciones eruditas a posteriori extraídas de fuentes diversas.

En su obra, no por lo polémica menos útil e interesante, Geoffrey Kirt declara, una y otra vez, que no hay una definición del mito y mucho menos una forma platónica del mismo que pueda servir de modelo ejemplar a partir del cual todas las instancias puedan ser medidas.⁹ Tanto la morfología como las funciones del mito varían extraordinariamente de uno a otro.

Bronislaw Malinowski afirma que el mito es primariamente una fuerza cultural, pero que, al mismo tiempo, no puede negársele que es una narración.¹⁰ Es esta identificación del mito con la narración, lo que le confiere esa dimensión literaria de que tanto se abusa. Pero esta realidad innegable de

que mito quiere decir narración¹¹ no liquida, en modo alguno, el problema planteado. Ciñéndonos al criterio de que mito es narración, tendríamos que clasificar todas las historias como mitos y con ello nos despeñaríamos en las tinieblas del error. Si genéricamente todo mito, en cuanto que narración, relata una historia, no es menos cierto que, en una historia, son algunas características específicas las que permiten clasificarla como mito, cuento folklórico o leyenda.¹²

Un hecho indudable es que el mito sólo se percibe como tal cuando comienza a cuestionarse su veracidad. En algunos casos el grado de degeneración alcanzado por una religión que ha perdido su vitalidad, es lo que se reconoce como mito. La credibilidad de este "mito" es nula y, a pesar de ello, en un pasado más o menos remoto, un conglomerado social determinado centraba en él las expresiones más válidas de su cultura. Según Jung, para la tribu primitiva, los mitos tienen un significado vital, son la vida mental de la misma.¹³

También podemos decir que el mito es la forma narrativa que adquiere la expresión de los símbolos arquetípicos que pugnan por manifestarse en forma coherente; del mismo modo, mito es también la forma narrativa que sirve de vehículo a la visión objetivizada de emociones enraizadas en lo profundo del ser y que da respuesta a la percepción súbita de un poder que se manifiesta. Dada la "naturaleza enciclopédica" del mito, estas afirmaciones no agotan sus posibilidades.¹⁴

Mircea Eliade ofrece un juicio similar cuando afirma que: "el mito es una realidad cultural extremadamente comple-

ja que puede abordarse e interpretarse en perspectivas múltiples y complementarias."¹⁵ La sustancia mítica puede decirse que se manifiesta mejor en lo que revela que en lo que explica y Cassirer en su An Essay on Man, enuncia un juicio interesante: él acepta el principio dinámico del mito que es capaz de desdoblarse y presentar en una cara lo conceptual y, en su envés, lo perceptual.¹⁶

Todo lo anterior corrobora la afirmación de que el mito se proyecta más allá de la mera narración gratuita de una historia y, en apoyo de este punto, Northrop Frye ofrece una provocativa distinción semántica:

The Myth is the central informing power that gives archetypal significance to the ritual, and archetypal narrative to the oracle. Hence the myth is the archetype, though it might be convenient to say myth only when referring to narrative and archetype when speaking of significance.¹⁷

El mito es una "verdad" con habitación en la mente de sus iniciados, pero que bajo la acción de la observación y el frío análisis revela su irracionalidad. Si dirigimos nuestra encuesta al campo de la expresión literaria, observaremos que el mito puede funcionar como una metáfora simbólico-creativa que aspira a transmitir las imágenes que se desprenden de la percepción súbita de un poder inexplicable que se manifiesta y esto antes de que surja la respuesta que intenta fijar su significado. El mito literario pretende expresar ese algo incomprendible, pero anclado en lo racional. El medio de expresión no puede ser otro que el lenguaje y éste es por completo inadecuado para entregar esa "verdad" más emotiva que racional. Como recurso viable para resolver el conflicto, se acude a la

imagen, por ser ésta capaz de lograr una coincidencia más efectiva entre la formulación referencial y la emotiva.

No quiere esto decir que la lógica del mito sea un desafío a la realidad a la que, en ningún momento, pretende enfrentarse; pero sí hay que destacar que la coherencia del mito es formal y debe buscarse dentro del propio universo mítico. La región donde habita su significado trasciende el lenguaje, y es aquí, en esta trascendencia, donde podemos relacionar el mito con el símbolo.¹⁸ El lenguaje del mito puede decirse que es fácilmente traducible a cualquier idioma, pero el discurso mítico, su mensaje, es intraducible. La historia debe contarse con palabras, pero sobre estas palabras se edifica el discurso mítico que siempre remite al instante de la epifanía.

En el plano literario el mito, en muchos casos, opera en el sentido de dar una interpretación emocional, ideológicamente válida, de la realidad de su creador. Así considerado, es evidente que contribuye a la creación poética. En otros autores, el mito es primordialmente una decoración en la estructura de la obra. El mito adquiere un carácter marcadamente distintivo cuando su creador lo emplea para dar relieve al panorama de su propio universo subjetivo.¹⁹

La afirmación de que el mito es una realidad dinámica nunca puede repetirse suficientemente; pero sí puede afirmarse que, por serlo, desborda los límites, tanto de la literatura como del propio lenguaje. Lo anterior es un hecho cierto a despecho de que el lenguaje es su medio propio de expresión. No olvidemos el comentario crítico, convertido ya en lugar

común, sobre las penosas limitaciones del lenguaje humano en su acercamiento a la realidad que pretende apresar. A causa de ello, la empresa de captar el universo mítico ofrece al lenguaje dificultades insalvables; en su empeño por obviarlas, sus logros más efectivos ocurren -como hemos dicho- a través de la creación de símbolos. Con razón Cassirer opuso al dictum aristotélico de que el hombre es un animal social, el de que el hombre es un animal simbólico.²⁰

Cassirer también comenta sobre la realidad humana que por ser no sólo más amplia que la del resto de la creación, sino además susceptible de incorporar nociones adquiridas, arte, ciencia, religión, lenguaje, etc., a su universo físico, confiere a la realidad una nueva dimensión. La respuesta de los organismos inferiores a un estímulo insólito es inmediata; en cambio, aun en el más primitivo de los hombres, la respuesta viene precedida por un lapso temporal, más o menos breve, durante el cual tiene lugar un proceso mental.²¹

En el instante primigenio del mito, el misterio se materializa y a esta génesis o manifestación, Eliade la llama hierofanía. Desde el momento en que lo sagrado se manifiesta en una hierofanía cualquiera, no sólo se da una ruptura en la homogeneidad del espacio, sino también la revelación de una realidad absoluta que se opone a la no realidad de la inmensa extensión circundante.²²

La manifestación de la divinidad [poder] es captada por un receptor al que se le plantea la necesidad de expresar lo imposible y, según nos dice Cassirer: "The entire wealth and

dynamism of the mythical forms result from the development of this accentuation of existence expressed in the concept of the sacred, from its progressive extension to new spheres of contents of consciousness."²³

Este modo de expresión es la preocupación primaria de Cassirer; en otras palabras, su investigación se concentra no en lo que el mito expresa, sino en como lo expresa a través de una estructura de pensamiento. Concentrándose en la forma de pensamiento que provoca en la mente del receptor la ocurrencia de la hierofanía, Cassirer descuida el aspecto narrativo que necesariamente ha de desprenderse de ello. Su preocupación exclusiva con la forma del mito hace la teoría de Cassirer vulnerable cuando queremos emplearla en apoyo de los análisis críticos. James L. Jones ha comentado lo anterior y -destacando lo obvio- alude a la realidad de cómo los estudios sobre el mito se limitan al análisis del mito como ritual o como narración, añadiendo que otros autores han estudiado el mito como forma arquetípica.²⁴

Hasta aquí hemos explorado diversos ángulos y posibilidades en la búsqueda de una definición satisfactoria a la entidad proteica del mito y, al mismo tiempo que nos declaramos frustrados en nuestro empeño, admitimos la coincidencia de nuestro juicio con la afirmación de Frank L. Burchardt, de que una descripción del mito es mucho más factible que cualquier intento definitorio.²⁵ Ante esta imposibilidad, en nuestro análisis no nos proponemos dar una definición presuntuosa del mito tarea que, según hemos visto, está condenada

de antemano al más absoluto fracaso. En cambio intentaremos señalar y describir los mitos presentes en la obra del autor motivo de este trabajo, Garcilaso de la Vega.

Por cierto, la interpretación del mito en una obra literaria, no es un empeño menos espinoso que su definición. Otra consideración es la de que debemos reconocer los riesgos a que se expone un análisis literario que aspire a apresar las motivaciones del autor previas al hallazgo de la forma narrativa capaz de encerrar y transmitir esos deseos.

Dada la naturaleza de la obra que nos disponemos a analizar, la selección de los métodos críticos a seguir requiere una atención cuidadosa si es que queremos cumplir a cabalidad la tarea de desentrañar la profunda infiltración mítica en la creación del Inca. En nuestro caso, la simple búsqueda de la función arquetípica, o el análisis de las imágenes resultarían insuficientes al dejarnos a oscuras en cuanto a lo que se proponía expresar el peruano a través de la elaboración del discurso mítico.

Tampoco podemos ignorar el carácter marcadamente histórico de la obra de Garcilaso que, en lo esencial, y esto a pesar de los recios ataques de que ha sido blanco el criterio histórico del Inca, se mantiene dentro de los cánones de la práctica histórica del siglo XVI. Por la misma razón, en ciertos momentos de su relación se hace difícil distinguir entre imaginación y acontecimientos reales. En estas instancias, por suerte muy abundantes, es lícito enfocar su obra desde el punto de vista literario.

Surge ahora la necesidad de adoptar un método capaz de establecer coherentemente y con aceptable certeza, cuándo nos enfrentamos a hechos comprobables de acuerdo con métodos empírico-científicos y cuándo estamos en presencia de meros productos imaginativos, que muy bien podemos llamar míticos. Si vamos al campo de la historia, observamos que dada la naturaleza de la sustancia histórica, tan maleable y dúctil en manos del autor que la registra, no es tarea fácil la de formarnos un juicio objetivo del acontecimiento narrado. Nuestra captación de los hechos siempre estará teñida, en algún modo, por la apreciación personal que el historiador introdujo en su recuento. En este sentido podemos hablar de la ambigüedad histórica, culpable de la eterna discusión sobre la validez de la obra del Inca como documento fiel del Perú primitivo.

Fallido nuestro propósito de encontrar orientación en el campo de la historia y ante la apremiante obligación de lograr el deslinde entre el campo de la percepción histórica y el de la mítica, nos volvemos a los estudios de Cassirer para encontrar que este autor nos dice,

When we compare the empirical-scientific and the mythical world views, it becomes evident that the contrast between them does not reside in their use of entirely different categories in contemplating and interpreting reality. It is not the quality of these categories but their modality which distinguishes myth from empirical-scientific knowledge. The modes of synthesis which they employ to give the form of unity to the sensuous manifold to imprint a shape on disparate contents, disclose a thoroughgoing analogy and correspondence.²⁶

La tenue línea divisoria entre los modos de la aprehensión empírica y la mítica que enuncia Cassirer en este juicio, es un reto abierto a la indagación que el filósofo perseguía.

Insistiendo en la búsqueda de diferencias entre los dos modos de aprehensión, Cassirer concentró su atención en el instante de la génesis del mito y así pudo distinguir seis características distintivas en la aprehensión mítica que a continuación enumeramos brevemente,²⁷ aunque reservamos la explicación detallada de estas categorías para los capítulos siguientes a propósito del análisis de pasajes específicos de la obra del Inca. Las seis categorías de la aprehensión mítica de Cassirer son: una forma peculiar de percibir las relaciones de causa-efecto; el principio de la metamorfosis; la unidad universal del ser; carácter cíclico del tiempo mítico; determinación del espacio mítico y la no existencia de la muerte.

Estas categorías intentan explicar cómo la estructura de pensamiento que se denomina mito se articula en la mente de un receptor inicial. Armados con ellas asediaremos el modo cómo en la obra de Garcilaso se integraron estos elementos para producir el efecto buscado por el Inca cuando, con plena voluntad creadora, manejó los recursos de la composición encaminándolos a desempeñar la función de entregar el cuadro vivo de una sociedad primitiva ejemplar.

Cassirer ha puesto a nuestra disposición los instrumentos críticos que nos darán la orientación necesaria dentro de la obra del Inca. Por medio de ellos descubriremos, a través del modo cómo se expresa el peruano, cuáles son los momentos en que el elemento mítico hace su aparición. A causa de que a Cassirer nunca le preocupó lo que el mito aspira-

ba a expresar a través del discurso mítico y siendo este aspecto de importancia capital a nuestro estudio, nos será necesario añadir a los hallazgos de Ernst Cassirer, el filósofo neo-kantiano, los juicios críticos tomados de otros tres estudiosos del mito: el etnólogo funcionalista Bronislaw Malinowski; el antropólogo estructuralista Claude Lévi-Strauss y el historiador de las religiones Mircea Eliade.

De la abrumadora cosecha de mitólogos de tendencias diversas hemos seleccionado estos cuatro, no sólo por la originalidad de sus obras, sino además por el hecho de que cada uno de ellos enfoca el mito desde un punto de vista diferente, iluminando de este modo ángulos diversos de la difusa materia mítica. Esta realidad, al mismo tiempo que ensancha las posibilidades del análisis, nos permite apreciar, en un juicio de conjunto, cómo las conclusiones críticas de nuestros mitólogos, coinciden en los puntos esenciales.²⁸

El etnólogo funcionalista, Bronislaw Malinowski, evalúa el mito atendiendo a la función pragmática del mismo: el mito actúa en la resolución de problemas críticos que afectan el bienestar y destino del individuo en la sociedad.

Myth, as a statement of primeval reality which still lives in present-day life, and as a justification by precedent, supplies a retrospective pattern of moral values, sociological order, and magical belief. It is, therefore, neither a mere narrative, nor a form of science, nor a branch of art or history, or an explanatory tale. It fulfills a function sui generis closely connected with the nature of tradition, and the continuity of culture, with the relation between age and youth, and with the human attitude toward the past. The function of myth, briefly, is to strengthen tradition and endow it with a greater value and pres-

tige by tracing it back to a higher, better, more supernatural reality of initial events.²⁹

He aquí que Malinowski asigna al mito la función de dar valor a las instituciones establecidas por la tradición, de esta manera, los mitos pueden considerarse como racionalizaciones introducidas en los pueblos para justificar realidades sociales presentes y operantes en estas sociedades.

Para Ernst Cassirer, el filósofo neo-kantiano, las formas míticas son un acto de creación espiritual.

True myth does not begin when the intuition of the Universe and its parts and forces is merely formed into definite images, into the figures of demons and gods; it begins only when a genesis, a becoming, a life in time, is attributed to these figures. Only where man ceases to content himself with the static contemplation of the divine, where the divine explicates its existence and nature in time, where the human consciousness takes the step forward from the figure of the gods to the history, the narrative, of the gods -only then have we to do with "myths" in the restricted, specific meaning of the word.³⁰

En otras palabras, el mito es el recurso que nos permite encauzar nuestra experiencia en forma dramática por medio de la representación de imágenes que surgen de lo más profundo de nuestra vida instintiva. Estas configuraciones armonizan nuestras opiniones y actitudes con la "realidad". John L. Greenway afirma que: "the truths of myth cannot be proved by reason. Myth is real, but not empirically verifiable".³¹

Claude Lévi-Strauss, el antropólogo estructuralista, en El pensamiento salvaje, p. 25, nos dice que los mitos que se encuentran en la literatura, tanto antigua como moderna, no son verdaderos mitos, unos porque carecen de conexión ritual privada y, los otros, por ser el producto de interpretaciones individuales interesadas en ayudarnos a comprenderlos. Por es-

tos motivos, nos acostumbramos a tratarlos como sistemas de relaciones abstractas y, al mismo tiempo, como objetos de contemplación estética.³² Para Lévi-Strauss el pensamiento mítico siempre opera desde la toma de conciencia de oposiciones binarias hacia su armonización progresiva. Por lo tanto, la contribución mitológica es la de proveer un modelo lógico capaz de salvar las contradicciones existentes en el discurso mítico. A esto alude cuando afirma que la contradicción entre los dos sistemas referenciales, es decir, el significado y el significante, obligan al receptor a volverse hacia el pensamiento mágico en la búsqueda de otro punto de referencia en el cual intentar la reconciliación.³³

La definición que de mito nos da el historiador de las religiones Mircea Eliade no requiere elaboración; él nos define el mito sencillamente cuando nos dice que,

Personalmente, la definición que me parece menos imperfecta, por ser la más amplia, es la siguiente: el mito cuenta una historia sagrada; relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los "comienzos". Dicho de otro modo: el mito cuenta cómo, gracias a las hazañas de los Seres Sobrenaturales, una realidad ha venido a la existencia, sea ésta la realidad total, el Cosmos, o solamente un fragmento: una isla, una especie vegetal, un comportamiento humano, una institución. Es pues siempre el relato de una "creación": se narra cómo algo ha sido producido, ha comenzado a ser.³⁴

Las discrepancias existentes entre los puntos de vista anteriores, son evidentes; Malinowski asigna al mito una función de profilaxis social o, en otras palabras, el mito, como testimonio viviente de la verdad primigenia, justifica y respalda el diseño social actual, con la afirmación rotunda de que, lo que "es" ha sido desde el principio del tiempo.

Ernst Cassirer elabora una complicada y esclarecedora especulación filosófica, en la cual el mecanismo creador del mito se imbrica estrechamente al proceso lingüístico, en un intento de dar expresión a la forma de percepción. Lévi-Strauss atiende a los datos empíricos envueltos en las diversas variantes del mito que analiza y aplica un proceso comparativo con el objeto de descubrir elementos estructurales consistentes. Para que el mito nos entregue su significado, se impone una concentración sistemática en las estructuras subyacentes que nos lleve al descubrimiento de unidades menores que Lévi-Strauss denomina mitemas.³⁵ La interpretación inteligente, y a veces caprichosa, de estos mitemas, permite descubrir la función conciliatoria de los opuestos enmascarados en la narración.

Para Mircea Eliade la función religiosa del mito nos dirige a las fuentes primigenias del momento de la creación.

Los cuatro autores, a pesar de las discrepancias señaladas en los párrafos anteriores -profilaxis social, modo o estructura de pensamiento, conciliación de opuestos, o regreso a los orígenes- coinciden en un punto clave: todo mito relata una creación que ocurre en un punto específico del espacio en el instante primordial. La "creación" debe manifestarse en forma tal que, elevándose sobre la materia profana inexistente, adquiera un significado [poder] especial que puede denominarse "mana", según Malinowski, "sagrado", según Eliade, o la "huaca" de los aborígenes peruanos.³⁶

La obra del Inca Garcilaso de la Vega es un producto tí-

pico de la encrucijada histórica en que le tocó vivir. Su infancia transcurrió en el Cuzco, inmediatamente después de la conquista y antes de que la pujanza del coloniaje robara a los mitos vivos del Incario sus conceptos más distintivos. Pero es preciso admitir que el aliento vital de esas nociones estaba herido de muerte y la cultura indígena en el proceso de hacerse legendaria. Estas características palpitan en la obra del peruano.

La experiencia traumática del desplome súbito del dinámico Imperio conmocionó los cimientos de la fe indígena. El choque de las dos civilizaciones se dió en condiciones de dolorosa desventaja para el aborígen y, en modo alguno, el fenómeno de la transculturación pudo efectuarse en la forma paulatina y armoniosa que hubiera podido asegurar su éxito. El nativo tuvo que someterse y al hacerlo, admitir desgarrándose el fracaso de sus dioses ancestrales. El espectáculo de verlos vencidos y desacreditados acrecentó el sentimiento de inmenso desamparo.

El fanático celo cristiano destruyó las raíces de los mitos indígenas, y la insensibilidad del español no supo interpretar sus secretos con inteligencia y certeza. Los cronistas religiosos, que sí se preocuparon por recoger los pormenores de los ritos primitivos, los observaron desde afuera registrando sólo los motivos que les parecieron interesantes. El prejuicio, a veces, y la ignorancia otras, fueron culpables de la torpe negligencia que no supo ahondar en los valiosos secretos enmascarados bajo la astucia del aborígen.³⁷ En otros casos, cuestiones que para el ob-

servador poco atento carecían de interés, con toda seguridad estaban preñadas de un significado simbólico altamente significativo para el Incario peruano. Los contenidos conceptuales básicos del pensamiento mítico de una sociedad practicante constituyen, poco más o menos, un sistema ordenado, pero para que sus claves significantes se revelen, deben observarse e investigarse intensamente aplicando una fina sensibilidad y un abierto sentido crítico.

El conflicto entre la cultura autóctona, con su arraigada creencia en la unidad universal del ser, y la cultura cristiana, fanáticamente convencida de su infalibilidad, fue inevitable. Además, la cultura europea, compendio de las más flagrantes contradicciones, no podía ser asimilada cabalmente por el aborígen americano. El indio, apoyado por el misionero religioso, intentó una síntesis sobreponiendo la piedad cristiana a su superstición idólatra.

En esta coyuntura discurrió la primera infancia de nuestro autor y años más tarde, al despertar en él la vocación literaria, acudió al sedimento de sus recuerdos para ayudarse en la consecución de su propósito. A pesar de sus falsas protestas de rudeza intelectual, Garcilaso intuyó las posibilidades de su situación privilegiada para lanzarse por el camino de la Crónica, modalidad que gozaba de gran popularidad en esa época. El era un genuino representante de ese mundo nuevo y exótico por el derecho que le confería el haber nacido en lo que era considerado el escenario idílico donde trans-

curría la vida del "buen salvaje".

El universo incásico contaba con un ámbito geográfico de fabulosas riquezas que el español explotaba sin escrúpulos, amparado en la debatida inferioridad de los habitantes autóctonos. El derecho de conquista del europeo estaba sancionado por su inalienable obligación de evangelizar este lado del orbe. El Inca se impuso la tarea de dotar de una tradición histórica a su pueblo y de demostrar que sus antepasados sí habían sabido organizar la vida política, económica y cultural de los pueblos que constituyeron el imperio del Tahuantinsuyo, para que pudieran recibir mejor la semilla de la religión verdadera.³⁸

En el mecanismo emocional de todo individuo existe la necesidad inherente de conocer los orígenes de su propia cultura.³⁹ El mito puede ser de gran ayuda en cuanto a dar satisfacción a esta necesidad de conocimiento de los propios orígenes, ya que una de sus funciones primarias -como hemos visto- es la de dar orientación.⁴⁰

El punto de referencia en el universo mítico es lo sagrado. A través de los paradigmas sagrados el mito elabora los símbolos que dan acceso al conocimiento de los valores humanos. A partir de Aristóteles se nos han ofrecido diversas variantes de la idea de que el hombre existe en su contexto social. Esta verdad nunca es tan válida como cuando se refiere a la realidad de una comunidad primitiva. Para ésta, con su arraigada convicción de la unidad del ser, se "es" en la sociedad, es decir, las dos entidades humanas, la in-

dividual y la comunal, forman una.

Los símbolos que emplea el hombre para expresar el conocimiento de su propia entidad son de índole subjetiva, pero como el individuo comparte el conocimiento de los mitos de su comunidad con los otros miembros del grupo, los símbolos de que se vale para expresar esa otra realidad, son de origen comunal.

No es lícito culpar a Garcilaso de desvirtuar la realidad histórica de las culturas pre-incaicas. El Inca transmite la tradición oral de sus antepasados llegada a él a través de las conversaciones familiares. El mito crea su propia historia, que comienza en el instante primigenio de "su" creación. Todo lo que fue anteriormente se despeña en el no ser, es decir, el dominio de lo profano inexistente. Todo comienza en el momento en que la divinidad se manifiesta con todo su poder y da inicio a lo único válido: lo sagrado. Por lo tanto el Perú de Garcilaso comenzó con la creación del imperio del Tahuantinsuyo.

Con amoroso cuidado, Garcilaso traza los perfiles del Imperio, y con recursos variados matiza los elementos que constituyeron su fisonomía. Con la gracia de su ingenio y su fantasía ilumina y da relieve a los contornos difusos. El drama histórico que pretende preservar para la posteridad lo adorna a ratos con la intriga novelesca, hija del libre vuelo de su imaginación creadora. Presentes están la ponderación, el orden y la medida que denuncian su formación clásica. Todo lo permea la añoranza y la nostalgia nacidas de su

especial situación en la España de Felipe II.

Desde el punto de vista literario en la obra de Garcilaso se entrecruzan aspectos diferentes. Crítico y creador, de un lado acopia, confronta, discrimina, rectifica las fuentes (su obra fundamental se denomina Comentarios), y de otro su espíritu de creación las recompone y sobre la debilidad o los vacíos tiende el hermoso manto de lo conjeturado o lo soñado. Con criterio realista, descubre minuciosamente lo que ha visto y oído y se complace en el detalle de las cosas pequeñas. Pero con su vuelo idealizador los hermosa, y llega a poner en los grandes sucesos de la historia una emoción de drama o una intriga atrayente de novela.⁴¹

Coincidimos con la certera opinión del conocido garcilasista Miró Quesada, pero debemos anotar que un matiz muy distintivo en la obra del primer escritor peruano se le escapa a don Aurelio, y este matiz no es otro que la voluntad de situar, en la coordenada temporal de la cultura de occidente, la emergencia y apogeo de las instituciones ejemplares del Incario, dignas de ser registradas y reconocidas en los anales de los pueblos cultos. Este matiz está certeramente captado en un trabajo mucho más reciente de Julio Ortega.

En efecto, su nacimiento americano ocurre como una proyección: los registros del orden natural son desconstruidos, en la crónica, por las tensiones del orden virtual. Las promesas del deseo se realizan como un modelo totalizador a través de una escritura que ya no sólo por la temática, sino también por sus repertorios se convierte ella misma en objeto documental de la imaginación. En un análisis de las formas simbólicas, así como en una posible antropología de lo imaginario, la crónica revelaría su estatuto y su función como la primera producción americana de una escritura, al final, mítica. Estos textos que a menudo para explicarse el Nuevo Mundo requieren rehacer los caminos de la Biblia, y que terminan diseñando el mapa del paraíso edénico en una topografía inédita, inician una desconstrucción de la cultura hegemónica y, al mismo tiempo, el horizonte del discurso donde otra cultura empieza a construirse.⁴²

Al hablar del modelo de la virtualidad americana repre-

sentado en la obra del Inca, Julio Ortega se refiere a la necesidad del Nuevo Mundo de nombrar y representar lo inédito. Garcilaso, para explicar lo que "era" su patria tuvo que partir de lo que "fue" que, en el plano mítico, sería una tautología.

Es muy fácil observar la trabazón interna de la obra del Inca, que se estructura por medio de la idea central del método óptimo de colonización. En La Florida del Inca se destaca el desgano de las huestes de Hernando de Soto para colonizar una tierra que no ofrecía las circunstancias propicias: en primer lugar, las riquezas capaces de tentar la codicia del conquistador y, en segundo lugar, una raza indígena sedentaria y dócil que proporcionara la mano de obra indispensable para su explotación. En los Comentarios, por el contrario, se ve cómo los Incas, frente a una situación similar, no estando motivados por el mero afán de lucro -según implica Garcilaso- supieron pacificar las tierras bárbaras y suavizaron los espíritus díscolos, asimilándolos armoniosamente al imperio siempre creciente. En la Historia del Perú, los españoles aprovecharon los tesoros de toda índole acumulados por los Incas. Dueños de los frutos del esfuerzo ajeno fracasaron, a pesar del éxito aparente, al no ser fieles al declarado principio de la magna empresa, que no era otro que procurar, valiéndose del buen ejemplo y con métodos pacíficos, que la simiente de la fe de Cristo prendiera en un terreno óptimamente preparado para recibirla.

Lo que sucede es que estamos en presencia de una creación artística y no de una mera relación histórica. La diferencia se establece por medio del empleo inteligente del mito como recurso que da coherencia y sentido al relato. Garcilaso nos dice que para trazar el perfil espiritual de la personalidad colectiva del Incario, una simple relación cronológica de la sucesión de los incas, batallas y hechos sobresalientes de sus vidas, hubiera resultado inadecuada.⁴³ El propósito del Inca se logra con el manejo ingenioso de las costumbres, ritos y leyendas de su pueblo, a los que hace funcionar como lazos de los acontecimientos históricos.⁴⁴

El peruano estaba bien equipado para elaborar sus materiales en una forma adecuada. En primer lugar, el ambiente familiar de su infancia contribuyó a formarle, como se dijo, una visión especial de su ámbito vital a través de las conversaciones de sus parientes que giraban en torno a las antiguallas y supersticiones del perdido imperio. Nada más natural que los relatos fabulosos de esa gentilidad quedaran firmemente grabados en la memoria del joven y se hicieran legendarios.

Garcilaso mismo relata cómo fue testigo de las ceremonias del ritual pagano que aún se mantenían vivas durante los años de su infancia y adolescencia⁴⁵ y que, como es natural al causar profunda impresión en la consciencia del mestizo, se grabaron en su memoria con caracteres indelebles. Estas impresiones decantadas por el tiempo, la distancia y

la circunstancia vital, cobrarían aliento peculiar, transformándose en las imágenes obsesivas del momento creador.

La separación de los padres, en los primeros años de su adolescencia, colocó al joven bajo el tutelazgo exclusivo del capitán español. En adelante el Inca estuvo expuesto, tardía pero permanentemente, a la lengua, la religión y la cultura cristianas. Esta circunstancia se intensificaría al establecerse Garcilaso definitivamente en España, donde quedó en contacto exclusivo con la cultura renacentista peninsular. Ya en Europa escribiría sobre la tierra natal sostenido por la añoranza, pero sin poder impedir que su situación especialísima de mestizo indiano, en pugna por crearse una posición en la singular sociedad española de finales del siglo XVI, lo inclinara hacia la filosofía y el comercio con los mitos greco-latinos tan en boga por esas fechas.⁴⁶

Garcilaso llegó a España en el año 1560 y al año siguiente ya lo encontramos establecido en el retiro de Montilla.⁴⁷ En este rincón andaluz, dolido y finalmente desengañado en sus aspiraciones de alcanzar las mercedes reales a las que se creyó acreedor por su calidad de hijo de conquistador y descendiente de la nobleza indígena peruana, Garcilaso encontró consuelo en sus relaciones con varios miembros de la erudición local entre los que podemos citar al patriarca de la historiografía andaluza, Ambrosio de Morales, al lingüista Bernardo de Aldrete y a los literatos Francisco Fernández de Córdoba y Francisco de Castro, entre otros.

No es aventurado pensar que en el contacto intelectual con estos eruditos, el ocio del Inca se encaminara hacia el fecundo cultivo de las letras. Motivo de indagación constante ha sido el determinar las causas precisas que animaron al Inca a escoger para su primer empeño literario la traducción de los Dialoghi d'amore de León Hebreo, obra de naturaleza neo-platónica muy del gusto de la época y cuyo diálogo segundo departe ampliamente sobre la cosmogonía y teogonía de los mitos griegos a lo cual añade, paralelamente, elementos astrológicos, alquímicos y cabalísticos. En los Dialoghi los mitos griegos se explican por medio de la interpretación simbólica y evemerista.⁴⁸

No siendo la traducción de los Diálogos de amor un producto original del numen de nuestro autor, consideramos innecesario un análisis que siempre resultaría superficial dada la extrema complejidad de la obra.⁴⁹ Por otra parte, esta traducción es un ejemplo clásico de las síntesis filosóficas que se intentaron durante el Renacimiento y en las que se pretendía armonizar los puntos claves de las filosofías antiguas más en boga, lo que ya también se discutió en el capítulo anterior. Sin embargo, es necesario destacar ciertos aspectos de estos diálogos que más tarde veremos reflejados en la obra del Inca.

Al estudiar la casi inexistente filosofía renacentista, muchos autores están de acuerdo en que la única aportación notable fue la de los tratados de amor y, entre ellos, los Dialoghi d'amore de Hebreo constituyen la cumbre.⁵⁰ Estos

diálogos establecen una profunda afinidad con el espíritu de orden y la armonía entre todos los elementos de la creación y la idea de un plan divino que actúa en el universo.

A nuestra mentalidad moderna le es difícil abrirse paso a través de la riqueza ideológica oculta en esta obra del arte retórico del siglo XVI. El espíritu crítico contemporáneo consideraría una herejía el descubrir un valor funcional en una obra de arte. Por la misma causa, la mera mención de que la obra analizada pueda tener un propósito religioso o didáctico, acusaría un matiz peyorativo. Esta actitud entorpece la capacidad intelectual moderna para establecer relaciones de afinidad artística con una época para la cual la herejía en arte consistía en no imbricar, en el medio artístico, un mensaje que tuviera resonancias en las cuestiones de la fe, o que no se adentrara en la corriente de una doctrina filosófica tendiente al mejoramiento humano.⁵¹

La intención de los Dialoghi es precisamente la expuesta en el párrafo anterior. En ellos la teoría neo-platónica se combina con otros conceptos filosóficos en boga en el siglo XVI para destacar la función "iluminadora" del amor. Hebreo destaca la relación entre la belleza y el Amado y distingue entre el placer, la utilidad y la virtud. Plantea la cuestión del amor como una tendencia universal que, como una fuerza cósmica, opera en todos los elementos de la creación. Todos los seres aman impulsados hacia un fin natural: el conocimiento de Dios. El Inca, como veremos en su lugar, supo hacer buena aplicación de todas estas ideas.

El amor tiene una misión civilizadora, según el filósofo ibero, y este concepto lo veremos desarrollado en la proyección histórica del Incario. En el diálogo segundo hay una clara referencia a la actuación de Júpiter como héroe cultural. De dicho pasaje se desprende la idea del progreso gradual desde un estado primitivo, durante el cual impera la ignorancia total sobre las verdades divinas a lo que sigue un ascenso escalonado que lleva al conocimiento del Creador. Todo esto está previsto en el espíritu de una armonía que acepta el cumplimiento de un plan previamente trazado. En la obra del peruano todas estas ideas cuajan en implicaciones de este tenor.

Este nombre Júpiter también fue participado a los hombres, a algunos excelentísimos, que ayudaron grandemente a la humana generación, como fue aquel Lisania de Arcadia, que yendo a Atenas y hallando aquellos pueblos rústicos y de costumbres bestiales no solamente les dio la ley humana, pero también les mostro el culto divino; por donde ellos le alzaron por Dios, llamándole Júpiter por la participación de sus virtudes. Por el semejante Júpiter Cretense, hijo de Saturno, que por la administración que hizo en aquellas gentes, vedándoles el comer carne humana y otros ritos bestiales y mostrándoles las costumbres humanas y los conocimientos divinos, fue llamado Júpiter y adorado por dios, por ser, al parecer de ellos enviado de Dios y formado del que ellos llamaban Júpiter.⁵²

En este pasaje se destaca un ejemplo típico de interpretación evemerista cuando se habla de los hombres excelentísimos "que ayudaron a la humana generación" y que, más tarde fueron identificados como dioses. Muy parecidas palabras empleará Garcilaso para entregarnos la creación de su linaje, sólo que entonces el nombre de Júpiter se transformará en el de Manco Capac.⁵³ Misión de los pueblos cultos que han alcan-

zado la ley divina es la de extender la palabra de Dios por amor a su creador. Con esto se cumple el mandato de llevar el evangelio a todos los rincones del orbe. La idea de la intervención divina en el quehacer histórico del hombre es una de las constantes en la obra de Garcilaso; concepto que carecía de originalidad y que había sido un pilar importantísimo de la ideología medieval y que, como ya se ha dicho, partía de San Agustín.⁵⁴

Otra idea que Garcilaso pudo encontrar en los Dialoghi es la de ocultar la verdadera intención del autor bajo el velo protector de la alegoría y del símbolo. Veamos por ejemplo la explicación que da Filón a su amada Sofía:

Los poetas antiguos enredaron en sus poesías no una sola sino muchas intenciones las cuales llaman sentidos. Ponen el primero de todos por sentido literal, como corteza exterior, la historia de algunas personas y de sus hechos notables dignos de memoria. Después en la misma ficción, ponen una corteza más intrínseca cerca de la médula, el sentido moral útil a la vida activa de los hombres, aprobando los actos virtuosos y vituperando los viciosos allende de esto, debajo de las propias palabras significan alguna verdadera inteligencia de las cosas naturales o celestiales, astrologales y teologales. Y algunas veces se encierran dentro de una fábula los dos o todos los otros sentidos científicos, como las médulas de la fruta dentro de sus cortezas. Estos sentidos medulados se llaman alegóricos.⁵⁵

Hebreo, a través del diálogo de Filón con Sofía, expone las causas que movieron a los antiguos a encerrar sus doctrinas bajo la envoltura de sus fábulas y de sus versos. Entre estas causas nos interesa destacar, en primer lugar, una que acusa un marcado sentido elitista y no es otro que el que propone que las verdades de fondo deben ocultarse al vulgo profano que sólo alcanzaría a desvirtuarlo; otra razón es

la de aumentar las posibilidades del significado del relato con el empleo del símbolo que, paradójicamente, al alcanzar el ideal de la brevedad, multiplica al infinito los niveles de interpretación:

porque con un mismo manjar pudiesen dar de comer a diversos convidados cosas de diversos sabores; porque las mentes bajas pueden tomar de las poesías solamente la historia con un ornamento del verso y su melodía; las otras más levantadas comen, además de esto, el sentido moral, y otras más pueden comer allende de esto, del manjar alegórico, no sólo de la filosofía natural, más también de la astrología y de la teología.⁵⁶

Esta concepción simbólica y alegórica del relato es de gran utilidad para comprender el manejo que hace el Inca de estos elementos en su obra, especialmente en los Comentarios reales. Pero donde puede verse con claridad diáfana lo consciente que estaba Garcilaso de los valores y posibilidades del uso del lenguaje alegórico y simbólico es en su advertencia al lector, en la carta introductoria a Maximiliano de Austria que podemos leer al principio de los Diálogos: "con atención no ordinaria /deben leerse estos Diálogos/ porque al parecer la intención del autor fue la de escribir no para el descuidado, sino para aquellos que filosofan con él... Ver como escribió, en un lenguaje tan poco común, con tal invención no para la masa, es para estimarlo grandemente."⁵⁷

Estudiar la influencia del neo-platonismo en el pensamiento del Inca escapa a las necesidades del presente estudio, además de que no podría explorarse con toda la atención que el tema requiere; lo que sí podemos señalar es la atrac-

ción que esta doctrina ejerció en el ánimo del peruano. En primer lugar, podemos citar sus propias declaraciones al respecto, tanto en una de las cartas dirigidas a Juan Fernando Franco y publicadas por Eugenio Asensio,⁵⁸ como en la dedicatoria a Felipe II que aparece en los Diálogos⁵⁹ pero, en especial, merecen citarse las palabras que aparecen en el Proemio de esta obra en la dedicatoria a Maximiliano de Austria: "Que cuando yo hube estos diálogos y los comencé a leer, por parecerme cosa tal como ellos dirán de sí, y por deleitarme más en la suavidad y dulzura de su filosofía y lindezas de que tratan, con irme deteniendo en su lección, di en traducirlos poco a poco para mi solo..."⁶⁰

Otra prueba de la atracción del Inca por la doctrina neo-platónica la tenemos en la biblioteca personal del peruano, muy bien estudiada por José Durand,⁶¹ y en la cual se encontraron textos que, de una manera u otra, tocan el tema.

Pero sobre todo, esa afinidad de que venimos tratando transpira en el deleite amoroso con que se entregó a la traducción de los Dialoghi, a los que dedicó varios años de su vida.

La idea medular de los Dialoghi es la de la inidad universal por medio del amor y Hebreo, con una actitud muy renacentista, se esforzó por armonizar las doctrinas platónica y aristotélica que giran alrededor del tema del amor. Los Dialoghi son eminentemente una disertación sobre puntos filosóficos afines con la época y en ellos

se patentiza la cultura clásica del judío ibero. Esto último se reafirma a través de las exposiciones detalladas sobre mitología, el aristotelismo de los filósofos árabes medievales, la astrología, el Antiguo Testamento y la cábala.

Hemos tratado de destacar cómo Garcilaso pudo reafirmar la idea de la explicación simbólica de los mitos a través de la lectura de estos diálogos y, por el mismo medio, pudo comprobar cómo el manejo hábil del lenguaje simbólico servía de vehículo apropiado para expresar diversos niveles de significación. Este último punto era de gran importancia dada la naturaleza peligrosa de los temas que se proponía exponer. El Inca pudo también admirar durante su ejercicio de traducción, la manera como se desarrollaba la idea del providencialismo tan afín a su propio modo de pensar y que, junto con las anteriores preocupaciones, veremos materializarse al analizar su obra.

Otro punto de afinidad que Garcilaso pudo encontrar con el humanista judío, pero esto ya no en relación directa con la materia del texto, está en el seudónimo del autor de los Dialoghi: León Hebreo, cuyo nombre verdadero era Jehudah Abarbanel. Abarbanel no fue ajeno a sufrir "intolerancia y persecución a causa de su raza y de su fe". El seudónimo que adoptó en Italia para responsabilizarse de la paternidad de los Dialoghi era un claro desafío. Con todo orgullo declaraba la religión que lo hacía reo de destierro, escarnio y desprecio. Garcilaso, estableciendo un paralelo con el autor de la obra que tanto lo había impresionado, lanzó también un

desafío al agregar el nombre que había adoptado al establecerse definitivamente en España, Garcilaso de la Vega,⁶² el apelativo con que quizás muchas veces el desdén de la sociedad lo había denominado: el Indio. Pero una profunda conciencia aristocrática lo obligó a señalar que él no era un indio vulgar, sino un Inca, heredero de la sangre noble de los descendientes del Sol y de la Luna. Con esto se parangonaba con las pleclaras dinastías griegas y latinas que se habían declarado vástagos tanto de los dioses como de los héroes del panteón olímpico. El Inca con esta conjunción onomástica -que apareció por primera vez respaldando la traducción de uno de los monumentos indiscutibles de las letras del siglo XVI- quiso dar fe de que el talento y la virtud florecían en las Indias con una pujanza que no cedía a la de la Metrópoli.

En los párrafos anteriores hemos señalado los contactos del Inca, tanto con la sustancia mitológica como con las corrientes del pensamiento propias de la época. Ambos contactos afinaron la sensibilidad del peruano, como se comprueba en la forma efectiva con que dio cima a la obra monumental que se propuso.

A despecho de la gran destreza que exhibe Garcilaso en el manejo del artificio simbólico, cuando acercó los ritos de la gentilidad indígena a la liturgia católica de los conquistadores, la naturaleza mítica de las creencias del Incario se hizo patente. Esta realidad se manifiesta a pesar del cuida-

do especial del peruano en la elaboración de la idea de la universalidad religiosa por medio del ejercicio de la razón. Garcilaso para respaldar este punto hizo referencia a la luz natural que había alumbrado a sus antepasados en el rastreo del concepto de la divinidad verdadera.

En lo esencial Garcilaso, al recrear el pasado ideal de su pueblo, emplea los temas claves que preocuparon a la sociedad española del siglo XVI. En el siglo XVI el cultivo de las humanidades perseguía una meta definida que no era otra que la de alcanzar un mejor enfoque del propósito de la vida terrena. Creencia casi general fue que esta meta podía alcanzarse siempre que se apoyara en la justa valoración y entendimiento del destino humano.

La validez del punto que nos proponemos exponer queda muy bien respaldada si contrastamos el alcance de la actitud anterior, con aquélla del pensamiento medieval empeñada en trascender la realidad de la vida terrena. La trascendencia establecía la beatitud y felicidad del hombre en la vida ultraterrena, culminación y premio de los esfuerzos del justo. Siguiendo esta línea de pensamiento, el mundo era un mero engaño o alucinación del instante fugitivo.

Este ordenamiento resultó inadmisibile a la indagación renacentista que, al aceptar la validez de la vida terrena, determinó que la obligación del hombre integral era la de indagar constantemente la esencia de la realidad tangible para lograr una trascendencia, pero ésta dentro del orden de lo existente y sin relacionarla con la realidad ultraterrena que

pertenece a otro plano. La idea motora era la de alcanzar un vehículo capaz de mejorar las condiciones de vida de la estructura socio-política del individuo.

Varios fueron los medios que se ensayaron para dar respuesta a esta válida preocupación que aquejó el pensamiento renacentista. Uno de estos recursos, el que ahora nos interesa destacar, fue el de la creación de la utopía tanto en su variante práctica como en la puramente ideal.⁶³ En el plano meramente intelectual la utopía proporciona al pensador el pretexto de discutir y exponer los males de la sociedad, no por medio del ataque frontal sino socavando los principios en que se sostienen. al describirnos, en la idealización, no como son sino como debieran ser. Como veremos en su lugar, la obra maestra del Inca Garcilaso de la Vega se adscribe a esta última modalidad.

La tendencia del Renacimiento a "revivir" el pasado autóctono es, en puridad, el signo de una activa conciencia histórica que adoptó características variadas en las diferentes fases y localidades del universo renacentista. A esta manifestación bien podemos llamarla nacionalista por su tendencia a cercenar las ramas de la historia local del vetusto árbol de la historia general de la humanidad.

Este sentido histórico nacionalista fue una preocupación mayormente erudita, pero hay que añadir que la erudición histórica fue incapaz de depurar, por completo, el lastre del legado mítico que venía incrustado tanto en las páginas de la

historia greco-latina como en las de la Biblia. Basta un recorrido por las páginas históricas salidas de las plumas de estos autores del siglo XVI para comprobar nuestro aserto.⁶⁴ Por otra parte, la diferencia existente entre la historia y la tradición popular es claramente discernible. Esta última tiende a ser un mero ejercicio de la memoria que viene animado de un profundo tono patriótico, en esencia preocupado con fábulas míticas y contribuciones vernáculas. Las nuevas normas eruditas que trataban de imponerse luchaban por depurar el trasfondo mítico en el que aún se apoyaba la historia y, el artificio de que se valían para nacionalizar el discurso histórico, era el de decantar ese sustrato mítico sustituyéndolo por entidades indígenas; en otras palabras, los personajes míticos heredados de la tradición greco-latina tendían a convertirse en héroes aborígenes más o menos legendarios. Si el artificio resultaba inoperante, el historiador cercenaba la referencia mítica y comenzaba la historia regional con un desarrollo autóctono mejor o peor documentado.

La crítica más acerba que ha recibido la obra de Garcilaso es la de que carece de un rígido criterio histórico. Sirvan los párrafos anteriores como prueba de la injusticia de reprochar a nuestro indio por una práctica sancionada por abundantes e ilustres precedentes. Sin embargo, lo injusto de la acusación no implica que sea del todo infundada. Es un hecho cierto que Garcilaso no cumplió lo prometido en el Proemio de su primera obra original, Comentarios reales, en el que

anuncia su propósito de dar más autorizada noticia que otros cronistas sobre la realidad de su tierra. Amparado en el derecho de su posición privilegiada -el haber nacido en el contexto geográfico que se disponía a revelar- el Inca no copió la realidad que se le ofrecía, sino que eligió idealizarla, presentando, no lo que fue, sino lo que pudo haber sido el Incario que sólo vislumbró en los ensueños que crearon las tristes remembranzas que había escuchado de labios de sus parientes indios en los años de su niñez cuzqueña. Estos recuerdos alimentaron la doliente añoranza que movió su pluma.⁶⁵

La imagen subjetiva del Incario al plasmarse en las páginas de los Comentarios reales se objetiviza en una creación artística propia del Renacimiento y que podemos denominar sin temor utopía. La utopía de Garcilaso tiene una localización geográfica concreta y en esto se diferencia de las otras utopías literarias renacentistas que se ubicaron en espacios imaginarios. La existencia geográfica real y tangible del Incario privaba al Inca de una de las características de la auténtica utopía: la irrealidad tanto espacial como temporal. Este requisito se cumplió cuando la realidad objetiva -el imperio de los Incas- se vio adornada con todos los atributos de una creación ideal en la que se materializaban todas las ideas, apetencias y frustraciones que, en forma más o menos armónica, bullían en la mente del peruano.

Nuestro análisis destacará esos momentos en que el mito se hace presente, con o sin la anuencia de nuestro autor. Señalaremos cómo el peruano maneja conscientemente la sustancia

mítica para que cumpla dos funciones principales: primero, dar una visión integral y "verdadera" de lo que fue el Inca y, segundo, demostrar que esos mismos mitos cuando no eran un intento de acercamiento a las enseñanzas bíblicas, por lo menos en nada eran inferiores a los errores y supersticiones que aquejaron a otros pueblos en la época de su gentilidad.

Consciente de su propósito y en todo momento vigilante para eludir peligros ciertos, Garcilaso introdujo los materiales y los elementos de la historia y la cultura de sus antepasados que mejor servían a sus fines; evita los que hubieran podido resultar peligrosos y calla aquellos susceptibles de opacar el lustre que con toda dedicación estaba impartiendo a la menospreciada cultura indígena. El Inca pone cuidado especial al elaborar la idea de la universalidad religiosa por medio del ejercicio de la razón, instrumento del cual, según él, se valieron sus antepasados para indagar los conceptos de la religión verdadera.

Todos estos elementos, así manipulados, desempeñan la función de acercar los mitos indígenas a la fe católica de los conquistadores. Para alcanzar este fin se los despojó de los elementos heréticos más sobresalientes. El Inca actúa con sagacidad al no establecer el paralelo entre las dos religiones abiertamente, sino que sugiere que sea el propio lector el que saque las conclusiones.⁶⁶

No obstante, dentro de esta visión los mitos vivos escapan a la vigilancia de Garcilaso y hacen patente su presencia

por razón de una vitalidad que los volvió inmunes al tratamiento literario. Basta un simple análisis que tome en cuenta la naturaleza intrínseca del mito para descubrir la presencia cierta de conceptos primitivos bajo la elaborada racionalización explicativa del Inca.

Nuestro análisis se concentrará en los instantes en que la presencia del mito se hace más flagrante. Apoyándonos entonces, especialmente, en las seis categorías del modo de la aprehensión mítica que hemos tomado de Cassirer, ilustraremos cómo funciona el mito bajo el hábil manejo que de él hace el Inca Garcilaso de la Vega.

Notas

¹La obra del Inca tuvo una acogida favorable en la época de su aparición; su huella puede reconocerse fácilmente en las referencias, directas e indirectas, de muchos escritores del siglo XVII. Pasado el entusiasmo inicial la obra ha sufrido altibajos en cuanto al aprecio de la crítica sin caer nunca en la indiferencia total. A finales del siglo XVIII, a raíz de la insurrección de Túpac Amaru, los Comentarios fueron prohibidos por las autoridades coloniales acusados de servir de inspiración a los indígenas. A finales del siglo XIX se suscitó la polémica entre los partidarios y detractores de la obra como documento fiel de la antigua historia peruana. Entre las múltiples controversias surgidas en nuestro siglo, podemos citar la que recoge la Revista Histórica de Lima en los números que van del año 1907 al 1912, entre Manuel González de la Rosa y José de la Riva Agüero sobre la autenticidad de la obra de Garcilaso que el primero impugnaba y el segundo defendía. Los desacuerdos se extienden hasta nuestros días, aunque en estos momentos el valor que se le asigna a la obra del Inca es más literario que histórico, aunque éste último está ganando terreno.

²Otis Green, "Fingen los poetas. Notes on the Spanish Attitude toward Pagan Mythology", en J. E. Keller, ed., The Literary Mind of Medieval and Renaissance Spain (Lexington: Kentucky Univ. Press, 1970), p. 113.

³Wallace K. Ferguson, The Renaissance in Historical Thought. Five Centuries of Interpretation (Boston: Houghton Mifflin, 1948), p. 40; y Ernst Cassirer, Paul O. Kristeller and others, eds., Philosophy of Man (Chicago: Univ. Press, 1969), p. 149.

⁴Jean Seznec, The Survival of the Pagan Gods (New York: Pantheon Books, 1953).

⁵En las páginas finales de su documentado libro, The Survival, Seznec señala los inicios de esta crisis: "The notion of antiquity as a distinct historical milieu, as a period that had run its course, did not exist in the Middle Ages; and this is the cause of the relative facility, so surprising to us, with which, in spite of the immense revolution created by Christianity, medieval thought found points of

agreement and formulas for reconciliation with the pagan spirit. The Renaissance on the other hand, perceived this historical distance, and had to make conscious efforts to establish harmony between two worlds separated by a lapse of centuries." (p. 322).

José María de Cossío, Fábulas mitológicas de España (Madrid: Espasa Calpe, 1952), efectúa un esclarecedor recorrido sobre el desarrollo del tratamiento de las fábulas clásicas mitológicas en España durante los siglos XVI y XVII y, al final del mismo, nos dice: "Es necesario fijar en qué consiste la burla de nuestros poetas ante los temas mitológicos. Y lo primero que se nos ofrece es su actitud ante tales fábulas. Creo que sería un error pensar que exclusivamente un espíritu realista les lanzó a tal actitud irónica. Es cierto que una corriente de arte literario realista determina el carácter de muchas de estas fábulas burlescas, pero no es el realismo la razón de esta postura. En Luciano acaso no fuera impropio llamar a su actitud escéptica, y en nuestros poetas había una gran dosis de escepticismo poético, no religioso para adoptarla". (pp. 518-519).

Mircea Eliade, Mito y realidad (Madrid: Guadarrama, 1973), al comentar sobre esta actitud al final del Renacimiento, nos dice: "Y, por lo demás fue a finales del Renacimiento cuando el mundo occidental se dio cuenta de que no existía ya posibilidad de reconciliar el 'paganismo' greco-latino con el cristianismo, mientras que la Edad Media no consideraba la antigüedad como un medio histórico distinto, como un período periclitado". (p. 174).

⁶ Sir James George Frazer, The New Golden Bough (New York: S. G. Phillips, 1972). La obra apareció originalmente en doce volúmenes. Las investigaciones posteriores dentro del campo que Frazer preparó, invalidaron la mayor parte de sus hallazgos y de su obra; lo que pudo salvarse, está reducido a un sólo volumen plagado de aclaraciones.

⁷ Northrop Frye, Anatomía de la crítica Caracas: Monte Avila: 1977). En el glosario de esta obra, Frye nos define el término arquetipo como: "símbolo, por lo común una imagen que se repite lo suficiente en la literatura como para ser reconocible como elemento de nuestra experiencia literaria considerada como un todo". (p. 483).

⁸ Carl G. Jung, Man and his Symbols (New York: Doubleday, 1964). El discípulo de Freud es el responsable del ímpetu alcanzado en el empleo del término arquetipo que él nos define: "The term 'archetype' is often misunderstood as meaning certain definite mythological images or motifs. But these are nothing more than conscious representations: it would be absurd to assume that such variable representations could be in-

herited. The archetype is a tendency to form such representations of a motif -representations that can vary a great deal in detail without losing their basic pattern." (p. 67)

⁹Geoffrey Stephen Kirk, Myth. Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures (Los Angeles: Univ. of California Press, 1970).

¹⁰Bronislaw Malinowski, Myth in Primitive Psychology (London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1926), p. 118.

¹¹Aristotéles, Poética (Madrid: Aguilar, 1972). En el capítulo 6 de su Poética, Aristotéles define el mito como: "La imitación de la acción [praxis] es el mito: así llamo mito al entramado de las cosas sucedidas." Para Aristotéles el término praxis no significa cualquier acción realizada al azar en forma rutinaria, la praxis es una acción que se ha comenzado con miras a un fin. La praxis va ligada a una acción meditada y continuada hasta alcanzar su conclusión. Este concepto queda bien expresado en la Ética nicomaquea, I, 7-8. Debemos meditar muy bien sobre el concepto de la praxis aristotélica para tener un claro concepto de lo que él exactamente entendía por mito.

¹²No podemos enfrascarnos en una discusión sobre el deslinde de los géneros buscando una definición de cuento, leyenda, saga, etc.; la crítica sobre el tema es abundante y aumenta constantemente. Son muy útiles los estudios que aparecen en Northrop Frye, The Secular Scripture (Cambridge: Harvard Univ. Press, 1976), Cap. I; Stith Thompson, "Myth and Folktales" en Thomas A. Sebeok, ed., Myth a Symposium (Bloomington: Indiana Univ. Press, 1974), pp. 169-180 y Kirk, Myth, Cap. I.

¹³Carl Gustav Jung and C. Kerenyi, Essays on a Science of Mythology (Princeton: Princeton Univ. Press, 1973), p. 73.

¹⁴Northrop Frye, "The Archetypes of Literature" en James E. Miller Jr. ed., Myth and Method (Nebraska: Nebraska Univ. Press, 1960), pp. 144-162. La referencia puede verse en las pp. 154-155.

¹⁵Mircea Eliade, Mito y realidad, p. 18.

¹⁶Ernst Cassirer, An Essay on Man (New Haven: Yale Univ.

Press, 1962), p. 76.

¹⁷Frye, "The Archetypes", p. 155.

¹⁸Nuestro análisis se apoya en gran medida en las aportaciones que nos ofrece Ernst Cassirer en su obra Philosophy of the Symbolic Forms, V. II, "Mythical Thought" (New Haven: Yale Univ. Press, 1966). Es conveniente aclarar lo que este autor entiende por símbolo y así vemos que en su libro An Essay on Man, nos dice: "A sign or signal is related to the thing to which it refers in a fixed and unique way. Any one concrete and individual sign refers to a certain individual thing. [...] A genuine human symbol is characterized not by its uniformity but by its versatility. It is not rigid or inflexible but mobile. It is true that the full awareness of this mobility seems to be a rather late achievement in man's intellectual and culture development. In primitive mentality this awareness is very seldom attained. Here the symbol is still regarded as a property of the thing like other physical properties". (pp. 36-37). Carl G. Jung, Man and his Symbols, "What we call symbol is a term, a name, or even a picture that may be familiar in daily life, yet that possesses specific connotations in addition to its conventional an obvious meaning. It implies something vague, unknown, or hidden to us. [...]. Thus a word or image is symbolic when it implies something more than its obvious and immediate meaning. It has a wider 'unconscious' aspect that is never precisely defined or fully explained. Nor can one hope to define or explain it as the mind explores the symbol, it is led to ideas that lie beyond the grasp of reason". (pp. 21-22). La definición que nos ofrece Northrop Frye en Anatomía de la crítica, es: "la palabra 'símbolo' [...] en este ensayo quiere decir cualquier unidad de cualquier estructura literaria que pueda aislarse para su examen crítico. Una palabra, una frase o una imagen que se usan con cierto género de referencia especial (esto es lo que se supone por lo común que quiere decir símbolo) son todos símbolos cuando constituyen elementos discernibles para el análisis crítico." (p. 100).

¹⁹Entendemos por mito tradicional aquél que forma parte del acervo cultural de toda sociedad, ya sea primitiva o avanzada, y que ha sido transmitido, preferentemente en forma oral, de generación en generación. A estos mitos su propia antigüedad les confiere cierto rango de respeto y credibilidad. La naturaleza de su narración es ontológica y no admite el menor asomo de crítica. En el mito de creación reciente se reconoce el esfuerzo consciente de su creador por encontrar un punto de contacto entre su universo simbólico privado, y aquel de la sociedad en que se desenvuelve. La diferencia en-

tre un mito de creación reciente y un mito tradicional es que la realidad de éste último no puede cuestionarse.

²⁰Cassirer, An Essay, p. 26: "Reason is a very inadequate term with which to comprehend the forms of man's cultural life in all their richness and variety. But all these forms are symbolic forms. Hence, instead of defining man as an animal rationale, we should define him as an animal symboli-cum. By so doing we can designate his specific difference, and we can understand the new way open to man -the way to civilization."

²¹Cassirer, An Essay, p. 24.

²²Mircea Eliade, Lo sagrado y lo profano (Madrid: Guadarrama, 1973), p. 26.

²³Cassirer, Philosophy p. 79.

²⁴James Land Jones, Adam's Dream (Athens: The Univ. of Georgia Press, 1975), p. 5: "Curiously enough, literary critics studying or employing myth almost never refer to Cassirer's work. One reason may be his antimythical bias. Though he defends the modes of thought operative in myth, religion, and art as forms of knowledge having equal value with the scientific mode of thought. (...) Some critics find him inadequate because they believe he denies that myth is narrative at all. He does use the term in a special, restricted sense: myth is a 'form' or 'mode' or 'structure' of thought, and this is the concern of his investigation. But he does not openly deny that this form of thought may have its most fully-developed expression in narrative, that the product of the form of thought may also be called myth."

²⁵Frank Borchardt, German Antiquity in Renaissance Myth (Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1971), p. 13.

²⁶Cassirer, Philosophy, p. 60.

²⁷James L. Jones, en su obra Adam's Dream, observa estos seis elementos de la aprehensión mítica en la obra de Cassirer y los aplica al análisis de la poesía de Keats y Yeats en un intento por iluminar los contenidos de las mismas. Cassirer discute estos elementos a través de toda su obra mayor, pero donde lo hace con mayor amplitud y detalle es en Philo-

sophy of the Symbolic Forms; An Essay on Man y The Myth of the State (New Haven: Yale Univ. Press, 1971).

²⁸En nuestra selección coincidimos con el juicio apreciativo del profesor James L. Jones en Adam's Dream en que nos dice: "In the work of three men can be found what I think is the most viable analysis: Ernst Cassirer, Mircea Eliade, and Claude Lévi Strauss. The conjunction may seem strange: Cassirer the neo-Kantian philosopher, Eliade the student of comparative religion, and Lévi-Strauss the anthropologist with claims to empirical objectivity. But if their position hardly share the same assumptions, their work provides remarkably parallel insights." (p. 5).

²⁹Bronislaw Malinowski, Magic Science and Religion (New York: Doubleday, 1954), p. 146.

³⁰Cassirer, Philosophy, p. 104.

³¹John L. Greenway, The Golden Horns (Athens: The Univ. of Georgia Press), p. 19.

³²Claude Lévi-Strauss, The Savage Mind (Chicago: Chicago Univ. Press, 1966), p. 25.

³³Claude Lévi-Strauss, "The structural Study of Myth" en Structural Anthropology (New York: Garden City, 1967), p. 184.

³⁴Mircea Eliade, Mito y realidad, p. 18.

³⁵El mitema es una frase u oración minúscula que, dentro del contexto de la narración, establece la relación entre los diversos componentes del relato.

³⁶Malinowski, Magic, Science and Religion, pp. 19-20: "While science is based on the conception of natural forces, magic springs from the idea of a certain mystic, impersonal power, which is believed in by most primitive peoples. This power, called mana by some Melanesians, arungquiltha by certain Australian tribes, wakan, orenda, manitu by various American Indians, and nameless elsewhere, is stated to be a wellnigh universal idea found wherever magic flourishes (...) We can find among the most primitive people and throughout

the lower savagery a belief in a supernatural, impersonal force, moving all those agencies which are relevant to the savage and causing all the really important events in a domain of the sacred".

³⁷Basta una simple lectura de la obra de Pablo Joseph de Arriaga The Extirpation of Idolatry in Peru (Kentucky: Kentucky Univ. Press, 1968), para comprobar lo acertado de esta afirmación. Lo mismo puede leerse fácilmente entre líneas en los escritos de los cronistas que se ocuparon de estas cuestiones.

³⁸Debemos consignar que en los momentos en que el Inca llega a las Cortes de España, 1560, solicitando las mercedes a que se consideraba acreedor, en su doble carácter de hijo de conquistador y descendiente de la raza despojada, hacía crisis la controversia sobre el derecho natural del indígena en tierras americanas. Garcilaso hace referencia, aunque en forma muy ambigua, a su encuentro con el padre Bartolomé de las Casas en las cortes españolas.

³⁹Greenway, The Golden Horns, p. 2: "No culture can exist without an emotional understanding of its origins. The stories of these origins have several functions: first, they give security, in that the stories of the founders depict the genesis of beliefs of the present and verify them. In historical or oracular form they describe and give images to the inceptions of truths a culture holds to be self-evident: that is, moral facts believed axiomatic. Second, these stories of origins bestow a truth upon the beliefs of the group by attributing them to a power outside human will, either divine or secular. Whether the source be divine fiat or historical process, the effect is the same: actions and values are preserved from relativism.

Furthermore, a deterioration of faith in the veracity of these images of genesis produces a "failure of nerve", an emotional isolation which rationality cannot help, for the function of origins is emotional not rational".

⁴⁰Eliade, Lo sagrado, p. 26.

⁴¹Aurelio Miró Quesada y Sosa, El Inca Garcilaso de la Vega (Madrid: Instituto de Cultura Hispánica, 1948), p. 237.

⁴²Julio Ortega, "La escritura hispanoamericana" en Eco, Bogotá, 194(Dic. 1977), pp. 198-211.

⁴³Garcilaso de la Vega, La Florida del Inca (México: FCE, 1956), p. 443: " ¡Nuestro Señor! a mi me dé su favor y amparo para que de hoy más emplee lo que de la vida me queda en escrebir la historia de los incas, reyes que fueron del Perú, el origen y principio de ellos, su idolatría y sacrificios, leyes y costumbres, en suma, toda su república como ella fue antes que los españoles ganaran aquel imperio. De todo lo cual está ya la mayor parte puesta en el telar. Diré de los incas y, de todo lo propuesto lo que a mi madre y a sus tíos y parientes ancianos y a toda la demás gente común de la patria les oí y lo que yo de aquellas antigüedades alcancé a ver, que aún no eran consumidas todas en mis niñeces, que todavía vivían algunas sombras de ellas."

⁴⁴Esta técnica tuvo gran auge en la historiografía peninsular de fines del siglo XV y principios del XVI. Ver Robert Tate, Ensayos sobre historiografía peninsular del siglo XVI (Madrid: Gredos, 1978); también pueden citarse las palabras de José Antonio Maravall, Los factores de la idea del progreso en el Renacimiento español (Madrid: Diana, 1963), p. 66: "De esa concepción historiográfica, inventora de un glorioso y culto pasado como pedestal para elevar más el nivel de los presentes, es un buen ejemplo, entre nosotros, la obra del Gerundense, el obispo Juan Margarit. Y la bibliografía exaltatoria de las remotas grandezas abunda en nuestro siglo XVI."

⁴⁵Garcilaso de la Vega, Comentarios Reales de los Incas, ed. Angel Rosenblat. 2 Vols. (Buenos Aires: Emecé, 1945), en el capítulo VII del Libro séptimo, Garcilaso nos relata cómo presencié la fiesta del pancuncu [expulsión de los males] y nos dice: "Acuérdome que otro día vi un pancuncu en el arroyo que corre por medio de la plaza [...]; acuérdome que huían dél los muchachos indios que passavan por la calle; yo no huí porque no sabía la causa, que si me la dijeran también huyera, que era niño de seis o siete años." (pp. 100-101).

⁴⁶En los lineamientos sobre el siglo XVI en España, presentados en el capítulo anterior, dejamos expuestas las características de la sociedad culta de la época dentro de la cual le tocó vivir al Inca. No creemos necesario dar una biografía documentada del Inca por ser lugar común de casi todos los críticos que han estudiado su obra y, por esta misma razón, fácil de consultar en la mayor parte de los estudios sobre el Inca dados en nuestra bibliografía. Nuestro trabajo sólo toca los puntos relevantes a nuestra investigación.

⁴⁷Raúl Porras Barrenechea, El Inca Garcilaso en Montilla

(1561-1614) (Lima: Instituto de Historia de la Facultad de Letras, U.N.M. S.M., 1955).

⁴⁸Federico Carlos Sainz de Robles, Ensayo de un Diccionario de la literatura (Madrid: Aguilar, 1972), "Evemerismo.- Nombre dado a las doctrinas religiosas de Evémero, en las que proclamaba que las leyendas de los dioses son tradiciones amplificadas por los poetas y relacionadas primitivamente con los hombres. El evemerismo ve en los mitos religiosos únicamente tradiciones populares que tienen en su origen un fundamento histórico."

⁴⁹Sobre los Diálogos de Amor puede consultarse: Marcellino Menéndez y Pelayo, "De la estética platónica en el Siglo XVI: León Hebreo" en Historia de las ideas estéticas de España, Cap. VI. (Madrid: 1883); Aurelio Miró Quesada, El Inca Garcilaso de la Vega y otros estudios Garcilasistas, pp. 109-123, tiene un estudio que no por lo breve es menos interesante y certero. John Charles Nelson, Renaissance Theory of Love (New York: Columbia Univ. Press, 1963), y Robert Hazo, The Idea of Love (New York: Praeger, 1967).

⁵⁰Los Diálogos de Amor de León Hebreo se publicaron en 1535 e influyeron en toda la producción posterior. No debe de perderse de vista que fueron antecedentes de su obra el tratado De amore de Marsilio Ficino, De dignitate hominis de Pico de la Mirándola y también Il Cortegiano de Baltasar de Castiglione, entre otros. Del mismo modo debe de constar que hubo dos versiones en castellano, anteriores a la de Garcilaso Inca, pero la crítica considera que la traducción de éste es muy superior.

⁵¹Nuestro juicio no toma en cuenta ciertas ideologías radicales que en tiempos modernos sostienen una actitud similar.

⁵²Garcilaso de la Vega, La traducción del Indio de los tres Diálogos de Amor de León Hebreo (Madrid: BAE, 1965), p. 70.

⁵³Este sentido providencialista en la obra del Inca es uno de los aspectos más estudiados por la crítica garcilasista y de hecho se relaciona con la "Ídea Imperial", discutida en el capítulo anterior, y que otorgaba a España la misión de implantar la unidad cristiana por medio del Imperio Universal.

⁵⁴Supra p. 29.

⁵⁵Garcilaso, La traducción, p. 67.

⁵⁶Ibidem, p. 68.

⁵⁷Ibidem, sin pág.

⁵⁸En 1953 Eugenio Asensio publicó dos cartas de Garcilaso que formaban parte del "epistolario guardado en el archivo de una nobilísima familia portuguesa." Ambas cartas iban dirigidas al licenciado Juan Fernández Franco y fechadas, una en 1592 y la otra en 1593. "Dos cartas desconocidas del Inca Garcilaso", NRFH, Vol. VII (1953), pp. 583-93.

⁵⁹Garcilaso, La traducción, sin pág.

⁶⁰Ibidem, sin pág.

⁶¹José Durán, "La biblioteca del Inca", NRFH, Vol. II (1948), pp. 239-264. Entre los libros de naturaleza neo-platónica en la biblioteca del Inca podemos citar: dos obras de Bembo; el nombre de Ficino aparece varias veces (probablemente el Inca poseía algunas de sus obras de carácter neo-platónico); las Lettere familiare de Torcuato Tasso; el nombre de Castiglione aparece dos veces y, en un grupo catalogado como "libros italianos", cualquier conjetura resulta válida. Los cuatro autores mencionados, de una u otra forma, exponen la doctrina neo-platónica.

⁶²El Inca recibió el nombre Gómez Suárez de Figueroa en la pila bautismal y con este nombre se le conoce hasta los primeros años de su estadía en Montilla y esto coincidiendo -al parecer- con su resolución de permanecer en España definitivamente para comenzar una "nueva vida"; es entonces cuando adopta el nombre de su padre, Garcilaso de la Vega, con gloriosas resonancias en el campo de las armas y de las letras.

⁶³En el capítulo anterior (p. 46), disertamos brevemente sobre la Utopía de Moro. La creación de utopías fue una extendida inclinación en el siglo XVI. Las utopías de que se ocuparon los europeos en este siglo fueron tanto de carácter ideal como práctico. En América, los religiosos empeñados en

aliviar la triste suerte del aborigen esclavizado y, en un esfuerzo por preservar la cultura de los mismos, ensayaron utopías de carácter práctico entre las que podemos encontrar algunas ensayadas en México; también tenemos el fallido intento de Las Casas en Venezuela y, más tarde, el experimento de los jesuitas en el Paraguay. La artificialidad del procedimiento condenó todos estos esfuerzos al fracaso.

⁶⁴Tate, Ensayo sobre historiografía, destaca muy bien esta tendencia.

⁶⁵Aurelio Miró Quesada, "Prólogo a La Florida del Inca", (México: FCE, 1956), dice: "Quién sabe si muchos de los llamados errores históricos de Garcilaso, juzgados de este modo no son tales, sino deliberadas modificaciones de los casos concretos hechas con un espíritu de superior ordenación -homenaje evidente del historiador al humanista-, que llegan hasta corregir y retocar la realidad con el empeño íntimo de "sacar fuera las esencias" (con la expresión de León Hebreo), aun sacrificando a veces los detalles de las cosas particulares." (p. XXVI).

⁶⁶Con esta actitud, Garcilaso es fiel a lo que expresa en las palabras que hemos tomado de su carta introductoria a Maximiliano de Austria y que aparece al frente de su traducción de los Dialoghi: "la intención del autor fue la de escribir no para el descuido, sino para aquellos que filosofan con él...", (sin pág.).

CAPÍTULO III

ANÁLISIS E INTERPRETACIÓN DE LA FLORIDA DEL INCA

"It would seem that mythological worlds have been built up only to be shattered again, and that new worlds were built from the fragments."

Franz Boas¹

El segundo empeño de Garcilaso en el campo de las letras, La Florida del Inca, tampoco puede considerarse como un producto original;² aparece esta obra en el año 1605, y en el Proemio nuestro autor se declara un simple "escribiente" de la relación de un tercero.³

Aurelio Miró Quesada, en el Prólogo a La Florida, comentando las razones que impulsaron al peruano a perpetuar con su pluma las hazañas de Hernando de Soto, expresa:

Como Miguel de Cervantes Saavedra que en el prólogo de su primer libro, la novela pastoril La Galatea, expresaba que una de sus razones para escribirlo era enriquecer su propia lengua y enseñorearse del artificio de la elocuencia "para empresas más altas y de mayor importancia", se puede pensar también que el Inca Garcilaso de la Vega quiso prepararse para empresas mayores, adiestrándose en los menesteres literarios y en los artificios del género histórico para componer luego su obra fundamental sobre el Perú.⁴

Don Aurelio añade, con toda razón, que éste es sólo uno de los propósitos que animaron la obra y, por cierto, otro motivo mucho más importante es el que nos señala el propio Inca en el Proemio:

Que cierto, confesando toda verdad, digo que, para trabajar y haberla escrito, no me movió otro fin

sino el deseo de que por aquella tierra tan larga y ancha se extienda la religión cristiana; que ni pretendo ni espero por este largo afán mercedes temporales; que muchos días ha desconfié de las pretensiones y despedí las esperanzas por la contradicción de mi fortuna.⁵

Aunque muchos designios válidos pudieran destacarse, no es posible ignorar la importancia de este marcado providencialismo que evidencia la más superficial de las lecturas y que, por otra parte, tan afín fue al pensamiento español de la época. Garcilaso repite, una y otra vez, con insistencia sospechosa, que el fin de toda empresa de conquista es el de servir de vehículo a la evangelización de los infieles. Esto contrasta con la actitud de las huestes de Soto en la Florida,⁶ donde la evangelización del aborigen aparece como la más remota de las preocupaciones del Adelantado y de sus hombres.

A despecho del cuidado minucioso con que el autor estructuró la relación de los episodios y peripecias acaecidos en el transcurso de los seis años de la aventura floridana,⁷ aventuramos el juicio de que esta estudiada meticulosidad fue un mero pretexto que enmascaraba motivos contrarios a los declarados. Una atenta indagación entrega otro mensaje.

En lo esencial el Inca estaba obligado a respetar los datos que le proporcionaba su informador, pero transcribiendo, con fidelidad aparente, los recuerdos que bullían en la memoria de Gonzalo Silvestre sobre el constante deambular de los exploradores por tierras de la Florida, sin otro rum-

bo que no fuera el que marcaba la brújula de la ambición y la codicia, el amanuense consigue infiltrar, sutilmente y a otro nivel, un sentido personal que no escapa a una atenta lectura.

La insistencia del peruano, en cuanto a la veracidad de su relato y al rigor crítico a que sometía sus fuentes, persigue dos objetivos: en primer lugar es un reproche a la actitud despreocupada de otros cronistas que no ahondaron en la validez de sus informaciones y, en segundo lugar, al destacarse por este medio la integridad de nuestro autor, su versión de los hechos aumenta en el aprecio general por encima de las que critica:

que aunque hice todas las diligencias necesarias para poderlas escribir con certidumbre, no me fue posible alcanzarla porque, como el primer intento que estos castellanos llevaban era conquistar aquella tierra y buscar oro y plata, no atendían a otra cosa que no fuera plata y oro, por lo cual dejaron de hacer otras cosas que les importaban más que el demarcar la tierra. Y basta para mi descargo de no haber escrito con la certenidad que he deseado y era necesario.

También con el objeto de equilibrar la veracidad esencial de su relato Garcilaso encarece los méritos de su informante, para ello destaca en el Proemio la hidalguía y honradez del anciano soldado español. Tampoco se contentó con exaltar la autoridad indiscutible de este testigo presencial de la ruिनosa epopeya floridana sino que, para que sirvieran de respaldo al testimonio de Silvestre, se afanó en cotejarlo con las narraciones, muy fragmentarias, de dos soldados miembros de la expedición de Soto, Alonso de Carmona y Juan Coles. Estos documentos llegaron a las manos de

Garcilaso en los momentos en que se disponía a poner en limpio su manuscrito.⁹

Con La Florida Garcilaso se inició en la tarea de exaltar la "naturaleza verdadera" del indígena en contraste con la versión de otros cronistas que los describieron como entes cobardes, flojos, mendaces y faltos de humanidad y, por lo tanto, indignos de colocarse en un plano de igualdad con el hombre blanco que, con todo derecho, los había declarado "esclavos naturales."¹⁰

El Inca, sin hacer referencia directa a estos juicios peyorativos, y sin tampoco recurrir al alegato o a la refutación airada, como tantos otros defensores del indígena hacían, ideó un medio mucho más eficaz de presentar la "verdad". Así vemos que plantó a los dos antagonistas de la historia, el español y el aborígen, en la palestra floridana, y a través de su libre actuación, estableció un contraste espontáneo que permite al lector arribar a sus propias conclusiones. En animado contrapunto destacó las virtudes, positivas o negativas, de los actores. Descollaron entre las primeras el heroísmo, la abnegación, la honestidad y la piedad; entre los vicios ejemplificó la codicia, la traición, la venganza y la crueldad. El autor enjuició las anteriores actitudes humanas basándose siempre en los cánones de la cultura europea y, acudiendo al discurso indirecto, las presentó como paradigmas ejemplares que servían de norma a la conducta individual. El peruano se abstuvo de ofrecer un dictamen valorativo de estas cualidades en relación con las

criaturas de la acción creada. El lector ciñéndose al desarrollo del relato debía inferir sus propias conclusiones y el resultado de una reflexión final concedería que la balanza se inclina, favorablemente, del lado del aborigen, al que sólo faltaron los beneficios de la fe cristiana para ser genuino representante de los valores culturales sostenidos por el europeo.

Con el artificio de la dramatización, Garcilaso consiguió su propósito: presentar a los indígenas en posesión de las virtudes más apreciadas del español y, por lo tanto, impugnó la idea extendida de que eran gente bárbara, esclavos naturales e incapaces de conducirse racionalmente.

Ahora, más que nunca, es válida la advertencia de que en todo momento debemos leer a Garcilaso "con atención no ordinaria... porque al parecer la intención del autor fue la de escribir, no para el descuidado, sino para aquellos que filosofan con él."¹¹ Garcilaso para cumplir su cometido -y salir incólume de la aventura- convierte en un arte el manejo inteligente de los elementos de la creación y la técnica del disimulo. Examinaremos en primer lugar el empleo del mito.

Al destacar en el capítulo anterior las dificultades que encierra la interpretación del término mito aceptamos la premisa general de que todo mito envuelve una creación que ocurre en el instante en que se manifiesta la hierofanía. El aserto anterior establece, por una parte, la rela-

ción del elemento mítico con el receptor testigo de la ocurrencia y, por la otra, se plantea la forma cómo este receptor pueda expresar dicho acontecimiento.

Al propósito de nuestro análisis conviene diferenciar las diversas maneras como esta forma de pensamiento opera al organizar los elementos de la "realidad" y, al hacerlo, nos es lícito hablar de los resultados, es decir, de las formas variadas del mito, como lo son: el mito primitivo, el mito social y el mito personal, entre otros.¹²

Toda clasificación del mito desde el punto de vista estético resulta arbitraria, en cuanto que el propósito del mismo, si lo consideramos como una "forma de pensamiento", es el de fundir, en una imagen, el concepto con la emoción que lo provoca. El receptor, no contento con comunicar la experiencia, aspira, al mismo tiempo, a organizar su percepción buscando un significado al portento.

El mito primitivo, como producto espontáneo de una actividad inconsciente, puede decirse que es un efecto de la imaginación.¹³ El ser humano puede adquirir el conocimiento a través de dos procesos: la sensibilidad y el entendimiento.¹⁴ Nuestros sentidos al entregarnos los objetos suscitan la acción del entendimiento que es el que nos permite pensarlos. El alcance de estos dos procesos sería peligrosamente limitado si no contáramos con la asistencia de esa otra facultad del espíritu humano a la que llamamos intuición. Esta permite llegar a esos aspectos de la "realidad" que, por no ser sensibles o lógicamente explicables, quedarían fuera del al-

cance del conocimiento. Carl G. Jung nos dice que como existen tantas nociones más allá del alcance de nuestra comprensión, nos vemos inclinados a crear símbolos que representen esos conceptos incomprensibles.¹⁵ En el mito primitivo estas representaciones son espontáneas, ingenuas y con un valor incuestionable de verdad que debe aceptarse ciegamente.¹⁶

El mito primitivo es en esencia el mito que intentamos, sin éxito aparente, definir en el capítulo anterior. Es el mito indígena e incontaminado de todo elemento foráneo, tal y como fueron, sin duda alguna, los mitos del Incario antes de la llegada del conquistador. Algunos elementos de estos mitos son rescatables a través del relato de Garcilaso y, en el capítulo siguiente, tendremos ocasión de ahondar en las características del mito primitivo al analizar las tradiciones del Incario que el peruano tan bien nos relata. No ocurre lo mismo en La Florida pues, como hemos repetido, Garcilaso transcribe las experiencias de un tercero que, como es natural, fijó en sus recuerdos sólo aquellos aspectos que, en mayor o menor medida, formaban parte integral de sus intereses inmediatos. También se ha comentado, y el Inca es uno de los iniciadores de esta corriente crítica, el poco aprecio en que el conquistador tuvo las manifestaciones de las creencias indígenas, y esto sin contar con el cuidado, que de seguro, se tomó el aborígen para ocultar las ceremonias y aspectos realmente sagrados de sus mitos.¹⁷

Otra barrera infranqueable para penetrar los secretos más valiosos de los cultos indígenas, lo fue sin duda

la del idioma que, dada la enorme diversidad del mapa lingüístico de las regiones visitadas, impidió la comunicación efectiva entre el aborigen y el conquistador.¹⁸

Todo lo anterior justifica lo poco que puede decirnos Garcilaso en lo referente a los mitos floridanos:

Estos indios son gentiles de nación e idólatras. Adoran al Sol y a la Luna por principales dioses, mas sin ningunas ceremonias de tener ídolos ni hacer sacrificios ni oraciones ni otras supersticiones, como la demás gentilidad. Tenían templos, que servían de entierros y no de casa de oración, donde por grandeza, demás de ser entierro de sus difuntos tenían todo lo mejor y más rico de sus haciendas, y era grandísima la veneración en que tenían estos sepulcros y templos, y a las puertas de ellos ponían los trofeos de las victorias que ganaban a sus enemigos.¹⁹

Los datos fragmentarios suministrados por Silvestre no impidieron al Inca ahondar, con conjeturas correctas, en varios ritos primitivos, lo que puede comprobarse cuando nos dice,

Yo no puedo dar otra razón, sino que para pelear o no pelear debían de guardar algunas abusiones de su gentilidad, como lo hacían algunas naciones en tiempos del grande Julio César, o que por verlos ir de paso y no parar en sus tierras los dejaban.²⁰

La piedra angular de la creencia en el otro mundo se asienta en el concepto del alma, y es lo que sirve para distinguir el mito genuino de la religión. El Inca tenía una clara noción sobre este tema como lo demuestra el juicio siguiente:

En todo el imperio de los incas que reinaron en el Perú se usaba largamente enterrar con los reyes y grandes señores sus mujeres, las más queridas y los criados más favorecidos y allegados a ellos, porque en su gentilidad tuvieron la inmortalidad del ánima y creían que después de esta vida había otra como

ella misma, y no espiritual empero con pena y castigo para el que hubiese sido malo y con gloria, premio y galardón para el bueno.²¹

No mucho más puede decirnos el Inca en lo que se refiere a los mitos y ritos floridanos.

El mito clásico es el que ha llegado hasta nosotros principalmente a través de la tradición greco-latina.²² En La Florida Garcilaso no tenía interés especial en justificar creencias primitivas del aborígen que, por otra parte, le eran desconocidas y, por lo tanto, no estuvo inclinado a respaldarlas en el trasfondo de los mitos clásicos. Cuando lo hace, el mito clásico aparece como un mero elemento decorativo:

los gentiles antiguos pintaban a sus dioses más queridos, como eran Apolo, Diana y Cupido, con arco y flechas, porque demás de lo que estas armas en ellos significan, son de mucha hermosura y aumentan gracia y donaire al que las trae. Por las cuales cosas, y por el efecto que con ellas, mejor que con algunas de las otras, se puede hacer de cerca y de lejos, huyendo o acometiendo, peleando en las batallas o recreándose en sus cacerías, las traían estos indios, y en todo el nuevo mundo es arma muy usada.²³

El interés capital de Garcilaso en La Florida es el de dar relieve a la calidad humana del aborígen americano, preocupación muy evidente en las comparaciones establecidas por medios diversos en la obra, y que, en la mayoría de los casos, se refuerzan con evocaciones de las lecturas histórico-literarias del autor.

Hemos comentado el tratamiento superficial que reciben tanto el mito primitivo como el clásico en La Florida, pero la escasez de estas dos variantes del mito se suple ampliamente con la creación de otro mito que bajo un rígido escru-

tinio podemos denominar mito social. Greenway, en cuyos juicios nos apoyamos grandemente en esta parte de nuestro trabajo, describe el mito social de la manera siguiente:

Social myth may be defined as the intermingling of mythic images and the rational inquiry in the apprehension of human value. As such, the constructs of social myth retain myth's quality of being objectively real to the believer, but the reality must be sustained by an appeal to scientific validation. Unlike prescientific myth, which portrays in narrative fashion an animistic universe, social myth is the product of the reflecting logical mind to which myth is falsehood. Thus the value truths of social myths are assumed to be facts, attained through a putative scientific methodology and subject to empirical verification.²⁴

El mito social es una de las variantes del mito moderno, y, en este caso, moderno se emplea en el sentido de oposición al concepto de mito primitivo. La función de todo mito, ya sea primitivo o moderno, es la de unir emocionalmente al individuo con las instituciones establecidas por el grupo.

Característica esencial del símbolo en el mito primitivo es la espontaneidad. El mito social, operando básicamente con los símbolos míticos propios del grupo, somete sus construcciones al escrutinio racional, y como paso inicial despoja al lenguaje de esa aura distintiva de la expresión de lo sagrado que es, precisamente, el sello de validez del mito auténtico. Los esquemas racionales en que se apoya el mito social ensombrecen los contornos del relato mítico.

Apoyado en su lógica interna el mito primitivo resiste los avances de la lógica formal, pero el mito social,

por el contrario, desautoriza la seriedad del mito primitivo y fundamenta sus construcciones con nociones empírico-científicas, y con ello abre sus flancos a la acción racional, enemiga mortal del mito, que termina por aniquilarlo.²⁵ En resumen, el mito social se asienta en dos universos por definición antitéticos: el mito y la razón; atrae a una cohabitación imposible las imágenes míticas y las construcciones racionales, y las imbrica en una narración que aspira a expresar, espontáneamente, valores subjetivos con pretensiones de tratados histórico-científicos.

Los mitos sociales no llegan al conglomerado social de la manera tradicional; como puede suponerse, son invenciones de individuos versados en los procesos intelectuales y orientados más hacia lo empírico que a lo filosófico. El mito social introduce una doctrina cuyo interés esencial es el de denunciar los símbolos contiguos al universo primitivo; y los ataca señalándolos como mentiras manifiestas que ponen en peligro la salud de la comunidad. El mito social carece de una génesis espontánea y pugna por dar relieve a un plan preconcebido. Mediante una hábil manipulación transmuta y recodifica ciertos y determinados valores humanos. Si el éxito corona el esfuerzo, el mito social consigue crear una atmósfera especial que adormece las fuerzas activas del intelecto en las sociedades sobre las que actúa. La capacidad de enjuiciar se embota y opacado el discernimiento crítico, el mito social es aceptado como cierto.

El mito social es el producto de una sociedad evolucion-

nada en donde la fuerza cohesiva del mito primitivo se ha erosionado hasta el punto de no ser capaz de dar respuesta y dirección a los temores, deseos y aspiraciones del grupo.²⁶

Todo grupo social, y del mismo modo cada uno de los individuos que lo integran, deben enfrentarse a ciertos períodos críticos que ponen a prueba la capacidad de encontrar respuestas adecuadas. La violencia de algunas de estas crisis, más o menos periódicas, debilitan las fuerzas racionales que mantienen bajo control los arcaicos mecanismos míticos, y el mito, nunca realmente vencido, ve llegada su hora y resurge con nuevos bríos y renovada potencia.

Al observar las condiciones especialísimas de Garcilaso en la España de Felipe II es fácil admitir que el mestizo se viera abismado en una de estas crisis. El Inca había llegado a España honestamente convencido de la equidad de sus reclamaciones y de la nobleza del doble linaje que lo respaldaba. El fracaso de sus gestiones ante la Corona fue un golpe mortal en su fe sobre la total correspondencia entre la justicia y el poder que la detenta. El rencor porfiado de su credulidad ofendida se dejó oír hasta el final de sus días y es prueba de la profunda decepción que el fallo desfavorable del Concejo de Felipe II ocasionó en su confianza.

El desprecio a que su condición de mestizo lo hizo acreedor, de seguro exacerbó su sensibilidad y, tercamente

atrincherado en sus ínfulas de nobleza, el Inca buscó validar el derecho del aborígen americano a ser considerado como un miembro de la especie humana universal.²⁷ Si probaba este punto, su propia situación quedaría esclarecida: él no era un simple indígena, sino por el contrario, por sus venas circulaba la sangre orgullosa de los incas descendientes del Sol.

No tenemos que insistir en que el tema de los derechos del indígena americano fue materia muy debatida durante el siglo XVI y, por lo tanto, no faltaron antecedentes al Inca en su empresa de probar la excelencia del salvaje. Esta tarea creadora del peruano puede conceptuarse como un mito social que levantó apoyándose en los valores aceptados por la sociedad española de la época, con toda su intransigencia en materia de honra, hidalguía, valor y fe. El testimonio sobre la ejemplaridad del indígena debía validarse con una metodología eficaz que estableciera la igualdad esencial entre el aborígen americano y el invasor europeo.

Presentando como documento de fe viviente -mito- las virtudes más apreciadas del modo de ser español, Garcilaso construyó y justificó con lógica aceptable, una naturaleza innata en el indígena que ejemplificaba esos valores tradicionales de la sociedad española. En el catálogo de virtudes que se destacan en la gesta de Hernando de Soto veremos en acción: el valor, la heroicidad, la abnegación, el fervor, etc., es decir, aquellas actitudes en que el español basaba su superioridad. El Inca no sólo acepta como legíti-

mos estos valores, sino que, al concederlos al aborigen los exalta dando una visión dinámica de los valores innatos. Sus afirmaciones no fueron gratuitas, ni fabricadas, sino que venían respaldadas por el testimonio de valerosos soldados españoles, protagonistas de la gesta.²⁸

"Documentada" por este medio la idea de la heroicidad y comedimiento del nativo, Garcilaso sostiene que como la nobleza es resultado directo de la virtud, el aborigen americano en nada era inferior al español, y si se miraba al campo de la práctica, hasta lo excedía por "ser" verdaderamente justo, honesto, valiente y generoso.

La noción heroica del salvaje, tal y como la entregan las crónicas, era un mero valor natural que no estaba respaldada por un desarrollo progresivo, ya fuera cultural o histórico. Por lo tanto, pretender el acercamiento de las hazañas del salvaje a la excelencia del español era una empresa que encerraba dificultades inconmensurables, y Garcilaso, firme en su empeño, tiende un puente entre el abismo de ambas culturas mediante dos recursos principales: primero, reflejando en animado contrapunto las cualidades arquetípicas más sagradas del español en la naturaleza intrínseca del indígena, y segundo, con el manejo inteligente de recursos técnicos tales como la arenga, el humor, los silencios y la ironía.

Interesaba al Inca destruir el concepto negativo sobre el carácter del indígena que había logrado abrirse paso en España, a pesar de los esfuerzos de los paladines del abo-

rigen americano. Astutamente comienza la relación destacando los aspectos negativos que caracterizaron la conquista floridana, y uno de los más distintivos fue la codicia como corolario de la ambición desmedida. El autor, a lo largo de toda la obra, se dedica a señalar las cualidades extraordinarias del protagonista y organizador de la aventura. Y es en Hernando de Soto, héroe aparente de la epopeya, en quien Garcilaso presenta, de entrada, la encarnación de la ambición, cualidad objeto de un escrutinio constante a lo largo de La Florida.

El Inca consigue vincular el sino trágico del imperio incásico con el fiasco floridano desde los inicios de la obra. Al enjuiciar las causas y circunstancias que se coordinaron en el súbito derrumbe del imperio de los incas, culpa más a las tiranías y crueldades de Atahualpa, que al esfuerzo y denuedo de los españoles. El desenlace de los acontecimientos que se disponía a relatar corroboraría su planteamiento inicial. Adviértase en este juicio la tensión dialéctica de la conciencia mítica, siempre temerosa de un exterminio inexorable, por una parte, y la esperanza en la providencia, característica de la fe, por la otra.

The basic principle of all mythology is this of the beginning in the end. Creation myths are pervaded with a sense of the doom that is continually recalling all created shapes to the imperishable out of which they first emerged. The forms go forth powerfully, but inevitably reach their apogee, break, and return.²⁹

Este sino trágico viene implícito en el juicio de Garcilaso sobre las causas que precipitaron el derrumbe del In-

cario:

[Atahualpa] fue el último de los incas que tuvo aquella monarquía, por cuyas tiranías y crueldades que, en los de su propia carne y sangre usó mayores se perdió aquel imperio, o a lo menos por la discordia y división que en los naturales su rebelión y tiranía causó, se facilitó a que los españoles lo ganasen con la facilidad que lo ganaron como en otra parte diremos con el favor divino...⁵⁰

Es decir, las huestes de Pizarro y Almagro conquistaron con tanta facilidad el poderoso imperio primitivo de los incas, porque, de acuerdo con el fatalismo de los universos míticos, su ciclo ya estaba cumplido.

El Inca destacó la fortuna inmensa que el rescate del tirano Atahualpa proporcionó a sus captores, uno de los cuales fue Hernando de Soto. Con frases ambiguas enjuició la actitud del conquistador que, lejos de conformarse con el caudal obtenido emprendió, impulsado por la codicia, la conquista de la Florida en busca de mayores glorias y riquezas. Entre los motivos declarados para afrontar los riesgos de la nueva aventura, para nada figuró la razón primordial de todo empeño de conquista: la extensión del evangelio de Cristo. El primer capítulo concluye con un ejemplo magnífico de expresión ambigua:

dejó aquellas hazañas, aunque tan grandes y emprendió estotras para él mayores, pues en ellas perdía la vida y hacienda que en las otras había ganado. De donde, por haber sido así hechas casi todas las conquistas principales del nuevo mundo, algunos, no sin falta de malicia y con sobra de envidia, se han movido a decir que a costa de locos, necios y porfiados, sin haber puesto otro caudal mayor, ha comprado España el señorío de todo el nuevo mundo, y no miran que son hijos de ella, y que el mayor ser y caudal que ella siempre hubo y tiene fue producirlos y criarlos tales que hayan sido para ganar el nuevo

mundo y hacerse temer del viejo.³¹

La primera lectura del pasaje anterior descubre su innegable oscuridad y, la dificultad de captar con precisión lo que nuestro autor ha querido expresar, nos lleva a inquirir por implicaciones más profundas que las meramente señaladas. En la confusión manifiesta que nos impide aprehender el sentido de lo expresado reside la ambigüedad.³²

Del desorden gramatical de las oraciones que inician la selección surge otro desorden de naturaleza lógica que nos será de gran utilidad explorar. Los cuatro verbos iniciales -dejó, emprendió; perdía, había ganado- ofrecen una antítesis reveladora y, una vez que establecemos las relaciones entre los mismos, podemos determinar que el Adelantado dejó las grandes hazañas donde había ganado vida y hacienda y, mal aconsejado, emprendió otras en las cuales perdía lo obtenido. No es necesario ahondar en la necesidad implícita en los hechos de Hernando de Soto ni, mucho menos, justificarlos cuando en el principio del párrafo, que hemos entregado trunco, Garcilaso, valiéndose del expresivo oxímoron, nos había revelado los móviles que impulsaron al Adelantado a la acción: "la generosa envidia" y "el celo magnánimo" que en él inspiraban las hazañas de los héroes de México y el Perú.

Esta actitud del Adelantado de la Florida es la clave que permite desentrañar el significado de la segunda parte del pasaje donde, en caótica presentación, se nos entregan una serie de ideas en forma oblicua, destacándose entre e-

llas una simple verdad: "las conquistas principales del nuevo mundo" fueron "así hechas", es decir, a la manera de Soto que abandonó la seguridad y la fortuna de que disfrutaba para arremeter en contra de obstáculos invencibles a la luz de la lógica más elemental. El Inca, eludiendo la controversia, pone en labios de una entidad indeterminada, algunos, la afirmación que se desprende del juicio anterior, a saber: los individuos capaces de comprometer la vida y la hacienda en empresas descabelladas buscando el provecho ajeno (España), son "locos, necios y porfiados". Al parecer el Inca amonesta a los que tal cosa afirman cuando los apellida de "maliciosos" y de "envidiosos", pero no llega a una abierta contradicción y consigue con ello la tensión característica de la ambigüedad:³³ "el mayor ser y caudal que ella [España] siempre hubo, fue producirlos y criarlos tales", es decir, "locos, necios y porfiados". El sentido que el peruano pretendió impartir al pasaje se logró en un desarrollo circular y que se entrega al lector interesado en la búsqueda de la verdad del pensamiento de nuestro autor. En futuras páginas de La Florida el Inca nos entregará, en forma diáfana y explícita, esta constante de su pensamiento:

Y de esto poco que en nuestra historia hemos dicho y diremos hasta el fin de ella podrá cualquiera discreto sacar los innumerables y nunca jamás bien ni aun medianamente encarecidos trabajos que los españoles en el descubrimiento, conquista y población del nuevo mundo han padecido tan sin provecho de ellos ni de sus hijos, que por ser yo uno de ellos, podré testificar bien esto.³⁴

El Inca había hecho referencia a la ambición de Atahualpa que lo llevó a usurpar el trono de su hermano Huascar, y

cómo la infame traición desencadenó una serie de eventos que culminaron en la pérdida del Imperio. Esta misma ambición llevó a Soto a comprometer el caudal obtenido con la captura de Atahualpa en la infausta empresa de la Florida. La ambición, cuando no la guía un propósito generoso, pierde al individuo, tanto si la abriga un poderoso emperador indígena como si hace presa de un arrojado adelantado español.

El natural belicoso del aborigen floridano imposibilitó la conquista del territorio creando un obstáculo al proceso de la evangelización. Para eximir la actitud de rechazo de los indígenas a recibir los beneficios del cristianismo de todo vestigio de culpabilidad, Garcilaso se creyó obligado a establecer un paralelo a partir de la cualidad de la traición. El engaño inicial no sólo partió del europeo sino que vino afeado por la circunstancia del delito en contra de los preceptos legales en la obtención de esclavos como producto de una "guerra justa". Según la versión que leemos en La Florida, un contingente de españoles, guiados por el afán del lucro, hicieron prisioneros, mediante el engaño, a un grupo de amistosos indígenas para venderlos como esclavos. De los hechos se desprende que el europeo trazó las pautas de la conducta futura entre las dos razas a partir del primer contacto que se dio bajo la égida de la mentira y de la doblez.

Los españoles, cuando los vieron debajo de las cubiertas, viendo la buena presa que habían hecho, alzaron las anclas y se hicieron a la vela en demanda

de Sancto Domingo. Mas en el camino se perdió un navío de los dos, y los indios que quedaron en el otro, aunque llegaron a Sancto Domingo, se dejaron morir todos de tristeza y hambre, que no quisieron comer de coraje del engaño que debajo de amistad se les había hecho.³⁵

En el segundo encuentro los indígenas, escarmentados, habían aprendido la lección y lograron tomar cumplida venganza aplicando el ejercicio de la doblez y la simulación aprendido de tan egregios modelos;

El oidor Ayllón dio en la costa en una tierra apacible y deleitosa, cerca de Chicoria, donde los indios lo recibieron con mucha fiesta y aplauso. El oidor, entendiendo que todo era ya suyo, mandó que saltasen en tierra doscientos españoles y fuesen a ver el pueblo de aquellos indios (...) después de los haber festejado tres o cuatro días, y asegurándoles con su amistad, los mataron una noche, y de sobresalto dieron al amanecer en los pocos españoles que con el oidor habían quedado en la costa en guarda de los navíos; y habiendo muerto y herido los más de ellos, les forzaron a que rotos y desbaratados se embarcasen y volvisen a Sancto Domingo,³⁶ dejando vengados los indios de la jornada pasada.

Un oportuno comentario sobre Alvar Núñez Cabeza de Vaca, permitió a Garcilaso establecer el escaso interés del español en la evangelización de los infieles y, al mismo tiempo, señalar de nuevo la ambición como única meta de los afanes del inquieto aventurero español en tierras americanas:

Alvar Núñez Cabeza de Vaca escapó con tres españoles y un negro y, habiéndoles hecho Dios Nuestro Señor tanta merced que llegaron a hacer milagros en su nombre, con los cuales habían cobrado tanta reputación y crédito con los indios que les adoraban por dioses, no quisieron quedarse entre ellos, antes, en pudiendo, se salieron a toda prisa de aquella tierra y se vinieron a España a pretender nuevas gobernaciones, y, habiéndolas alcanzado,³⁷ les sucedieron las cosas que acabaron tristemente.

Con esta hábil introducción Garcilaso consiguió delinear el cuadro de la inocencia básica del aborigen traicionada en

el primer contacto con la civilización europea. La actitud de desconfianza y agresividad del indígena fue la justa respuesta al comportamiento del agente escogido por la providencia para guiarlos por el camino de la salvación y que no supo colocarse a la altura del llamado de su sagrada misión.

Los partidarios de la inferioridad innata del indígena esgrimían, como otro de sus argumentos, el de las costumbres bestiales y licenciosas de los mismos, así como el enraizado vicio de la embriaguez. Garcilaso salió al paso de esta versión tendenciosa entregando un breve cuadro de las costumbres del aborígen antes de la llegada del conquistador ³⁸ con lo que, subrepticamente, no hace más que continuar la tarea de establecer un paralelo entre las dos culturas. Así describió la absoluta monogamia impuesta a los floridanos de las clases bajas en contraste con la licencia que disfrutaban los señores indígenas de tener cuantas mujeres apetecieran. Del mismo modo hizo referencia al desconocimiento absoluto del indígena en cuanto a la confección de bebidas alcohólicas y, sobre todo, al horror supersticioso a la antropofagia. En este último punto, y citando de nuevo los Naufragios de Cabeza de Vaca, logra exaltar la actitud del indígena a través del incidente en que unos españoles pertenecientes a la expedición de Pánfilo de Narváez, enloquecidos por el hambre, devoraron a los compañeros fallecidos ante el escándalo de los naturales.³⁹

La pluma del peruano trazó con el más descarnado realismo la crueldad primitiva del cacique Hirrihigua con su desdi-

chado cautivo, Juan Ortiz. El Inca maneja con gran maestría, en este pasaje, la técnica retórica de la preterición⁴⁰ tan efectiva en las piezas ciceronianas. Nuestra curiosidad se despierta cuando declara la intención de guardar en secreto la ofensa sin nombre que las huestes de Pánfilo Narváez habían infringido al cacique Hirrihigua; al mismo tiempo, la narración de los tormentos bestiales a que el curaca sometía al cautivo Ortiz nos llenan de indignación. Es entonces cuando Garcilaso nos descubre la afrenta imperdonable:

Empero, como la injuria no sepa perdonar, [el cacique] todas las veces que se acordaba que a su madre habían echado a los perros y dejádola comer de ellos y cuando se iba a sonar y no hallaba sus narices, le tomaba el diablo por vengarse de Juan Ortiz, como si él se las hubiera cortado; y como siempre trujese la ofensa delante de los ojos, y con la memoria de ella de día en día le creciese la ira, rancor y deseo de tomar venganza⁴¹

Descubiertas las causas del ultraje, la actitud del salvaje parece menos antipática comparada con la abominable crueldad de Pánfilo de Narváez que había ideado tan infame castigo.

En contraste con la actitud de Hirrihigua, el Inca introduce un toque muy humano en su narración al dar noticia de la defensa y protección con que la hija y la mujer del vengativo curaca escudan al sufrido Ortiz. La misma función desempeña la figura del noble curaca Mococho, vecino de Hirrihigua que dio refugio al fugitivo Ortiz. Mococho es la personificación del "hidalgo aborigen" y en él resplandecen las virtudes de la bondad, el altruismo, la templanza y el comedimiento. Garcilaso, al depositar en este "caballero desnudo" el compendio de las virtudes que se admiran en el Adelantado, cuidó de que el curaca las sobrepasara. En lo ~~un-~~

co que fallaba Mococho era en su desconocimiento de la fe cristiana, que muy bien preparado estaba para recibir, y sin embargo:

se verá que nació de ánimo generosísimo y heroico, indigno de haber nacido y de vivir en la bárbara gentilidad de aquella tierra. Mas Dios y la naturaleza humana muchas veces en desiertos tan incultos y estériles producen semejantes ánimos para mayor confusión y vergüenza de los que nacen y se crían en tierras fértiles y abundantes de toda buena doctrina, ciencias y religión cristiana.⁴²

Con plena conciencia del enorme prestigio de que gozaban en la sociedad española las virtudes del valor y la heroicidad -actitud que no sólo reconocía, sino con la que al mismo tiempo se identificaba-, el Inca se entregó a la tarea de armonizarlas dentro de la cultura primitiva, tan apartada de los cánones de la civilización europea. El modelo, como es natural, debía de ser el español y por ello partió del conocimiento de las virtudes, tal y como se reconocían en el conquistador. Con esta noción como trasfondo visible, el Inca permitió al salvaje actuar y manifestarse libremente. El artificio pretendía plasmar la visión del heroísmo del aborígene.

El cuidado meticuloso con que el Inca consigna la abundancia y naturaleza de los preparativos ordenados para la expedición pudiera parecer, a primera vista, prolijo. El enorme caudal que correspondió al Adelantado en la afortunada aventura peruana, le permitió armar un contingente de soldados con mayor poderío que todos los anteriores. Las armas, los abastecimientos y la promesa de la fortuna que aguardaba tan sólo ser obtenida, encendieron no sólo la codicia

de los soldados de fortuna, sino también la de aquellos individuos que para nada precisaban arriesgarse en aventuras dudosas, ya fuera debido a la avanzada edad o porque disfrutaban de una desahogada posición económica.

Todo anticipaba el triunfo seguro de la empresa que, sin embargo, fracasó ya que había sido motivada por el simple afán de lucro y fue sorda al clamor del auténtico deber: la conversión de los infieles. A Garcilaso le interesaba dejar esta idea fija en la mente de sus lectores y sus comentarios y digresiones constantes cumplen la misión de impedir que nos apartemos de este designio.

Las huestes de Soto se obstinaron en conseguir riquezas a la manera fácil de México y el Perú, asiento de civilizaciones primitivas más avanzadas y, descorazonados, no supieron aquilatar las posibilidades de las tierras floridanas, cuyos tesoros yacían en espera del esfuerzo y la labor colonizadora que los materializaran. En los últimos capítulos de la obra, Garcilaso, con el pretexto de "animar futuras empresas" resume esta visión.

Entregados a la búsqueda ciega del dorado metal, los españoles dilapidaron medios y energías en luchas constantes con los naturales, quienes avisados de antemano del carácter codicioso y cruel del invasor, se irguieron decididos no sólo a estorbar su avance, sino a tratar por todos los medios de lograr su total exterminio. En los lugares donde los indígenas inadvertidos los recibieron pacíficos y amorosos, los españoles no cuidaron de permanecer y po-

blar, ya que los roía la inquietud de continuar la búsqueda infructuosa. Este constante deambular, de acuerdo con las noticias de Garcilaso, llevó a que los indígenas los apellidaran, despectivamente, con el mote de vagamundos.⁴³

Los innúmeros encuentros bélicos entre los dos bandos se matizan con incidentes variados que ponen de relieve el valor y el arrojo de ambos contendientes. El continuo movimiento a través del territorio mantenía alborotados a los naturales que poco a poco fueron diezmando el poderío invasor. En los espacios abiertos la ventaja estaba de parte de los españoles que podían sacar partido de la movilidad de los caballos. Una vez que los aborígenes reconocieron esta circunstancia, sagazmente, disponían las emboscadas en lugares apropiados que nulificaban los esfuerzos de la caballería. Emparejados ambos frentes, los naturales eran capaces de dar pruebas de valor con proezas que en nada cedían a las del hombre blanco. El contrapunto que se establece entre el valor del español y el del aborígen tiende a probar que la verdadera valentía no reside en el abuso de la fuerza. Lo anterior se ejemplifica en los diversos encuentros en que el español no titubea en luchar bajo circunstancias en que la desventaja del enemigo es manifiesta, como ocurre en el pasaje que transcribo:

Los compañeros de Juan Páez, que aún no se habían apeado, viéndole en tal peligro, arremetieron todos juntos a toda priesa por le socorrer antes que el enemigo lo matase. Los indios, viendo ir tantos caballos contra ellos, se pusieron en huida a un monte que allí cerca había, mas antes que a él llegasen los alancearon, no guardando buena ley de guerra,

que, pues los indios no habían querido ser dos contra un español fuera razón que tantos españoles a caballo no fueran contra dos indios a pie.⁴⁴

Esta falta de ética del español puede comprobarse en muchos otros pasajes de la obra y a ello el Inca opone la cortesía y el ánimo valeroso del indio como puede verse en este otro pasaje en que un soldado español relata su encuentro con unos indígenas:

Sabréis que (...) salieron más de cincuenta indios a darnos vista, mas, luego que vieron y reconocieron que no éramos más de siete y que no iban caballos en nuestra defensa, se apartaron del escuadrón que traían hecho otros siete indios y los demás se retiraron a lejos y no quisieron pelear. Y los siete solos nos acometieron y, como no llevásemos ballestas ni arcabuces con que los pudiésemos arredar, y ellos sean más sueltos y ligeros que nosotros, andábensenos delante saltando y haciendo burla (...) De esta manera mataron a mis compañeros, y, viéndome solo (...) cerraron todos siete conmigo y con los arcos a dos manos me pusieron cual me hallasteis⁴⁵

Estos, y muchos otros lances, destacan la diferencia entre el valor del indígena y la arrogancia del español. Al presentar en forma dramatizada la actuación de los dos campos en disputa, queda expuesta la falsedad de un culto carente del poder de dictar una conducta acorde con el principio que la sustenta. En todo momento se destaca que debe existir un vínculo indestructible entre la práctica de la moral y la ley que la dicta. Esta concepción, como sabemos, tiene sus raíces en el mito genuino con su total sometimiento a la moral del grupo como medio indispensable de asegurar la salud de la comunidad.

En apoyo de la construcción de la figura heroica del indígena, el Inca introduce recursos formales que toma de

la práctica de disciplinas variadas. El peruano maneja con destreza estos instrumentos en la tarea de engrandecer, en el indígena, virtudes muy apreciadas por el hombre blanco. Cuando no le es posible dar relieve apropiado a la figura del aborígen, Garcilaso invierte su atención, y en estos casos procura exponer al ridículo la figura del conquistador como un modelo inapropiado a la virtud objeto de su escrutinio.

De la práctica de la historia encontramos las arengas y los discursos, los cuales el Inca manejó con admirable gracia y estudiada maestría. La función de este artificio es simplemente la de inyectar amenidad y dinamismo al relato, pero el peruano obtuvo mucho más y es que le fue posible poner en boca de terceros juicios que, de otro modo, le hubiera sido muy difícil enunciar.⁴⁶ Astutamente se escudó bajo protestas de falsa inocencia para enmascarar sus denuncias sin atacar jamás de frente. Las frases ambiguas ilustran, sin embargo, en forma diáfana lo que el autor se proponía. Este rejuego lo obligó a colocarse a la defensiva y fingir el temor de que una audiencia hostil pudiera interpretar torcidamente sus palabras.⁴⁷

La presencia de los españoles en la Florida no sólo no estaba justificada, sino que era ilegal al no apoyarse en planes de evangelización inmediatos. Este hecho se desenmascara en las palabras que un indígena anónimo dirige a las derrotadas huestes en su viaje de regreso a México que más semejaba una huida:

Ladrones, vagamundos, holgazanes sin honra ni vergüenza, que andáis por esta ribera inquietando los naturales de ella, luego al punto os partid de este lugar por una de aquellas dos bocas de este río si no queréis que os mate a todos y queme vuestros navíos y mirad que no os halle aquí esta noche, que no escapará hombre de vosotros a vida.⁴⁸

Otra de las constantes de la obra es la del correcto sentido del honor. Esto se define en las orgullosas palabras de tres heroicos naturales que ejemplifican con la práctica la adhesión sincera a esta virtud tan apreciada por el español:

Tampoco nos movió el interés que en la guerra se suele dar a los que en ella militan, ni la ganancia de los sacos, que en ella suele haber de los pueblos y ejércitos vencidos, ni salimos por servir a nuestros príncipes para que, agradados y obligados con nuestros servicios, adelante nos hiciesen mercedes conforme a nuestros méritos. Todo esto faltó en nosotros que nada de ello habíamos de menester.

Salimos de nuestras casas con deseo de hallarnos en la batalla pasada solo por codicia y ambición de honra y fama, por ser -como nuestros padres y maestros nos han enseñado- la que en las guerras se alcanza de mayor valor y estima que otra alguna de este mundo.⁴⁹

Garcilaso, al mismo tiempo que rendía culto a sus lecturas clásicas, se empeñó en adecuar su lenguaje para acercarlo a la expresión rústica del aborígen. Con gran destreza imprime un tono resuelto en las palabras del indígena, agudizando el alcance de la crítica, nada velada, a estos aspectos negativos de la conquista y de la sociedad de su tiempo que se proponía desenmascarar.

El humor, con su inclinación básica a colocar los conceptos en una perspectiva adecuada, fue otro de los recursos a que acudió Garcilaso en su intento por acercar la virtud na-

tural del indígena a los valores reconocidos de la cultura española.

Los resortes del humor tienden un puente entre estos dos universos antagónicos para cumplir la función específica de una crítica cruzada destinada a iluminar la falta de adecuación entre el valor "real" de los conceptos bajo ataque, y la forma como se manifiestan en las sociedades que compara.

El humor como una manifestación de la conducta humana ha ocupado la atención de filósofos y escritores de todos los tiempos. Durante el presente siglo el resultado de estas indagaciones ha puesto al descubierto tanto la conciencia positiva y creadora del humor, como su innegable trascendencia y valor social. Podemos afirmar, sin temor a equivocarnos, que los escritores de todas las épocas que han compartido procesos íntimos similares han acudido, intuitivamente, al humor con el objeto de ejemplificar la contradicción esencial entre las diversas convenciones sociales y la "realidad" que las circunda.

El filósofo francés, Henri Bergson, observando esta evidente oposición, escribió en las primeras décadas del presente siglo:

A situation is invariably comic when it belongs simultaneously to two altogether independent series of events and is capable of being interpreted in two entirely different meanings at the same time.⁵⁰

Teresa Aveleyra Arroyo en un breve, pero útil, estudio en el cual condensa opiniones diversas de la crítica en el

campo del humor, concluye:

De la fluctuante igualdad de fuerzas entre el impulso ideal y la concepción realista, resulta el precario equilibrio humorístico. Su estabilidad se rompe a menudo con la relajación espontánea de una u otra de esas fuerzas; pero no de manera total ni perdurable. Apenas el sentido común, desnudando el ideal de sus galas solemnes y mentirosas, lo ha reducido a un simple fragmento de realidad; el fermento idealista revela que esa realidad, con sus limitaciones y su apariencia tal vez mezquina, está encinta de valores humildes, pero no despreciables.⁵¹

Luigi Pirandello, más literato que filósofo, ve en el humor un sentido de confraternidad en el dolor, y nos habla del mismo como la expresión de "un sentimiento de lo contrario". El humorista, según Pirandello, al advertir las construcciones calculadoras de la sociedad, dirigidas a falsificar los valores verdaderos, ahonda en las mismas con el propósito de desmontarlas y mostrar lo que ocultan en realidad.

La simulación de la fuerza, de la honestidad, de la simpatía, de la prudencia, en resumen, de cualquier máxima virtud de la veracidad, es una forma de adaptación, un hábil instrumento de lucha. El humorista percibe enseguida estas diversas simulaciones para la lucha por la vida; se divierte en desenmascararlas; no se indigna: ¡es así!⁵²

La esencia de los juicios anteriores nos permite afirmar que la expresión de la inconformidad fundamental del individuo con las condiciones sociales puede encontrar su válvula de escape en el humor.⁵³

Bergson al observar los dos planos contrarios de la construcción humorista concentró su atención en la gracia y en su efecto inmediato: la risa. El filósofo francés determinó que la aparición de un sentimiento de simpatía aniqui-

laba el propósito perseguido, ya que la burla operaba como un castigo aplicado a los individuos insociables que se apartaban de la norma. La humillación era el correctivo impuesto por la sociedad a los elementos recalcitrantes, incitándolos a la enmienda y preservando con ello el orden establecido. Para que lo cómico pueda ejercer su efecto profiláctico exige "una anestesia momentánea del corazón".⁵⁴

Si la risa burlona es un gesto social tendiente a controlar la excentricidad, es imposible la identificación emocional entre el grupo y las criaturas marcadas con el retorno al redil, el distanciamiento es una condición inexcusable. Antonio Botín Polanco, atendiendo solamente a las observaciones de Bergson sobre el efecto frívolo y gratuito de lo meramente cómico, denuncia lo limitado del análisis del filósofo:

Y por ser [La risa] más ruidosa y la más simple, es la más fácil de oír, no es menos cierto que el filósofo no debe conformarse con analizar esa risa sin conciencia ni emoción, limitándose a recoger en las últimas palabras de su meditación "una cierta dosis de amargura" sino que debe aspirar a oír, a meditar y a gozar otra risa más exquisita: una risa que tenga emoción y conciencia⁵⁵ de sí misma, que es lo más propio de la filosofía.

No podemos negar que Bergson en su combatido ensayo, se refiere mayormente a las manifestaciones de lo cómico como un ejercicio gratuito y espontáneo, pero tampoco debe perderse de vista que el filósofo francés fue uno de los pioneros en este campo en el presente siglo. No es menos cierto que su ensayo titulado "La risa" no lo obligaba a llegar hasta esa otra visión del mundo, más profunda y reflexiva, que se denomina humor y que tan bien esboza en las palabras con que

cierra su ensayo:

/Laughter/ indicates a slight revolt on the surface of social life. It instantly adopts the changing forms of the disturbance. It also is a froth with a saline base. Like froth it sparkles. It is gaiety itself. But the philosopher who gathers a handful to taste may find ~~the~~⁵⁶ the substance is scanty, and the aftertaste bitter.

Para trascender lo meramente cómico y alcanzar la esencia del humor es imperativo el ejercicio de la reflexión. Esto muy bien lo expresa Luigi Pirandello en un ensayo que correctamente tituló, "El humorismo":

lo cómico es precisamente un advertir de lo contrario (...) la reflexión, trabajando dentro de mí, me ha hecho superar mi primera observación, o más bien me ha hecho penetrar en ella: de aquella primera observación de lo contrario me ha hecho pasar a este sentimiento de lo contrario. Esta es toda la diferencia que hay entre lo cómico y lo humorístico.⁵⁷

Al advertir el contraste entre el ideal de las virtudes paradigmáticas, defendidas con denuedo intransigente por la sociedad española, y la forma como en realidad se observaban en la práctica, Garcilaso se afirmó en la convicción de que un sentido más profundo yacía bajo la aparente contradicción. Con una voluntad de estilo firmemente sostenida acudió a los resortes del humor para operar la catálisis que al materializar el contraste, dejara expuesto el engaño manifiesto.

En la dramatización de la pugna, cuyo desenlace venía predeterminado, el humor funciona como un recurso compensatorio, y en el combate desigual, la indefensión natural del aborigen es la norma de que se vale Garcilaso para dramatizar el conflicto. El artificio consigue que la derrota pre-

vista del lado más débil transforme en un acto ridículo el triunfo del poderoso.

La comicidad de los pasajes que a continuación analizaremos pierde casi todo su efecto una vez fuera del contexto narrativo;⁵⁸ con esta salvedad veamos cómo opera el humor en manos del Inca para cumplir el propósito de resaltar la figura heroica del indígena.

Habiéndolo, pues hecho, Vitachuco se levantó en pie con toda bravosidad y fiereza que se pueda imaginar y en un instante cerró con el adelantado, a cuya diestra había estado al comer, y, asiéndole con la mano izquierda por los cabezones, con la derecha a puño cerrado le dio un tan fuerte golpe sobre los ojos, narices y boca que sin sentido alguno, como si fuera un niño, lo tendió de espaldas a él y a la silla en que estaba sentado, y para acabarlo de matar se dejó caer sobre él dando un bramido tan recio que un cuarto de legua en contorno se pudiera oír.⁵⁹

En el encuentro cuerpo a cuerpo entre el valeroso adelantado español y el indígena desesperado, la victoria correspondió a éste último. La afirmación anterior es cierta a despecho del desenlace del episodio en que los ayudantes del Gobernador dieron muerte al curaca. El humor establece la falta de adecuación entre el valor real de la virtud del coraje -el indígena- y el valor ideal de la misma -el Adelantado. La calidad de los contendientes, así como las circunstancias del conflicto, son las que determinan el carácter humorístico del incidente. Primeramente "advertimos" que no iba acorde con la dignidad del Adelantado el ser víctima de la agresión suicida del curaca; agresión que, al parecer, no había provocado. Una vez que advertimos lo opuesto de la situación, el primer impulso es el de la risa. Casi al unísono se ini-

cia la reflexión sobre cuales fueron los estímulos que provocaron en el indígena acción tan "desconsiderada", y debemos concluir que actuaba mordido por la angustia engendrada por el odioso grillete de la impotencia: el español había invadido el territorio, se había apoderado de sus tierras, bienes, hogar y hasta de la habilidad de Vitachuco de disponer libremente de sus acciones. Una vez que comprendemos la infamia impuesta al curaca, arribamos al "sentimiento de lo contrario" y quedamos identificados con la acción del indígena víctima de las falsas conveniencias sociales. Trascendida la comicidad elemental del incidente, se absorbe la esencia del humor de la situación. Garcilaso ha partido de un principio: la falta de fundamento de la autoridad del español sobre el indígena. Esta realidad ha afirmado, instintivamente, el derecho de Vitachuco a su propia individualidad, y comprendemos que la imposición del Adelantado es el mero subterfugio del más fuerte. Bajo la acción del humor contemplamos al individuo considerado inferior desde otra perspectiva: la fuerza intuitiva del sentimiento de lo contrario, iluminando la conciencia ha descubierto en el universo de los valores establecidos, la noción falsa que atenta contra la igualdad fundamental de todos los hombres. El descubrimiento despierta la actividad crítica y racional, y un rápido escrutinio dentro del estratificado universo de valores, se niega a aceptarlos como los únicos que realmente son. El despertar de la emoción permite reconocer, en la esencia de la "realidad" pre-establecida, un nuevo "ser" de

las cosas: el indígena ha ejecutado un acto heroico y no un desacato. La risa inicial fue la válvula por la que se había escapado la chispa del humor, que al liberarnos de las garras del engaño ha acrecentado nuestra propia estima.

La relación de La Florida ofrece al peruano posibilidades variadas de ejercitar su agudo sentido del humor; de esa cantera pudiéramos extraer abundantes ejemplos con que ilustrar nuestro punto de vista, pero por no hacer interminable nuestro análisis, bástenos ofrecer un episodio en el cual nuestro autor, con gracejo admirable desmitifica, por medio del humor, los extremos de sufrimiento a que podía llegar un caballero español con tal de preservar la integridad de su honra:

Durante la pelea entró en una casa un caballero del reino de León, llamado Francisco de Reynoso Cabeza de Vaca, y subió a un aposento alto que servía de granero, donde halló cinco indias metidas en un rincón, y por señas les dijo que estuviesen quedas, que no quería hacerles mal. Ellas, viéndole solo, arremetieron con él todas juntas y, como alanos a un toro, le asieron por los brazos, y piernas y cuello y una de ellas le hizo presa del viril. El Reynoso, sacudiendo con gran fuerza todo el cuerpo y los brazos para desembarazarlos y defenderse a puñadas, estribó recio sobre un pie y rompió el suelo de la cámara, que era cañizo flaco, y se le sumió el pie y la pierna hasta lo último del muslo, y quedó asentado en el suelo, con que acabaron de sujetar las indias y, a bocados y puñadas lo tenían a mal partido para matarlo.⁶⁰

En esta aventura tragi-cómica, Garcilaso expone al ridículo la actitud del "sufrido" soldado español que, víctima del furor suicida de un grupo de indígenas, se ve impedido de solicitar ayuda considerando una deshonra para su honrría de bien el haber sido sometido por un grupo de mujeres. Ya a punto de perecer sus compañeros lo libran de su involun-

tario martirio, pero no sin que antes sus adversarias no sólo emularan su bravura sino que hasta lograran sobrepasarla puesto que "ninguna de ellas quiso soltarle ni dejar de darle puñadas y bocados, aunque las mataban." ⁶¹

En La Florida se descubre, con mucha frecuencia, ese modo de expresión tan afín con el humor y al que se denomina ironía. El deslinde entre ambos campos es muy difícil de trazar, y es así a pesar de la crítica copiosa, aunque por cierto no exhaustiva, sobre este recurso de la retórica formal. Aceptando que consiste en la contradicción verbal entre lo que se dice y lo que se quiere que sea entendido.

For both its devotees and for those who fear it, irony is usually seen as something that undermines clarities, opens up vistas of chaos, and either liberates by destroying all dogma or destroys by revealing the inescapable ganker of negation at the heart of every affirmation. ⁶²

La estrategia de la ironía es la de celebrar un objeto por lo que no es, pero debe asegurarse la complicidad de un receptor capaz de percibir claramente el mensaje. El autor, por lo general, defiende un argumento falso entregando, al mismo tiempo, ciertas claves que descubren su verdadera intención. Encomia cuando en realidad lo que intenta es atacar. Es fácil reconocer que la ironía es un arma de doble filo con la cual el autor se arriesga a que la estulticia de un público poco versado en acrobacias verbales no advierta la sutileza envuelta en la ironía y acepte, como cierta, la afirmación del autor. Por otra parte se expone a que individuos demasiado interesados, puedan descubrir ironías en un

medio de expresión directo. El éxito del artificio descansa por completo en el arte y la medida del ironista para ajustar la expresión al punto de que la ironía sea tan certera que al plasmar la sutileza consiga que ésta no sea tan diáfana que traicione su condición, ni tan oscura que permita que el mensaje pase inadvertido.

Escudado en su proverbial gravedad que es, al mismo tiempo, el potencial natural del método, Garcilaso se vale de la ironía para expresar puntos de vista peligrosos al abrigo de la ambigüedad. Hemos destacado en varias ocasiones cómo el Inca exhorta continuamente a los españoles a que rescaten la península de las garras de la infidelidad y la ganen para la fe de Cristo. Otro tema recurrente en La Florida es el de la codicia como fuente de la energía que incitaba a las huestes de Soto a un continuo deambular en la búsqueda de la evasiva riqueza.⁶³ A la luz de estas preocupaciones cardinales de la obra resalta la ironía del siguiente pasaje en el cual, al parecer, Garcilaso "justifica" el descuido de los expedicionarios por ganar, para la fe, un espíritu tan bien dispuesto como el del cacique Mococho:

y así fue lástima que no le convidasen con el agua del bautismo, que, según su buen juicio, pocas persuasiones fueran menester para sacarlo de su gentilidad y reducirlo a nuestra Fe Católica. Y fuera un galano principio para esperar que tal grano echara muchas espigas y hubiera mucha mies. Mas no es de culparles, porque estos cristianos habían determinado de predicar y administrar los sacramentos de nuestra ley de gracia después de haber conquistado y hecho asiento en la tierra, y esto les entretuvo para que no los administraran desde luego. Y esto queda aquí dicho para que sirva de disculpa y descargo de estos cristianos de haber tenido el mismo descuido en otros semejantes pasos que adelante veremos,

que cierto se perdieron ocasiones muy dispuestas para ser predicado y recibido el evangelio, y ⁶⁴no se espanten que se pierdan los que las pierden.

Garcilaso comienza por lamentar la pérdida de la oportunidad de sembrar la simiente evangélica. La magnitud de este pecado por omisión es tal que de inmediato ofrece una tibia apología de la grave inacción de los cristianos. A continuación el efecto de toda disculpa queda cancelado con la frase críptica que resume una verdad de fe: "se pierden los que la pierden".

En el pasaje que a continuación presentaremos la ironía expone la indiferencia evangélica de los españoles y denuncia, al mismo tiempo, la doblez de las razones presentadas para justificar el despojo de que se hacía víctima al aborigen. El estribillo de que los españoles "llevaban intención de predicar el evangelio después de haber ganado y pacificado la tierra", no se aviene a la urgencia con que un verdadero cristiano debe abandonar toda otra consideración cuando se trata de rescatar un ánima de las garras de la ignorancia del Dios verdadero.

Con estas grandezas de ánimo generoso y otras que con sus vasallos usaba, según ellos las apregonaban, se mostraba mujer verdaderamente digna de los estados que tenía y de otros mayores, e indigna de que quedase en su infidelidad. Los castellanos no le convidaron con el bautismo porque, como ya se ha dicho, llevaban determinado de predicar la fe después de haber poblado y hecho asiento en aquella tierra que, andando como andaban de camino de unas provincias a otras sin parar, mal se podía predicar.⁶⁵

De nuevo la ironía está manifiesta en las palabras con que se cierra la selección; Garcilaso había dejado muy claro que nada impedía a los conquistadores poblar en las fértiles tierras de la generosa dama de Cofachiqui a no ser, como insi-

núa, la ausencia del metal que los traía ciegos a cualquiera otra consideración.

En contraste con la negligencia en cumplir con el piadoso deber de instruir a los infieles, nuestro autor destaca la febril actividad desplegada por los hombres de Soto siempre que la promesa del oro ofrecía sus frutos. El Inca minuciosamente relató los esfuerzos y la insistencia del contador del Rey, Añasco, por localizar a la madre de la dama de Cofachiqui, empeñada en ocultarse en los montes aledaños. La motivación del buen Añasco quedó despejada cuando el Inca ofreció el móvil de la celosa actividad del contador:

Atrás dijimos cómo el capitán y contador Juan de Añasco fue dos veces por la madre de la señora de Cofachiqui y no dijimos la causa principal por que se hizo tanta instancia y diligencia por ella. Y fue porque los españoles habían sabido que la viuda tenía consigo seis o siete cargas de perlas gruesas por horadar y que, por no estar horadadas, eran mejores que todas las que habían visto en los entierros, las cuales, por haber sido horadadas con agujas de cobre calentadas al fuego, habían cobrado algún tanto de humo y perdido mucha parte de la fuerza y resplandor que de suyo tenían. Querían, pues, los nuestros, ver si eran tan grandes y tan buenas como los indios se las habían encarecido.⁶⁶

La ironía, es decir, la discrepancia entre lo que se dice y lo que se quiere expresar se advierte, de nuevo, en las palabras con que se cierra el pasaje. Los españoles en realidad lo que querían era apoderarse de la valiosa carga de perlas con el subterfugio de admirar su belleza; a ello se oponía la esquivia modestia de la viuda como un hábil recurso para retener la propiedad de las mismas.

Hemos destacado los procedimientos de que mayormente se

valió Garcilaso en la elaboración del mito social de la igualdad esencial del indígena y el conquistador. Nuestro autor, consciente de que las virtudes paradigmáticas que el español había elevado a la categoría mítica carecían en el salvaje de la indispensable continuidad cultural a través del tiempo histórico y, por lo tanto, eran meras virtudes naturales, se esforzó por desacralizarlas presentándolas en forma dramática para que, a la luz de la comparación directa, se determinara dónde en realidad brillaban esas virtudes, y cuáles eran los protagonistas que salían triunfantes en el juicio apreciativo. El humor y la ironía fueron artificios valiosos al crear el rudo contraste del "ser" de la realidad y el "ser" de la idealidad.

El peruano se arrogó el deber de destacar la íntima relación entre mito y moral a través de un proceso creador y no se escudó en una forma narrativa abiertamente fantástica, sino que incrustó en los mitos de la colectividad española la problemática y las vicisitudes del medio en que se desenvolvía la acción del drama; con ello permitió ver cómo los símbolos del valor, el heroísmo, la caridad, etc., estaban desnudos de todo valor ejemplar. Los recursos formales enumerados intentaron un nuevo equilibrio por medio de la vinculación de estas virtudes a la moral, la tolerancia y el sacrificio evangélico, y de ahí, en auténtica "epifanía de lo real", surgiera, en forma "objetiva" la esencia de las virtudes anteriormente enumeradas.

El mito literario aflora de manera esporádica en la relación de La Florida. Este mito es fácilmente distinguible en que el autor -contrario a lo que ocurre en el mito social- está consciente, por completo, de que su representación no es real. Garcilaso puede acudir a la mitología griega, pero libre por completo de caer bajo su influjo. Las figuras mitológicas entran en la obra a un nivel diferente cuando el autor no está preso en el encantamiento de aceptar el mito como realidad y adorna su relato con alusiones mitológicas con una función meramente decorativa, o bien reduce el símbolo mítico a contenidos históricos o simbólicos o los demitologiza por completo por medio de la alegoría. Este artificio es mucho más evidente en los Comentarios, y reservamos hasta entonces nuestros ejemplos.⁶⁷

Si nos abstenemos de comentar ampliamente el mito literario, en modo alguno podemos descuidar las características esenciales del mito personal. Para tener una clara visión de lo que se entiende por mito personal, es necesario proyectar su concepto sobre el trasfondo del mito tradicional.

Los individuos que se desenvuelven dentro de un mismo ámbito cultural reconocen y admiten entre sí los mismos términos éticos y morales que se orientan en un universo común de símbolos y referentes; estos constituyen el conocimiento del bien y del mal dentro del grupo. Esas formas simbólicas se organizan en narraciones que facilitan la preservación y el conocimiento moral de la propia cultura y que como realidades incuestionables son aceptadas ciegamente, ya

que de su acatamiento depende la salud y la preservación de la comunidad. Esto constituye lo que se conoce por mito genuino a la manera como lo practican los grupos primitivos.

Al comentar las construcciones del mito social y del mito literario vimos como, en estos casos, el autor expresa sus convenciones morales y éticas empleando los símbolos comunales abiertos a la comprensión general y con ello consigue transmitir su mensaje con toda efectividad; ahora bien, el individuo abismado en construcciones míticas privadas al indagar en la masa de la "realidad comunal" cuestiona la veracidad de la misma. La consecuencia natural de esta indagación racional es la liberación del individuo que puede reconocerse como una entidad cercenada del resto de su sociedad. Cassirer ha observado muy bien las características del mito personal:

Myth is an objectification of man's social experience, not of his individual experience. It is true that in later times we find myths made by individuals, as, for instance, the famous Platonic myths. But here one of the most essential features of the genuine myths is missing. Plato created them in an entirely free spirit; he was not under their power, he directed them according to his own purposes: the purposes of dialectical and ethical thought.

Cuando los mitos comunales dejan de ser simbólicamente adecuados, el individuo afectado intenta objetivar sus propios procesos subjetivos en imágenes que transmiten experiencias y valores privados que, en la mayoría de los casos, son incomprensibles y hasta adversos al resto de la comunidad. La expresión del mito personal encierra siempre cierta dosis de rebeldía, más o menos reprimida. Esta rebeldía se concen-

tra en el ataque a los conceptos y valores que dan cohesión y uniformidad al grupo y que, para el individuo en cuestión, carecen de todo sentido y valor. Este desorden emocional o distanciamiento no encuentra respaldo en los resortes racionales en pugna por encontrar respuestas adecuadas al conflicto planteado. La tensión creciente entre el mito y la razón tiende a debilitar la fuerza expresiva de los símbolos resultantes. La afirmación de que las imágenes así obtenidas son por completo objetivas, hacen a éstas más vulnerables al ataque de la documentación histórica o a la verificación empírica que terminan aniquilando el mito.

Es natural que el deterioro del universo simbólico provoque una relación irónica entre el mito y la razón. Esta todo lo permea y se destruye la unidad integral del individuo con su universo cultural que, a través de los mitos, le permitía orientarse dentro de una realidad específica, al mismo tiempo que lo liberaban de la soledad y de su natural secuela: la ansiedad. Lo anterior no niega que pueda existir la coincidencia entre el universo simbólico personal y el comunal, y, en este caso, no existe el conflicto.⁶⁹

Como las distintas variedades del mito surgen mayormente de la misma forma espontánea, paradójica y subconsciente, los límites entre los mismos se ven peligrosamente obliterados. Todas las formas del mito intentan dar la expresión de los valores por medio de una lógica interna que no admite la interferencia de la lógica formal que los destruye. A veces esta inclinación que venimos comentando, encami-

na el mito hacia la religión formal, y otras a la construcción del mito social. Todas las categorías del mito encuentran su medio de expresión en la forma simbólica.

La indagación del peruano dentro de los valores sociales de la cultura española, se dirigía a la creación de un universo en el cual la relación irónica de los mitos comunales de ambas sociedades, la española y la aborígen, estuviera presente. Su alienación del medio objeto de su crítica, como hemos señalado, era ambivalente.

Es fácil admitir que ni el ámbito social ni el momento histórico en que se desenvolvió nuestro autor fueron conducentes a la creación de un auténtico mito personal. Sin embargo, en La Florida, se advierten señales incipientes del talento y de las motivaciones de Garcilaso para triunfar en el empeño. En la obra se agita la necesidad absorbente que domina al autor por hundir en la oscuridad de sus propias vivencias la "realidad histórica" que maneja y, sin duda, se afana porque de su esfuerzo en relatarla surja una realidad personal, a su juicio, mucho más auténtica que la oficial.

Hemos ejemplificado los afanes del Inca por moldear el mito social del buen salvaje, y aunque en puridad no podamos hablar de un auténtico mito personal, sí nos atrevemos a afirmar que con el manejo inteligente de sus expresivos silencios y por medio de sus oportunas alusiones triunfó, a ratos, en la objetivación de los impulsos que surgían de su subconsciente y que pugnaban por expresar sus deseos y sus represiones personales en las vivencias latentes incrustadas

en su obra.

La marcada tendencia del Inca a envolver en el silencio la descripción tanto de las acciones reprobables, como del culpable de las mismas es un lugar común de la crítica.⁷⁰ Varios críticos relacionan esta tendencia con la práctica de la historiografía clásica; otros, con no menos razón, hacen referencia a la tradición incaica que exigía silenciar los acontecimientos vergonzosos para prevenir que se perpetuasen. En Garcilaso encontramos silencios ciertos que fueron descubiertos siglos más tarde a través de la documentación erudita. Este hecho carecería de importancia si no viniera en respaldo de nuestra opinión de que muchos silencios internos en la obra fueron manejados con astucia para que nuestra atención se concentrara en la infamia que se señala, y, al negarnos el nombre y con ello la individualidad del culpable, crear una identificación en lo genérico: el español. En ello vemos la incidencia de una de las ideas obsesivas del Inca: el hombre blanco era reo de los mismos vicios y pecados por los que despreciaba al indígena, ingratitud, cobardía, pereza, estupidez, etc.; lo cual, a su vez, afirma otra de sus obsesiones: "el mundo es uno."⁷¹

El artificio del silencio tiene, a nuestro juicio, un objetivo de mucho más peso. El Inca, en forma solapada, construye una denuncia "documentada" de los métodos de conquista, y con su fingida resistencia a referirse a acciones y actitudes deshonrosas, se pone a cubierto de posibles acusaciones de que su relato en lugar de perseguir el fin desintere-

sado que declara, se proponga, como lo hace, minar los cimientos de la leyenda de la heroica conquista de América por las huestes españolas. Los silencios del Inca, por una parte, lo pusieron al abrigo de toda sospecha de subversión, y, por la otra, confirieron a su testimonio el sello de ponderación y de seriedad indispensable para otorgar a La Florida la credibilidad de una historia verdadera.

Si atrevida encontramos la pluma de Garcilaso en el manejo de los discursos y las arengas que puso en boca de terceros, cuando recurrió a alusiones su pluma alcanzó niveles desconcertantes, en el sentido de que nos es difícil comprender cómo las peligrosas insinuaciones no ocasionaron al mestizo serios contratiempos dada la profundidad de lo que implicaban. La misma recurrencia obsesiva con que los temas se repiten, es prueba palpable de lo arraigados que ellos se encontraban en el subconsciente del peruano. Garcilaso, una y otra vez, a partir del Proemio, alude a lo arbitraria que se mostró la Corona de España al negarle las mercedes que le correspondían con todo derecho. Podemos referirnos a la oscura alusión a la falta de derechos de España a detentar el señorío del Nuevo Mundo sin haber aportado otro caudal que no fuera el esfuerzo de sus hijos "locos, necios y porfiados."⁷²

Las alusiones a su querella con Felipe II, por lo frecuentes, ejemplifican lo arraigado de su rencor, y, por no prolongar innecesariamente este apartado, examinaremos sólo esta interesante alusión de Garcilaso:

En lo poco que de estos dos españoles hemos dicho, y en otras cosas semejantes que adelante veremos, se podrá notar el valor de la nación española que, pasando tanto y tan grandes trabajos, y otros mayores que por su descuido no se han escrito, ganasen el nuevo mundo para su príncipe. Dichosa ganancia para indios y españoles, pues estos ganaron riquezas temporales y aquellos las espirituales.

La "inocente declaración" debe leerse apoyada en muchas otras que aparecen a lo largo de la obra, y la respaldamos, además, con los provocativos discursos de los indígenas en los cuales acusan a los españoles de apocados por la indignidad de arriesgar la vida en la conquista de tierras para servir a un príncipe ausente y no en el provecho propio. Las profundas implicaciones se refuerzan con la declaración del párrafo siguiente, que cierra el capítulo. Allí el Inca habla de la ingratitud de "los príncipes que son tiranos" que, al darse por ofendidos, sin razón, son incapaces de reconocer y premiar la virtud. De estas palabras se desprende una clara referencia a la enconada y sorda porfía de Garcilaso con el monarca español.

Insistimos de nuevo en la necesidad de leer a Garcilaso con atención concentrada; esta preocupación rinde valiosos dividendos en el intento de aprehender el alcance de sus sinuosas alusiones. Hemos comentado las ideas del peruano sobre los derechos del mestizo americano a disfrutar de los beneficios del esfuerzo paterno en la conquista del Nuevo Mundo.⁷⁴ Esta arraigada convicción del peruano contrasta con las declaraciones enunciadas al enjuiciar las vicisitudes sin nombre sufridas por el conquistador:

Con estos trabajos, y otros semejantes, no comiendo mazapanes ni roscas de Utrera, se ganó el nuevo mundo, de donde traen a España cada año doce y trece millones de oro y plata y piedras preciosas, por lo cual me precio muy mucho de ser hijo de conquistador del Perú, de cuyas armas y trabajos ha redundado tanta honra y provecho a España.

Destacamos la relación directa que se establece entre el esfuerzo del conquistador y la beneficiaria del mismo, España.

Al mismo tiempo que percibimos la ambigüedad de la frase, "por lo cual me precio muy mucho de ser hijo de conquistador del Perú", la relacionamos, indirectamente, con otro pasaje clave de la obra en que se calificaba a los hombres capaces de ejecutar hazañas tales, no por el provecho propio o de sus hijos, de "locos, necios y porfiados". Finalmente, de las elaboradas relaciones internas establecidas en el pasaje, se desprende la alusión al escaso reconocimiento oficial otorgado al conquistador y a sus descendientes como premio a los servicios prestados.⁷⁶

Como corolario de una de las constantes del pensamiento garcilasiano, por completo en pugna con las convicciones oficiales, está su idea firmemente arraigada de que la honra reside en la virtud y no en las convenciones sociales. La defensa de este punto viene siempre puesta en boca de un indígena, como ocurre en el ejemplo siguiente:

Decís también que la honra y estima que se debe al señor de vasallos no es bien que se dé al que no lo es. Tenéis razón, cuando él merece ser señor. Mas juntamente con esto sabéis vos que muchos súbditos merecen ser señores y muchos señores, aun para ser vasallos y criados de otros, no son buenos.⁷⁷

Estas mismas ideas aparecen implícitas en la construc-

ción del mito social del Inca, y éste no vacila en expresarlas a diversos niveles del relato. La cita anterior está tomada de uno de los discursos más extensos de la obra que el peruano puso en labios de un noble capitán indígena que se defiende de los ataques de un señor de vasallos. Garcilaso, con cuidadosa minuciosidad, desarrolla el tema de la honra, y la misma extensión del parlamento es prueba de lo mucho que el asunto perturbaba a nuestro autor.

Garcilaso emplea La Florida como vehículo para anunciar las obras en que concentraría su esfuerzo futuro. La preocupación es lícita si consideramos toda la producción histórico-literaria del Inca como un bloque monolítico.

En el Proemio de La Florida, p. 9, anuncia su propósito de escribir los Comentarios reales de los Incas, y, como señalamos, desde el principio vincula el relato de La Florida a la conquista del Perú, no sólo a través de la figura de Hernando de Soto, presente en ambos eventos, sino en el análisis de la naturaleza adversa de la tiranía y la ambición desmedidas, culpables tanto de la destrucción del tirano Atahualpa como del fracaso de la conquista de la Florida.

Garcilaso hace referencia de nuevo a su propósito en ocasión de la muerte de Hernando de Soto y, al hacer el panegírico del destacado conquistador, lo relaciona con el Perú recordando que fue el primer español que vio a Atahualpa, aprovechando para prometernos la historia del descubrimiento y conquista de su tierra.

Luego (VI, II), Garcilaso, introduciéndose en el relato, describe la manera como los indígenas atraviesan los ríos y promete que en su lugar nos dirá cómo los Incas fabricaban los puentes de mimbre.

La prueba de que Garcilaso escribía sus libros simultáneamente se encuentra en la discusión de otro de sus temas favoritos: la barrera idiomática entre el español y el indígena:

A propósito del preguntar de los españoles y del mal responder del indio, porque no se entendían los unos a los otros, habíamos puesto en este lugar la deducción del nombre Perú, que, no lo teniendo aquellos indios en su lenguaje, se causó de otro paso semejantísimo a éste, y por haberse detenido la impresión de este libro más de lo que yo imaginé, lo quité de este lugar y lo pasé al suyo propio, donde se hallará muy a la larga con otros muchos nombres puestos a caso, porque ya en aquella historia, con el favor divino, este año de seiscientos y dos, estamos en el postrer cuarto de ella y esperamos saldrá presto.⁷⁸

Por último, en el (VI, XXI), p. 443, el Inca nos da una detallada descripción de lo que se propone relatar en los Comentarios reales, y termina anunciando que la "mayor parte ya está en el telar."

Notas

¹En Boas, Introduction to James Teit, "Traditions of the Thompson River Indians of British Columbia", Memoirs of the American Folklore Society, VI(1898), p. 18.

²Inca Garcilaso de la Vega, La Florida del Inca. Historia del Adelantado Hernando de Soto. Gobernador y Capitán General del Reino de La Florida, y de otros heroicos caballeros españoles e indios (México: FCE, 1956).

En realidad el segundo esfuerzo literario lo fue su "Relación de la descendencia del famoso Garci-Pérez de Vargas", que pensó usar como parte inicial de La Florida, y luego desglosó. Esta obra permaneció inédita hasta el año 1929, y sólo haremos referencia indirecta a ella a lo largo de este trabajo.

Todas las citas de La Florida se darán según esta misma edición con la sola mención: La Florida, a lo que se añadirá, (Libro, parte, Cap.), p.

³La Florida. Proemio al Lector: "Conversando mucho tiempo y en diversos lugares con un caballero, grande amigo mío, que se halló en esta jornada, y oyéndole muchas y muy grandes hazañas que en ella hicieron así españoles como indios, me pareció cosa indigna y de mucha lástima que obras tan heroicas que en el mundo han pasado quedasen en perpetuo olvido. Por lo cual, viéndome obligado de ambas naciones, porque soy hijo de un español y de una india, importuné muchas veces a aquel caballero escribiésemos esta historia, sirviéndole yo de escribiente." (p. 5). Garcilaso mantiene en secreto el nombre de su informante, pero las pesquisas minuciosas de los investigadores especializados en la obra del Inca, y en particular el empeño de José de la Riva Agüero en su Historia en el Perú (Lima: 1910) y, por último, la comprobación documental, no dejan lugar a dudas de que se trataba de Gonzalo Silvestre, un soldado de escaso relieve en las crónicas -a despecho del papel desproporcionado que el Inca le asigna en La Florida- y que escapó con vida, tanto de las contiendas de las guerras civiles del Perú, como de la desdichada expedición floridana.

⁴ Aurelio Miró Quesada, "Prólogo a La Florida del Inca", p. LIX.

⁵La Florida, p. 9.

⁶Nótese que al hablar de La Florida, Garcilaso abarca un territorio mucho más amplio que los confines geográficos de la Florida actual.

⁷El Inca expresa el plan que ha seguido: "la cual va escrita en seis libros, conforme a los seis años que en la jornada se gastaron. El libro segundo y el quinto se dividieron en cada dos partes. El segundo, porque no fuese tan largo que cansase la vista (...) El libro quinto se dividió porque los hechos del gobernador y adelantado Hernando de Soto estuviesen de por sí aparte y no se juntasen con los de Luis Moscoso de Alvarado, que fue el que le sucedió en el gobierno." (pp. 9-10).

⁸La Florida, (II, XII), p. 74.

⁹La Florida, Proemio, pp. 6-7

¹⁰Según José de la Riva Agüero la crónica comenzó a redactarse en la América por mandato real. El tono mesurado de los primeros cronistas tuvo como consigna general desvirtuar los abusos del conquistador y la barbarie del indígena. Esta actitud fue variando gradualmente a partir del mandato del virrey Toledo, ante el creciente interés de los conquistadores en sancionar la explotación a que tenían sometidos a los naturales. Esto se refleja en el tono peyorativo de algunas de las crónicas del siglo XVII. Como ejemplo típico podemos citar: Pablo Joseph de Arriaga, The Extirpation of Idolatry in Peru (Kentucky: Kentucky Univ. Press, 1968) y Bernabé Cobo Obras Completas Vol. 91-92. (Madrid: BAE, 1956). Entre las apreciaciones tempranas tenemos las palabras de Francisco López de Gómara, Historia General de las Indias. "Hispania Vitrix" (Barcelona: Iberia, 1965). La obra fue publicada por primera vez en 1552: "Poca confianza y castidad debe de haber en las mujeres, puesto que esto dicen y hacen. Facilísimamente se juntan con las mujeres, y aún como cuervos y víboras, y peor; dejando aparte que son grandísimos sodométicos, holgazanes, mentirosos, ingratos, mudables y ruines." (p. 52).

Pedro Cieza de León, La crónica del Perú (Madrid: Espasa Calpe, 1962). La obra fue publicada por primera vez en 1553: "Porque algunas personas dicen de los indios grandes males, comparándolos con las bestias, diciendo que sus costumbres y manera de vivir son más de brutos que de hombres, y que son tan malos que no solamente usan el pecado nefando, mas que se comen unos a otros, y puesto que en esta mi historia y haya escripto algo desto y de algunas otras fealda-

des y abusos dellos, quiero que se sepa que no es mi intención decir que esto se entienda por todos; antes es de saber que si en una provincia comen carne humana y sacrifican sangre de hombres, en otras muchas aborrecen el pecado." (pp. 282-283).

¹¹ Ver supra, cap. II, nota 57.

¹² John L. Greenway, The Golden Horns (Athens: The Univ. of Georgia Press, 1977). La obra de este autor, que ha sido de gran utilidad para el presente estudio, al hablar de las formas del mito nos dice: "The primary distinction between modern myth, whether social or literary, and other forms of myth we have discussed, is in the kind of narrative employed. The narrative world of modern myth makes no overt pretense to being sacred: though the moral function is the same in all forms of myth, modern myths are apparently completely displaced from both the sacred world of prescientific creation narratives and the interaction of the sacred with the profane in heroic literature. Though the factual status is asserted, the objectivity is expressed in ostensibly demythologized language, rather than language explicitly religious." (pp. 60-61).

¹³ Wallace Stevens, "The Noble Rider and the Sound of Words", in The Necessary Angel (New York: Random House, 1951), pp. 3-36. Stevens en este capítulo establece una diferencia certera entre la realidad y la imaginación. La imaginación es el poder constructivo de la mente capaz de crear la unidad sacada de unidades. Stevens afirma que en literatura la unidad es el "mythos" o narración y las unidades son metáforas e imágenes que se conectan unas con otras sin referirse al mundo exterior. La "realidad" es todo aquello con lo que la mente trabaja y que no es ella misma.

¹⁴ Manuel Kant, Crítica de la razón pura. Vol. I. (Buenos Aires: Losada, 1973), pp. 171-172.

¹⁵ Carl G. Jung, Man and his Symbols (New York: Doubleday, 1964), p. 21.

¹⁶ Bronislaw Malinowski, Magic, Science and Religion (New York: Doubleday, 1954), describe certeramente las características del mito primitivo: "Myth as it exists in a savage community, that is, in its living primitive form, is not merely a story told but a reality lived. It is not of the nature of fiction, such as we read today in a novel, but it is a living reality, believed to have once happened in pri-

meval times, and continuing ever since to influence the world and human destinies. This myth is to the savage what, to a fully believing Christian, is the Biblical story of Creation, of the Fall, of the Redemption by Christ's Sacrifice on the Cross. As our sacred story lives in our ritual, in our morality, as it governs our faith and controls our conduct, even so does his myth for the savage." (p. 100).

¹⁷En diversas páginas de La Florida Garcilaso se refirió a la presencia de la "carne y cueros de vaca" hallados por los exploradores, sin que jamás pudieran extraer el secreto a los aborígenes sobre la existencia de su animal sagrado: el búfalo.

¹⁸En apoyo de esta afirmación veamos lo que el propio autor comenta en La Florida: "Asimismo es de advertir que, cuando el gobernador llegó a Chicaza, por la mucha variedad de lenguas que halló conforme a las muchas provincias que había pasado, que casi cada una tenía su lenguaje diferente de la otra, eran menester diez y doce y catorce intérpretes, los cuales se ponían como atenores para recibir y dar razón al otro según se iban entendiendo unos a otros. Con este trabajo y cansancio, pedía y recibía el adelantado las relaciones de las cosas que de toda aquella gran tierra le convenía informarse." (IV, III), p. 296.

¹⁹La Florida, (I, IV), p. 18.

²⁰La Florida, (II, 1, XV), p. 83.

²¹La Florida, (V, 2, III), p. 356. El subrayado es nuestro. En el capítulo siguiente tendremos amplia ocasión de profundizar en el tema.

²²Malinowski, Magic. Science, describe el mito clásico de la forma siguiente: "The forms of myth which come to us from classical antiquity and from the ancient sacred books of the East and other similar sources have come down to us without the context of living faith, without the possibility of obtaining comments from true believers, without the concomitant knowledge of their social organization, their practiced morals, and their popular customs -at least without the full information which the modern fieldworker can easily obtain. Moreover, there is no doubt that in their present literary form these tales have suffered a very considerable transformation at the hands of scribes, commentators, learned priests, and theologians." (pp. 100-101).

²³La Florida, (I, V), p. 20.

²⁴Greenway, pp. 62-63.

²⁵Joseph Campbell, The Hero with a Thousand Faces (New Jersey: Princeton Univ. Press, 1968), p. 249: "Wherever the poetry of myth is interpreted as biography, history, or science, it is killed. The living images become only remote facts of a distant time or sky. Furthermore, it is never difficult to demonstrate that as science and history mythology is absurd. When a civilization begins to reinterpret its mythology in this way, the life goes out of it, temples become museums, and the link between the two perspectives is dissolved."

²⁶Ernst Cassirer, The Myth of the State (New Haven: Yale Univ. Press, 1966). Esta característica del mito social ha sido muy bien observada por Cassirer: "It is, however, clear that the personification of a collective wish cannot be satisfied in the same way by a great civilized nation as by a savage tribe. Civilized man is, of course, subject to the most violent passions, and when these passions reach their culminating point he is liable to yield to the most irrational impulses. Yet even in this case he cannot entirely forget or deny the demand of rationality. In order to believe he must find some "reasons" for his belief; he must form a "theory" to justify that his creeds and this theory, at least, is not primitive; it is, on the contrary, highly sophisticated." (pp. 280-281).

²⁷Juan Bautista Avalle-Arce, El Inca Garcilaso en sus Comentarios. (Antología vivida) (Madrid: Espasa Calpe, 1970). En el ensayo introductorio a la obra, Avalle-Arce analiza certeramente varios aspectos de la sicología del peruano y muchas de las ideas íncitas en la obra. En especial, Avalle-Arce insiste en los supuestos ideológicos del Inca basados en la uniformidad fundamental de la especie humana. En nuestro análisis de los Comentarios, tendremos ocasión de ahondar en este tema y el ensayo del profesor Avalle-Arce dará un apoyo valioso a nuestras afirmaciones.

²⁸Aurelio Miró Quesada en el Prólogo a La Florida hace referencia a estos aspectos de la obra de Garcilaso que tan gran importancia tienen es nuestro análisis: "El Inca Garcilaso se complace en ir relatando estos detalles. que dan tan firme idea de los resortes íntimos y del mundo moral de los protagonistas de su historia. Pero para que el cuadro sea exacto, no vacila tampoco en hacer otras críticas de las pasiones de los españoles: la ambición excesiva; la confianza soberbia y descuidada que a veces llega hasta poner en trances de peligro; el afán pendenciero; el rigor implacable e inflexible; la rivalidad que surge siempre; la codicia que

a poner fin a
Garcilaso

turba; el gusto por el juego; la ira que "cuando se enciende no sabe tener freno"; el hambre de oro que en ocasiones "pospone y niega los parientes y amigos." (p. XXXVII).

²⁹Campbell, The Hero, p. 269. Esta idea es una constante en los estudios de Mircea Eliade, quien la desarrolla ampliamente en el capítulo IV, "Escatología y Mitología" de su obra, Mito y realidad.

³⁰La Florida, (I, I), p. 11.

³¹La Florida, (I, I), pp. 12-13.

³²No es necesario, dada la naturaleza de nuestra investigación, iniciar un estudio detallado del recurso literario conocido por ambigüedad. Queremos aclarar que en su Diccionario de la Literatura, Federico Sáinz de Robles lo califica de defecto de elocución y advierte que no debemos confundirla con el equívoco "ya que en éste interviene la intención de quien lo plantea con ánimo precisamente de provocar la duda, mientras que aquella [la ambigüedad] es involuntaria". En nuestra opinión la ambigüedad es un recurso consciente e interesado con tendencia a crear el equívoco. Apoyamos nuestro juicio en William Empson, Seven Types of Ambiguity (London: Chatto and Windus, 1963), p. 1: "An ambiguity, in ordinary speech, means something very pronounced, and as a rule witty or deceitful. I propose to use the word in an extended sense, and shall think relevant to my subject any verbal nuance, however slight, which gives room for alternative reactions to the same piece of language."

Empson explora las posibilidades de la ambigüedad en la producción poética inglesa, especialmente en los siglos XVI y XVII y destaca, como lo indica el título, siete modos de la expresión ambigua aunque, en puridad, más bien pudiera hablar de matices de una misma modalidad.

La ambigüedad es un recurso contiguo a la paradoja (esta tiende a contradecir lo que afirma) y admite en su universo formal el concurso de la ironía.

³³Empson, Seven Types, p. 176: "An ambiguity of the sixth type occurs when a statement says nothing, by tautology, by contradiction, or by irrelevant statements, so that the reader is forced to invent statements of his own and they are liable to conflict with one another."

³⁴La Florida, (V, 2, XV), p. 390. El subrayado es nuestro.

³⁵La Florida, (I, II), p. 15.

En su obra Comentarios, Garcilaso refiere su encuentro con el padre Bartolomé de las Casas en las Cortes españolas, y el poco entusiasmo manifestado por el religioso al enterarse de la procedencia peruana de nuestro mestizo. El Inca, probablemente fue testigo de la reacción desfavorable que el apasionado clérigo provocaba en algunos círculos con su intransigente defensa de los derechos del indígena. Quizás todo ello influyó en el ánimo del peruano para enfocar su ataque desde un ángulo diferente, que si no ofrecía mejores posibilidades de éxito, al menos comportaba menos riesgos y, al mismo tiempo, abría nuevas posibilidades de enjuiciar el drama que se desarrollaba en América.

³⁶La Florida, (I, III), p. 16.

³⁷La Florida, (I, III), p. 17.

³⁸La Florida, (I, IV), pp. 18-21.

³⁹La Florida, (I, IV), p. 19.

⁴⁰Sainz de Robles, Ensayo de un Diccionario: "La preterición es una figura de pensamiento indirecta por la cual fingimos pasar por alto lo mismo que estamos diciendo claramente y aún con más energía".

⁴¹La Florida, (II, 1, III), p. 51.

⁴²La Florida, (II, 1, V), p. 55.

⁴³La Florida: "¿No miráis que estos cristianos no pueden ser mejores que los pasados, que tantas crueldades hicieron en esta tierra, pues son de la misma nación y ley? ¿No advertís en sus traiciones y alevosías? Si vosotros fuéradese hombres de buen juicio viéradese que su misma vida y obras muestran ser hijos del diablo y no del Sol y la Luna, nuestros dioses, pues andan de tierra en tierra, matando, robando y saqueando cuanto hallan, tomando mujeres e hijas ajenas, sin traer de las suyas. Y para poblar y hacer asiento no se contentan de tierra alguna de cuantas ven y huellan, por que tienen por deleite andar vagamundos, manteniéndose del trabajo y sudor ajeno". (II, 2, XXI), p. 95.

⁴⁴La Florida, (V, 2, IV), p. 361.

⁴⁵La Florida, (III, II), p. 186.

⁴⁶La tendencia de Garcilaso a atribuir a los personajes de su relación discursos y arengas para los que no cuenta con una justificación adecuada, encuentra su antecedente en la obra de Tucídides, quien estipuló que era perfectamente válida la atribución de discursos que dieran idea de lo que pudo decirse en una situación determinada.

⁴⁷Garcilaso, con plena conciencia de lo que hacía, acude siempre a los juicios de los cronistas de Indias que lo precedieron para respaldar juicios peligrosos; cita a menudo a López de Gómara y a Pedro Cieza de León, pero no lo hace con la frecuencia que acredita la forma abierta con que estos dos cronistas exponen, tanto la codicia y crueldad del conquistador, como la bestialidad y estulticia del indígena. Esta franqueza no iba acorde con el método de exposición sinuosa del peruano que aspiraba a despertar reacciones de repulsa concreta en el lector. Seguro de lograr su propósito se adelantó a futuras críticas y responde a ellas en el (II, 1, XVII), p. 112, donde cita la obra conocida del jesuita José de Acosta para que respalde sus aserciones sobre la naturaleza del indígena. La admiración de Garcilaso por la obra de Acosta, Historia Natural y Moral de las Indias, aparecida en 1590, se hace evidente, tanto en las citas profusas, extensas y frecuentes que emplea, como en los elogios que le tributa. Esta admiración no debe extrañarnos si observamos que en la difundida obra de este historiador, se defiende la posición de que el discurso histórico de cualquier pueblo, sólo revelaría su sentido si se considera desde la perspectiva trascendental, y esto obliga a una interpretación providencialista, es decir, a la idea de que es forzoso que todos los pueblos de la tierra tengan el conocimiento del Evangelio para que aprovechen los frutos de la Iglesia y sus sacramentos antes de la consumación de los siglos.

⁴⁸La Florida, (VI, X), p. 414.

⁴⁹La Florida, (II, 1, XVI), 109.

⁵⁰Henri Bergson, "Laughter" en Wylie Sypher, ed. Comedy (New York: Doubleday, 1956), pp. 61-190. La cita está tomada de la p. 123. Bergson fue uno de los pioneros en el campo de los estudios de lo cómico desde el punto de vista filosófico, y es quizás esta circunstancia la que hace sus estudios vul-

nerables a la crítica, al observar la indiscutible superficialidad de algunas de sus conclusiones. Ver Antonio Botín Polanco, Manifiesto del humorismo (Madrid: Rev. de Occidente, 1951), pp. 53-54.

⁵¹ Teresa Aveleyra Arroyo de Anda, El humorismo de Cervantes en sus obras menores (México: Imprenta Andina, 1962), p. 21.

⁵² Luigi Pirandello, "El humorismo" en Ensayos (Madrid: Guadarrama, 1968), p. 190.

⁵³ El sociólogo Richard Manning Stephenson en el artículo, "Conflict and Control Functions of Humor", American Journal of Sociology, Chicago, 56(1951), pp. 569-574, confiere al humor una función orientadora: "As a means of social control, humor may function to express approval or disapproval of social form and action, express common group sentiments, develop and perpetuate stereotypes, relieve awkward or tense situations, and express collective, sub-rosa approbation of action not explicitly approved. Humor as expressed in the controlled laugh or smile may serve as a means of communication, signaling the intent and nature of the communicating parties". Apud, Jeffrey H. Goldstein and Paul E. McGhee, ed. The Psychology of humor (New York: Academic Press, 1972), p. 107.

⁵⁴ Bergson, "Laughter", p. 63.

⁵⁵ Botín Polanco, Manifiesto, p. 53.

⁵⁶ Bergson, p. 190.

⁵⁷ Pirandello, Ensayos, pp. 162-163.

⁵⁸ La afirmación de que Garcilaso abriga una intención humorística en ciertos pasajes claves de la relación no es nada caprichosa. El propio Inca expresa abiertamente su propósito con diversas acotaciones por el tenor de la siguiente en la que resume las peripecias del "levantamiento" del cacique Vitachuco: "Después de la batalla digna de risa que hemos contado, aunque sangrienta y cruel para los pobres indios, estuvo el gobernador cuatro días en el pueblo de Vitachuco reparando el daño que él y los suyos habían recibido." La Florida, (II, 1, XXX), p. 119.

⁵⁹La Florida, (II, 1, XXIX), p. 116.

⁶⁰La Florida, (IV, XIII), pp. 318-319.

⁶¹Ibidem, p. 319.

⁶²Wayne C. Booth, A Rhetoric of Irony (Chicago: The Univ. of Chicago Press, 1974), p. IX.

Bergson in "Laughter", p. 143, establece la distinción entre la ironía y el humor cuando afirma: "The most common of these contrasts is perhaps that between the real and the ideal, between what is and what ought to be (...) Sometimes we state what ought to be done, and pretend to believe that this is just what is actually being done; then we have irony. Sometimes on the contrary, we describe with scrupulous minuteness what is being done, and pretend to believe that this is just what ought to be done; such is often the method of humour".

⁶³Supra, p. 127, nota 8.

⁶⁴La Florida, (II, 2, XVII), p. 160.

⁶⁵La Florida, (III, XX), p. 234.

⁶⁶La Florida, (III, IX), p. 232.

⁶⁷En La Florida, Garcilaso está bajo el encanto de sus lecturas literarias y sus referencias y digresiones en este sentido son abundantes. Una instancia notable de mito literario la tenemos en el paralelo magistral que establece entre la modestia señorial de la dama de Cofachiqui atravesando el río para entrevistarse con Soto, y el impudor regio de Cleopatra. Esta es una de las páginas más lograda que saliera de la pluma de nuestro peruano. (III, X), pp. 209-210.

⁶⁸Cassirer, The Myth of the State, p. 47.

⁶⁹Ver Mircea Eliade, "Lo sacro y lo profano en el mundo moderno" en Lo sagrado y lo profano, pp. 169-179: "La actividad inconsciente del hombre moderno no cesa de presentarle innumerables símbolos, y cada uno tiene un mensaje que trans-

mitir, una misión que cumplir, con vistas a asegurar el equilibrio de la psique o a restablecerlo". (p. 178).

⁷⁰ Veamos lo que nos dice Juan Bautista Avello-Arce en El Inca, pp. 18-19: "Estas supresiones por prurito ético caracterizan toda la obra histórica del Inca, sin excepción. Las reticencias se hacen tan consustanciales a su forma de relatar la historia, que se ha creído ver en ellas la influencia de los analistas quechuas, los quipucamayos, que suprimían en sus cuentas los reinados de los malos soberanos. No creo necesario en absoluto acudir a tan dudosa influencia. Me parece, al contrario, que un historiador como el Inca, que participa tan plenamente de la concepción ética y ejemplar de la historia que caracteriza a Europa al menos desde la época de Polibio, en un historiador con ese tipo de preocupaciones tal género de reticencias es natural".

⁷¹ Ibidem, p. 20: "un supuesto que está ínsito en toda la obra del Inca y que se refiere a la fundamental uniformidad psicológica del hombre, vale decir que a pesar de las diferencias de clima, raza, tiempo, etc., el hombre reacciona siempre de una manera substancialmente igual. En La Florida esto se evidencia en una continua serie de paralelos y comparaciones entre el indio de la Florida, el hombre de la Antigüedad clásica, el indio de México y del Perú y el propio español. Todo ello se puede resumir en la frase ponderativa que el Inca pone en boca de Soto, al hacerle exclamar: "¿No miráis cómo el mundo es uno?". (V, 1, V).

⁷² La Florida, (I, I), p. 13. Es conveniente en este punto aclarar qué se entiende generalmente con el término alusión. Según Federico C. Sainz de Robles en su Diccionario de la Literatura, la alusión es una figura indirecta que consiste en hacer notar la relación que existe entre lo que se dice y un objeto que no se nombra y se supone conocido. Según la Academia, la alusión es la referencia que se hace a alguna cosa.

⁷³ La Florida, (II, 2, XIV), p. 81. El subrayado es nuestro.

⁷⁴ Supra nota 34, p. 142.

⁷⁵ La Florida, (III, IX), p. 204.

⁷⁶ Esto muy bien puede leerse en las protestas veladas del Proemio: "Que cierto confesando toda verdad, digo que, para trabajar y haberla escrito, [La Florida] no me movió otro fin sino el deseo de que por aquella tierra se extienda la religión (...) que ni pretendo ni espero por este largo afán mercedes temporales; que muchos días ha desconfié de las pretensiones y despedí las esperanzas por la contradicción de mi fortuna. (...) que, habiéndolas yo experimentado, le huyese y me escondiese en el puerto y abrigo de los desengañados, que son los rincones de la soledad y pobreza, donde, consolado y satisfecho con la escaseza de mi poca hacienda, paso una vida, gracias al Rey de los Reyes y Señor de los Señores, quieta, pacífica, más envidiada de ricos, que envidiosa de ellos." (pp. 8-9).

⁷⁷ La Florida, (V, 2, XI), p. 380.

⁷⁸ La Florida, (VI, XVI), p. 427.

CAPÍTULO IV
ANÁLISIS E INTERPRETACIÓN DE LOS
COMENTARIOS REALES

"I do not know where to find in
any literature, whether ancient
or modern, any adequate account
of that nature with which I am
acquainted. Mythology comes
nearest to it of any."

Henry Thoreau
The Journal

En los Comentarios reales de los Incas se refleja la innegable filiación americana del Inca Garcilaso de la Vega; la redacción de esta obra ocupó varios años de la vida de nuestro autor, y es el testimonio irrefutable del interés del peruano por dotar a su patria de la dimensión histórica capaz de incorporarla a la corriente de la cultura occidental.¹

Garcilaso reclamó desafiante el dudoso honor de ser un representante genuino de la síntesis de dos mundos para así apropiarse del derecho indiscutible a crearle a su patria una ubicación histórica sólida. Pero en el ejercicio de la empresa tropezó con un escollo insalvable: la carencia de fuentes precisas que atestiguaran la validez de sus afirmaciones. Resuelto a solucionar el dilema planteado en la reconstrucción de la antigüedad peruana, el Inca combinó la tradición popular, la realidad del mito, la historia y la

poesía. Tanto los elementos especulativos, como los imaginados que puso en juego, son un esfuerzo consciente por compensar la ausencia de una tradición escrita.²

El Inca, de acuerdo con las prácticas humanistas, buscó el concurso de dos disciplinas científicas muy en boga en el Renacimiento: la onomástica y la etimología, recursos que permitían al lenguaje ejercer la función de los documentos ausentes. El aspecto litúrgico de los ritos paganos fue otro de sus puntos de apoyo, como también lo fueron las canciones heroicas celebrando las hazañas del pasado legendario. Al mismo tiempo, dio a entender que entre los antiguos incas la religión desempeñaba el oficio de la historia: la memoria del pasado preservada a través del tiempo.

La cabal interpretación de los Comentarios se ve entorpecida si descuidamos aceptar a priori la indiscutible adhesión de Garcilaso al modo historiográfico renacentista. Tampoco acertaríamos con la orientación correcta si no avanzamos por la dirección que nos señalan las tres coordenadas por las que discurre la obra: una espacial -la geográfica- y dos temporales.

La coordenada espacial lo obligó a situar la acción de su relato en un territorio completamente minado por la intrusión de una cultura foránea mucho más avanzada que la vernácula, y, por la misma razón, destinada a sepultarla por completo. Ante esta realidad, y guiado por su patriotismo, el Inca se sintió obligado a desempeñar una doble misión; primero debía perpetuar los aspectos de la cultura de sus an-

tepasados, próximos a desaparecer, para identificarlos con los de otros grupos humanos de cultura documentada; y, en segundo lugar, lo que creyó igualmente necesario: rescatar del olvido la acción constructiva desempeñada por el Incario en el avance hacia la fe verdadera.

Una de las coordenadas temporales discurre en sentido sincrónico o lateral, y el Inca de nuevo se identifica a plenitud con la práctica historiográfica renacentista, esta vez en el aprovechamiento de datos mitológicos buscando establecer los orígenes nacionales.³ Garcilaso, reinterpretando noticias transmitidas en forma esquemática por sus parientes y amigos, las respaldó con situaciones narrativas preservadas por la tradición popular. Al moldear estos elementos los acomodó a las preocupaciones propias de la época. De todo este conjunto surgió una realidad mucho más dinámica y colorida.⁴

A nuestro autor, como tantas veces hemos insistido, hay que leerlo con atención reconcentrada, actitud que ahora nos permite observar en acción la técnica cronológica. Garcilaso ha aplicado esta disciplina a la noción de un tiempo demitologizado en secuencia matemática con un propósito bien definido: establecer un vínculo entre la historia bíblica conocida y la génesis independiente del Incario. El diseño se patentiza en la sucesión ininterrumpida de monarcas a partir del creador de la dinastía, Manco Cápac, en los orígenes del tiempo, hasta el ajusticiamiento de Túpac Amaru en el pasado mediato y que puso término a la dinastía.

La ocurrencia de Manco Cápac en el tiempo primigenio se hunde en las brumas de lo legendario, y el Inca, aplicando la técnica cronológica como medio de legitimar el mito, tuvo el acierto de situar el acontecimiento en las inmediaciones de un diluvio nebuloso, fácilmente asociable con el bíblico. La alusión estableció el eslabón empírico buscado entre el tiempo profano moderno, cuando la existencia real de los incas y su imperio no podía negarse, y el de los orígenes del tiempo sagrado. Bastaba para abismarse en éste último, seguir en orden inverso la genealogía de los legendarios monarcas peruanos. En caso de que su intención pasara inadvertida, Garcilaso insistió, con referencias veladas, en la similitud innegable entre la historia sagrada del diluvio bíblico, con otras que circularon entre los antiguos peruanos.

Algunos españoles curiosos quieren dezir, oyendo estos cuentos, que aquellos indios tuvieron noticia de la historia de Noé, de sus tres hijos, mujer y nueras, que fueron cuatro hombres y cuatro mujeres que Dios reservó del diluvio, que son los que dizen en la fábula y que por la ventana del Arca de Noé dijeron los indios la de Paucartampu, y que el hombre poderoso que la primera fábula dize que se apareció en Tiahuanacu que dizen repartió el mundo en aquellos cuatro hombres, quieren los curiosos que sea Dios que mandó a Noé y a sus tres hijos que poblassen el Mundo. Otros passos de una fábula y de la otra quieren semejar a los de la Sancta Historia, que les parece que se semejan. Yo no me entremeto en cosas tan hondas; digo llanamente las fábulas historiales que en mis niñeces oí a los míos; tómelas cada uno como quisiere y deles la alegoría que más le cuadrare.

Si a estas declaraciones unimos las que en páginas anteriores el Inca había elucidado al calificar de "disparates" las vaguedades que los indígenas daban como explicaciones de

los prodigios- "y no hay que espantarnos de que gente que no tuvo letras con que conservar la memoria de sus antiguallas trate de aquellos principios tan confusamente".-⁶ se nos hace mucho más evidente el interés de Garcilaso en establecer la conexión.

Otra de las ideas obsesivas del peruano se hacía indispensable para apoyar la "insinuación" de la posible simultaneidad del cataclismo peruano y el bíblico: la premisa de que todo el mundo es uno. Nuestro autor había previsto la eventualidad y, ya en los primeros párrafos de su obra, dejó esclarecida su posición en lo que se refiere a la existencia de un sólo mundo:

Mas confiado en la infinita misericordia, digo que a lo primero se podrá afirmar que no hay más que un mundo, y aunque llamamos Mundo Viejo y Mundo Nuevo, es por haverse descubierto aquel nuevamente para nosotros, y no porque sean dos, sino todo uno. Y a los que todavía imaginaren que hay muchos mundos, no hay para que responderles, sino que se estén en sus heréticas imaginaciones hasta que en el infierno se desengañen dellas.

En resumen, la cronología fue la técnica de que se valió Garcilaso para integrar, empíricamente, el tiempo moderno a la génesis del Incario, apoyándose en la incuestionable realidad de la coexistencia del Viejo y del Nuevo Mundo en el siglo XVI. Al relacionar la génesis del Incario a las historias bíblicas, manipulando los relatos mítico-legendarios a su disposición, el Inca consiguió la fundación del Perú en el tiempo; por el mismo medio la coordenada temporal diacrónica estructuró la vida y los hechos de cada uno de los doce incas que gobernaron en el Perú, organizando

con gran pericia las hazañas de los mismos para que constituyeran la armazón natural que proyecta la visión histórica: la acción en el tiempo del universo incaico.

Porque, en fin, destos principios fabulosos procedieron las grandezas que en realidad de verdad posee hoy España, por lo cual se me permitirá decir lo que conviniera para la mejor noticia que se pueda dar de los principios, medios y fines de aquella monarquía.

Al relatar las hazañas de sus antepasados, el Inca se concentra en los tres temas fundamentales que tuvimos ocasión de comentar en nuestro análisis de La Florida: los lineamientos de la república perfecta, los principios de la guerra justa y el deber inexcusable de llevar el Evangelio de Cristo a todos los rincones del orbe. Al desarrollar sus ideas, el peruano establece paralelos, no sólo interesantes sino, en muchos casos, hasta atrevidos y peligrosos entre el Dios verdadero y el padre Sol de los indígenas del Perú. El mensaje religioso del Incario, según implica Garcilaso, fue semejante al recibido por el pueblo hebreo y, por la misma razón, con un profundo fundamento ético. Los incas aceptaron lealmente el mandato de la divinidad y llevaron a la acción el cumplimiento del deber. En el ejercicio de éste último, el esfuerzo de los incas se dirigió a incorporar, dentro de los límites del Imperio, todos los rincones del orbe conocido. La fuerza cohesiva que debía mantener unidos los elementos disímiles no fue otra que el Amor. Este perfiló los rasgos característicos de la dominación de los incas que Garcilaso se afana por destacar: la paciente persuasión, el fiel cumplimiento de los preceptos estableci-

dos y la predicación por medio del ejemplo. La celosa y asidua enseñanza era indispensable para incorporar funcionalmente los elementos heterogéneos a la totalidad del Imperio.

La perspectiva del Incario peruano tenía, por lo tanto, un amplio sentido providencialista: la misión de los incas era la de preparar convenientemente el camino para que, tarde o temprano, todos los pueblos de la tierra alcanzaran el conocimiento del Evangelio, único medio de beneficiarse con los sacramentos de la Iglesia antes de la consumación de los siglos.

La etimología fue otra técnica científica empleada por Garcilaso en su empeño por validar, tanto la cultura como el fundamento religioso de las creencias del Incario. Con su concurso el Inca intentó resolver uno de los problemas más espinosos de la religión pagana: el politeísmo. La tarea no resultaba nada fácil dada la connotación peyorativa de la palabra idolatría a partir de la segunda mitad del siglo XVI. Como parte de su argumento de que los incas lograron la noción del Dios verdadero, Garcilaso nos dice que,

los Reyes Incas y sus amautas, que eran los filósofos rastrearon con lumbre natural al verdadero sumo Dios y Señor Nuestro, que crió el cielo y la tierra, como adelante veremos en los argumentos y sentencias que algunos dellos dixerón de la Divina Majestad, al cual llamaron Pachacámac: es nombre compuesto de Pacha, que es mundo universo, y de Cámac, participio de presente del verbo cama, que es animar, el cual verbo se deduce del nombre cama, que es ánima. Pachacámac quiere dezir el que da ánima al mundo universo, y en toda su propia y entera significación quiere dezir el que⁹ hace con el universo lo que el ánima con el cuerpo.

El empleo de técnicas científicas con el objeto de conectar la historia secular a la divina es un aspecto de la tendencia mítica por establecer la esencia de un contenido particular revelador de su origen;¹⁰ pero este esfuerzo meritario del Inca por aclarar las creencias verdaderas del Incario valiéndose de la etimología, ha merecido el juicio siguiente de parte del conocido garcilacista José de la Riva Agüero:

Constreñido Garcilaso por la evidencia a reconocer que en tiempo de los Incas los peruanos rendían culto a muchísimos objetos, distingue entre culto de adoración, que, según él, no se tributaba sino a Pachacámac y al Sol, y el culto de veneración, que admite que se tributaba a la Luna, al relámpago, trueno y rayo, a las estrellas, a Huiracocha y a varios oráculos. De todo punto es inaceptable y absurda tal distinción, que ridiculamente pretende hallar en los indios los conceptos católicos de latría y dulía, y que a la verdad, resulta más digna del autor de la relación anónima que de Garcilaso.¹¹

Las observaciones anteriores, unidas al análisis que las precede, resultarían atinadas siempre y cuando nos empeñemos en aplicar a creencias primitivas los cánones rígidos que regulan la lógica formal. El Inca, afectiva e intelectualmente, estuvo más próximo a las creencias del Incario de lo que pueda estarlo un erudito de nuestra época empeñado en un acercamiento que desdeña las leyes internas que rigen la lógica del universo mítico.¹²

El pensamiento primitivo es incapaz de aprehender el concepto de unidad intelectual como un agregado de elementos simples racionalmente integrados. Este nivel de aprehensión avanzado es el que hace posible el entronamiento del mono-teísmo. La aprehensión del hombre primitivo es sintética.

El sujeto testigo de la hierofanía hace la entrega total de su ser, dejándose anegar por la impresión que lo avasalla. El resto del universo desaparece y el individuo se disuelve en su experiencia: "this focusing of all forces on a single point is the prerequisite for all mythical thinking and mythical formulation".¹³ Este sentimiento de unidad con la presencia de la divinidad incapacita a la mentalidad primitiva para distinguir partes específicas desvinculadas de la unidad cósmica.¹⁴ Garcilaso había intuido esta concepción peculiar y sólo pudo expresarla -como más adelante veremos- con una enumeración de lo que en el Incario se denominó huaca. Si nos acercamos a su explicación armados del aparato crítico de la lógica formal, sólo conseguimos descubrir un abigarrado universo teogónico en el que la mente primitiva, regida por su propia lógica, era incapaz de establecer semejantes distinciones.

Destácase el interés especial del Inca en dejar perfectamente esclarecido el nombre correcto del ámbito geográfico cuya historia se disponía a "recrear". De nuevo estamos en presencia de una característica de la conciencia mítica, en este caso, la necesidad de enunciar el nombre específico para garantizar la existencia "real" de un objeto determinado.¹⁵ Con frases elocuentes denunció la falsedad implícita en el nombre Perú, y para ello se valió de un relato que expuso la confusión a que condujo el diálogo entre un indígena y una avanzada española que exploraba las aguas aledañas a lo que en

el futuro denominarían el Perú.

Los cristianos entendieron conforme a su desseo, imaginando que el indio les había entendido y respondido a propósito, como si él y ellos hubieran hablado en castellano, y desde aquel tiempo, que fue el año de mil quinientos y quinze o diez y seis llamaron Perú aquel riquísimo y grande Imperio, corrompiendo ambos nombres, como corrompen los españoles casi todos los vocablos que toman del lenguaje de los indios.¹⁶

Una vez puesta en duda la propiedad del nombre difundido y aceptado, Garcilaso acudió a la etimología para disipar con la ayuda de este instrumento, todo vestigio de duda.

porque si tomaron el nombre del indio, Berú trocaron la b en p, y si el nombre Pelú, que significa río, trocaron la l por la r, y de la una manera o de la otra dixerón Perú.¹⁷

Cumplido su propósito, y desacreditada la autenticidad del nombre Perú, el Inca acude a la tradición de su raza y al testimonio de los nativos para presentar el genuino nombre del Imperio: Tahuantinsuyo, las cuatro partes del mundo. La proclamación del nombre asentaba la existencia del Imperio en el espacio y en el tiempo.

To the primitive mind the social power of the word, experienced in innumerable cases, becomes a natural and even supernatural force. Primitive man feels himself surrounded by all sorts of visible and invisible dangers. He cannot hope to overcome these dangers by merely physical means. To him the world is not a dead or mute thing; it can hear and understand. Hence if the powers of nature are called upon in the right way they cannot refuse their aid.¹⁸

Garcilaso se sabía obligado a nombrar a su patria con el apelativo exacto que le dieron sus antepasados, consciente, como debió estarlo, de que en la mente primitiva el nombre es parte integral de la entidad que representa. Al conjuro de la palabra mágica, Tahuantinsuyo, le sería posible

revivir, una vez más, el imperio de sus mayores en toda su pujanza y vigor y así preservarlo para las generaciones venideras.

Obtenido el nombre del espacio sobre el cual iba a desarrollarse su historia, el Inca se dispuso a entregarnos el secreto de la creación del Tahuantinsuyo, en el espacio y en el tiempo. Entran en juego, en este evento, dos de las características esenciales de toda realidad y que, por lo tanto, no podían dejar de constituir dos de los seis aspectos del modo de la aprehensión mítica explorados por Ernst Cassirer, y que ya hemos enumerado en el Capítulo II de este trabajo.

El centro de toda creación está íntimamente ligado a un lugar y a un tiempo en el que sucedieron hechos fundamentales en la etapa original de la existencia. La unicidad y magnitud de la ocurrencia estampan en ese espacio y tiempo originales, un valor sagrado que los elevan por encima de los contornos indiferentes de la realidad cotidiana.

Como hemos señalado, en el modo de la aprehensión mítica se distinguen dos provincias en la naturaleza del ser: una común y por lo general accesible, y otra sagrada que parece elevarse sobre los contornos circundantes, creando como una barrera defensiva contra posibles invasiones de lo profano indiferente. Cassirer nos dice:

The entire wealth and dynamism of the mythical forms result from the development of this accentuation of existence expressed in the concept of the sacred,

from its progressive extension to new spheres and contents of consciousness.¹⁹

Mircea Eliade expresa en términos semejantes esta ejemplaridad del espacio sagrado cuando afirma que

la revelación del espacio sagrado, tiene un valor existencial para el hombre religioso; nada puede comenzar, hacerse, sin una orientación previa, y toda orientación implica la adquisición de un punto fijo. Por esta razón el hombre religioso se ha esforzado por establecerse en el "Centro del Mundo". Para vivir en el Mundo hay que fundarlo, y ningún mundo puede nacer en el "caos" de la homogeneidad y de la relatividad del espacio profano. El descubrimiento o la proyección de un centro fijo -el Centro- equivale a la Creación del Mundo;²⁰

Estos espacios creados o elevados por encima de lo ordinario circundante, son únicos y singulares al mismo tiempo que denotan el elemento común del mana.²¹ La ocurrencia de este poder que no puede expresarse con palabras es lo que constituye la esencia de lo sagrado.

En la extensión homogénea e infinita, donde no hay posibilidad de hallar demarcación alguna, en la que no se puede efectuar ninguna orientación, la hierofanía revela un "punto fijo", un "Centro".²²

El tiempo es otra característica de la realidad sobre la que la mente primitiva establece una diferenciación tajante entre lo sagrado y lo profano. La distinción esencial se resuelve mediante ritos capaces de tender un puente que reincorpore el tiempo profano indiferente a los orígenes del tiempo primordial cargado de poder.

But within this universal differentiation, [the sacred and the profane] which finds its expression in purely spatial divisions and limitations, the mythical world achieves its true and specific articulation only when its dimension of depth, so to speak, opens up with the form of time. The true character of mythical being is first revealed when it appears as the being of origins.²³

El análisis de Cassirer se concentra en el instante de la aprehensión de la hierofanía; Mircea Eliade, en su papel de historiador de las religiones destaca, por el contrario, los medios de que se vale "el hombre religioso" para regresar al único tiempo que tiene poder, es decir, el tiempo de los orígenes:

el Tiempo sagrado es por su propia naturaleza reversible, en el sentido de que es, propiamente hablando, un Tiempo mítico primordial hecho presente. Toda fiesta religiosa, todo Tiempo litúrgico, consiste en la reactualización de un acontecimiento sagrado que tuvo lugar en un pasado mítico, "al comienzo".²⁴

A Garcilaso le fue posible, apoyándose en el concepto de tiempo y espacio míticos, remontarse a los orígenes, es decir, al instante primordial de la aparición del creador de la dinastía: Manco Cápac. A partir de esta génesis, y en torno a la figura de este primer inca se organizó toda la existencia del Tahuantinsuyo.

Al disponerse a revelar la creación del Incario, el peruano expresa los escrúpulos que lo asaltaron en el momento de la elección de fuentes que pudieran respaldar su aserto. Resueltas sus "vacilaciones" puso en labios de uno de sus parientes un relato escuchado en múltiples ocasiones durante su niñez; decisión que, al mismo tiempo que lo ponía a cubierto de posibles acusaciones de herejía, sancionaba la autenticidad de la versión ofrecida: "por las propias palabras que los Incas lo cuentan que no por las de otros autores extraños".²⁵ El Inca, con su atinado sentido artístico dio plenitud y sentido a los orígenes del Incario, moldean-

do con un lenguaje altamente sugestivo los materiales que constituían sus mitos personales, y que, en este caso, hizo coincidir con los de su pueblo. La recreación del pasado del Incario encontró su medio de expresión a dos niveles: el empírico racional y el mítico cuando Garcilaso puso en boca de un superviviente de la antigua dinastía las noticias conservadas del pasado patrio. El narrador seleccionado, al mismo tiempo que podía reclamar el linaje de los incas, no podía rechazar las imputaciones de ser un indígena. Este carácter dual sería bien aprovechado por Garcilaso, quien, con toda libertad pudo ridiculizar algunas de las afirmaciones de su pariente, y, en otros casos, siempre que lo consideró conveniente, ahondar seriamente en los contenidos históricos o conceptuales, manejándolos como alegorías. Todo esto, por supuesto, le era permitido sin alejarse esencialmente de la práctica historiográfica convencional.

Analicemos las palabras del preámbulo de la narración de su tío sobre la aparición de la pareja original:

Viviendo o muriendo aquellas gentes de la manera que hemos visto, permitió Dios Nuestro Señor que dellos mismos saliesse un luzero del alva que en aquellas escuríssimas tinieblas les diesse alguna noticia de la ley natural y de la urbanidad y respetos que los hombres devían tenerse unos a otros, y que los descendientes de aquel, procediendo de bien en mejor, cultivassen aquellas fieras y los convirtiesen en hombres, haziéndoles capaces de razón y de qualquiera buena doctrina, para que quando esse mismo Dios, sol de justicia, tuviesse por bien de embiar la luz de sus divinos rayos a aquellos idólatras, los hallasse, no tan salvajes, sino más dóciles para recibir la fe católica y la enseñanza y doctrina de nuestra Sancta Madre Iglesia...

Garcilaso señaló que el mismo Dios permitió la aparición de la pareja peruana de acuerdo con un plan pre-determinado y con ello se hizo eco de ideas propias de la época. Del mismo modo se ve implícita la identificación del Sol con el Dios de los cristianos en la frase "esse mismo Dios, sol de justicia". El Inca casi transforma a Manco Cápac en un nuevo Moisés enviado a la tierra prometida.

En el plano mítico, Manco y sus descendientes se identifican con la figura del buen salvaje moviéndose en el tiempo idílico de una Edad de Oro bajo el imperio de leyes justas tendientes a la observación de una conducta impecable. Como es natural, esta noción de la Edad de Oro en los Comentarios lleva implícita la idea de la preparación para recibir el mensaje evangélico que tantas veces hemos comentado.

La comparación entre esta Edad Dorada y el avance innegable que representó la toma de posesión de la cultura española, creó una tensión entre el evidente primitivismo del Incario y el progreso que lo destruyó. Garcilaso justifica ese desnivel, que admite sólo en el plano religioso, como el natural proceso del avance histórico hacia el conocimiento del mensaje de amor de Cristo. En apoyo de esta idea acudió al concepto de la luz natural que permitió a sus antepasados intuir y mejorar las condiciones del medio con el propósito de reformar la conducta humana. No obstante, el problema de la idolatría del Incario destacaba sus feas aristas, especialmente en la faceta que tocaba a los ritos bárbaros y a los sacrificios, donde el acercamiento a la doctrina cristiana se hacía imposible.

El carácter divino de los reyes peruanos era otro punto conflictivo muy difícil de mediar, y mucho más tomando en cuenta la importancia capital que en la estructura del Incario ostentaba el pasado de la raza, piedra angular sobre la que se asentaba la razón del poder detentado por los Incas. En la bien construida tesis de la igualdad religiosa básica, entre ambas culturas, estas creencias representaban un peligro potencial. Esto llevó a Garcilaso a demitificar, de entrada, los atributos "divinos" del primer Inca:

Lo que yo, conforme a lo que vi de la condición y naturaleza de aquellas gentes, puedo conjeturar del origen deste príncipe Manco Inca, que sus vassallos, por sus grandezas, llamaron Manco Cápac, es que devió de ser algún indio de buen entendimiento, prudencia y consejo, y que alcanzó bien la mucha simplicidad de aquellas nasciones y vio la necesidad que tenían de doctrina y enseñanza para la vida natural, y con astucia y sagacidad, para ser estimado, fingió aquella fábula, diziendo que él y su mujer eran hijos del Sol, que venían del cielo y que su padre los embiava para que doctrinassen y hiziessen bien a aquellas gentes.²⁷

La aparición de los hijos del Sol en la laguna sagrada era el mito más llamativo del Incario. Garcilaso, atrevidamente, convierte el mito en un fraude, afirmando que fue un ardid del que se valió el héroe cultural para asegurar la adhesión de sus futuros súbditos. Al mismo tiempo elude los aspectos más sórdidos de las diversas variantes del mito que circulaban por el Incario. Relató, en primer lugar, la que mejor servía a sus propósitos y que presentaba al primer Inca como un dechado de perfecciones, sólo atento a cumplir el mandato del dios Sol de sacar a las supuestas tri-

bus salvajes del estado de barbarie en que se encontraban sumidas. Con este artificio el Inca racionalizó el origen de la creencia idólatra en el llamado "hijo del Sol", quedando reducido el "prodigio" a una mera iluminación de la luz natural en su esfuerzo por sacar de las tinieblas de la barbarie a un pueblo destinado a recibir, en un futuro lejano, la doctrina del Dios verdadero.

El esfuerzo de Garcilaso por evemerizar la figura de Manco denuncia un punto más avanzado en la interpretación del mito, pero podemos afirmar que en las sociedades primitivas existen mitos que no guardan conexión con el culto y se refieren a seres que, aunque puedan existir fuera del tiempo histórico y desarrollar acciones fantásticas y sobrenaturales, no son, necesariamente, dioses y nada tienen que ver con la religión: son hombres, generalmente el primer hombre que establece costumbres y prácticas beneficiosas para la comunidad. Estos seres son clasificados como héroes culturales. La mayoría de los mitos que nos presenta Claude Lévi-Strauss en su obra, Mitológicas, pueden clasificarse bajo esta categoría.²⁸

Garcilaso ha manipulado el mito supremo del Incario soslayando el carácter fabuloso del fundador de la dinastía, pero no se percató de que, al desposeerlo de los atributos divinos y rebajarlo a la categoría de un mero hombre excepcional, nos ha entregado, inadvertidamente, al héroe cultural característico de toda mitología primitiva. Cae, al mismo tiempo, en el recurso al que acuden casi todos los

historiadores primitivos, y no es otro que el de dividir el tiempo en diversas edades que marcan la decadencia de la humanidad desde la aurora de una edad perfecta considerada como la edad de oro, hasta el ocaso de una edad bestial de desintegración total, en la que, tanto el hombre como el tiempo, deben ser destruidos para comenzar un nuevo ciclo.

La aparición "espontánea" de Manco en el seno del lago señaló al Titicaca con la ejemplaridad de lo sagrado, y, por razones análogas, la ruta que siguió la pareja primordial, desde el punto de su aparición hasta llegar a lo que más tarde sería el Cuzco, quedó marcada por puntos de intensificación que señalarían la presencia de lo sagrado.

El Inca, muy consciente de la existencia de otras versiones sobre los orígenes del Imperio, reconoció que, en este caso, su silencio no tendría la efectividad habitual, y resolvió acudir a otro de sus recursos favoritos: la ambigüedad. Tratando de aminorar el efecto adverso, restó importancia a los detalles de dichas historias y, a propósito, las hizo más confusas, si es que ello era posible. Refiriéndose a las circunstancias de la aparición del primer Inca, en un período indeterminado posterior al diluvio, Garcilaso nos dice:

Y desta manera son todas las historias de aquella antigüedad, y no hay que espantarnos de que gente que no tuvo letras con que conservar la memoria de sus antiguallas trate de aquellos principios tan confusamente, pues los de la gentilidad del mundo viejo, con tener letras y ser tan curiosos en ellas, inventaron

fábulas tan dignas de risa y más que estotras (...) Y assimismo tienen algo semejante a la historia de Noé, como algunos españoles han querido dezir, según veremos luego.²⁹

Hemos comentado cómo Garcilaso descartó las semejanzas entre el diluvio peruano y el bíblico y hasta se burló de las semejanzas con las historias de otras gentilidades europeas, citando la historia de Pirra y Deucalión,³⁰ y añadiendo que más parecían desvaríos de mentes primitivas; todo esto para admitir, en tono velado, que en algo se acercaban a la historia de Noé. Eludiendo responsabilidades concluyó con "yo no me entrometo en cosas tan hondas", lo cual constituía un excelente ejemplo de preterición pues, más adelante, elaboraría ampliamente sobre la similitud.³¹

Todas las evasivas y afán por desacreditar estas historias nos hacen sospechar que el peruano trataba de ocultar algo importante que ellas revelaban. La lectura atenta nos descubre que las mismas contienen los orígenes de las huacas más veneradas del Incario, marcadas por los pasos iniciales de la pareja original. Garcilaso no podía arriesgarse a ofrecer suficiente información, interesado como estaba, en velar los aspectos distintivos de la idolatría peruana.

Una de las historias relataba los detalles de la hierofanía que había estampado el sello de lo sagrado en el espacio ocupado por las peñas del Paucartampo o "ventanas de la aurora" por donde surgieron los cuatro hermanos Ayar, uno de los cuales fue el propio Manco Cápac. Este acontecimiento convirtió el lugar en una de las huacas más veneradas del Incario, y que, como veremos más tarde, fue escogida como es-

cenario de los ritos de iniciación de los jóvenes incas.

El concepto de pacarina, o lugar de origen, es uno de los más interesantes de la mitología peruana.³²

Otro espacio sagrado lo fue el cerro de Huanacauri, escenario de la primera parada de los hermanos Ayar en el valle. Garcilaso nos cuenta que en este lugar se hundió la varilla de oro indicadora del lugar escogido por el padre Sol para poblar.³³ En las inmediaciones del cerro de Huanacauri se edificó el Cuzco, el ombligo del mundo:

Uno de los principales ídolos que los Reyes Incas y sus vassallos tuvieron fue la imperial ciudad del Cozco, que la adoravan los indios como a cosa sagrada, por haverla fundado el primer Inca Manco Cápac y por las innumerables victorias que ella tuvo en las conquistas que hizo y porque era casa y corte de los Incas, sus dioses. De tal manera era su adoración que aún en cosas muy menudas la mostravan.³⁴

El poder del Imperio siempre creciente radiaba de este centro pletórico de energía y cuyo desahogo era el ejercicio de la guerra. El empuje bélico se extendió por todos los confines del territorio conocido hasta constituir el imperio del Tahuantinsuyo, los cuatro rincones del mundo.

El carácter innegablemente guerrero de la organización del Imperio estaba en abierto desacuerdo con el principio cristiano del bellum iustum. Garcilaso, reconociendo esta verdad, intentó dar un carácter aceptable a este afán de conquista y lo dotó de una intención civilizadora; los soberanos del Tahuantinsuyo fueron los apóstoles de una nueva era, los enviados divinos para extender una nueva forma de vida: el Sol había enviado a su hijo el Inca a sacar de la inicua y bárbara oscuridad a los pueblos indígenas y a

predicar una nueva fe, mucho más pura, y una conducta más acorde con los cánones humanos. El imperio se justificaba por la obligatoriedad de extender el culto del Sol a los cuatro confines de la tierra; el Cuzco era el centro, el eje que ponía en comunicación el plano terrestre con el divino ³⁵ y donde se renovaba, manteniéndose siempre vigente, el pacto establecido en los orígenes entre el padre Sol y sus descendientes. El fundamento del Imperio era teocrático y con el artificio de encarnar a la divinidad en el Sol, y hacer del Inca, su hijo, el enviado a extender su mandato, se sancionaba la organización política.

No le fue difícil a Garcilaso, tan dado a establecer paralelos, descubrir uno muy acertado entre Roma y el Cuzco,

porque el Cozco en su Imperio, fue otra Roma en el suyo, y assí se puede cotejar la una con la otra porque se assemejan en las cosas más generosas que tuvieron. La primera y principal, en haver sido fundadas por sus primeros Reyes. La segunda en las muchas y diversas nasciones que conquistaron y sujetaron a su Imperio. La tercera, en las leyes tantas y tan buenas y boníssimas que ordenaron para el gobierno de sus repúblicas. La cuarta, en los varones tantos y tan excelentes que engendraron, ³⁶ y con su buena doctrina urbana y militar criaron.

Otras correspondencias pudieran trazarse entre ambos imperios a los que el Inca no se atrevió a hacer referencia. Entre estas estaba el hecho cierto de que ambos imperios cuidaron de extender la fe que profesaban a los territorios que conquistaron, al mismo tiempo que asimilaban al adaptarlos, los dioses de los territorios conquistados.

Hemos hecho referencia al esfuerzo del peruano por construir el mito social del monoteísmo esencial del Incario apo-

yándose en el recurso de la etimología; ahora enfocamos de nuevo el tópico, pero relacionándolo a la determinación del espacio sagrado. Partiendo del ídolo supremo -el Cuzco- situado, como sabemos, en el "ombligo del mundo", se extendían las cuatro vías principales que llevaban a los confines del orbe. De acuerdo con el padre Bernabé Cobo, a lo largo de estos caminos se encontraban situados los principales lugares sagrados a los que los peruanos denominaban huacas.³⁷ El significado de estos adoratorios primitivos ha sido objeto de variados comentarios a lo largo de este trabajo; más adelante exploraremos otros aspectos. Huaca para los peruanos era todo lo que se salía de su curso natural y se relacionaba estrechamente con el espacio o continente en que el poder se hacía manifiesto.³⁸

Otro concepto relacionado a la noción del espacio sagrado es el de apachecta. Garcilaso consciente, como siempre, de las implicaciones de la idolatría a que nos refiere esta superstición indígena, decidió aclararla, y para hacerlo recurrió a la etimología, acusando a la ignorancia que de la lengua peruana adolecían los españoles, como la única culpable de que se tergiversara la realidad de la práctica indígena.

Entendían los indios, con la lumbre natural, que se devían dar gracias y hacer alguna ofrenda al Pachacámac, Dios no conocido que ellos adoraban mentalmente, por haverles ayudado en aquel trabajo. Y assí, luego que havían subido la cuesta, se descargavan, y, alçando los ojos al cielo y baxándolos al suelo y haziendo las mismas ostentaciones de adoración que atrás diximos para nombrar al Pachacámac, repetían dos, tres veces el dativo apachecta...

Según Garcilaso, la ceremonia era un mero acto de acción de

gracias al creador por ayudarlos a sobrellevar la carga. La práctica de la ceremonia no se limita al territorio del Perú, como lo demuestra el estudio que Van Gennep ha hecho sobre las manifestaciones de este ritual en diversas partes del globo, y en el que incluye "el acto de devoción" peruanos.⁴⁰

El sentimiento de la solidaridad cósmica es una de las características más distintivas de la aprehensión mítica. Este punto de vista asocia al ser individual con su medio circundante y, al hacerlo, proporciona dirección y unidad de perspectiva. La consecuencia natural de esta forma de relacionar al individuo con el resto de la comunidad cósmica es la de que se borran los límites entre el ser y las restantes manifestaciones del universo: las fronteras entre el uno y los otros son, por lo tanto, difusas y fluidas:

In the early stages of the mythical world view there is as yet no sharp boundary separating man from the totality of living things, from the world of animals and plants particularly in totemism the kinship between man and animal, and above all the relation between a clan and its totem animal or plant, is taken by no means in a figurative, but in a strictly literal sense.⁴¹

Lo peculiar de esta forma de pensamiento, con su aceptación a priori de la indestructible solidaridad de vida es que facilita la armonización de los opuestos que asaltan la mente humana, como lo son en especial la toma de conciencia de la permanencia en el cambio y del uno y lo vario. La relación solidaria entre todas las formas naturales, tal y como se

manifiesta en la expresión mítica, está en abierto contraste con la distinción que señalaba Wallace Stevens con el concepto de realidad como todo aquello con que la mente trabaja y que no es ella misma.⁴² El ser de la experiencia, completamente identificado con su percepción, emite una respuesta afectiva. Cassirer insiste que, en modo alguno, debe creerse que el individuo de aprehensión mítica sea incapaz de percibir las diferencias empíricas entre las diversas formas de vida. La explicación de la paradoja viene dada en la percepción primitiva que es sintética y no analítica y, por lo tanto, la naturaleza -el otro- y el ser -el yo- son vistos como "an unbroken continuous whole which does not admit of any clean cut and trenchant distinctions".⁴³ El pensamiento mítico, como hemos comentado, ocurre antes de la separación del uno y el mundo; la rotura de esta unidad, en niveles avanzados, dará entrada a la auto conciencia individual.

La modalidad del pensamiento mítico, en lo que se refiere a la intercomunicación de todo lo creado, no adquiere, al parecer, ningún relieve en los Comentarios. Garcilaso, con pleno conocimiento de que estaba en presencia de un aspecto de la creencia primitiva muy difícil de enmascarar, no profundizó en el problema. No obstante, no pudo evitar que, "entre líneas", se acusara la presencia de esta modalidad.

Existe una relación muy estrecha entre esta característica de la aprehensión mítica y las ya señaladas de lo sagrado y lo profano en lo que se refiere al tiempo y al espacio míticos. De nuevo tropezamos con el concepto de la huaca peruana, ahora en otro de sus aspectos, es decir, el del

"poder" o la "energía" manifiesto en los objetos o criaturas del mundo exterior.

La afirmación garcilasiana de que la adoración de que era objeto el Sol como dios visible, contrastaba con el culto más espiritual destinado al Pachacámac como dios invisible, perseguía el propósito de acercar las creencias indígenas a la religión del conquistador:

en dezir que el Dios de los cristianos y el Pachacámac era todo uno, dixo verdad, porque la intención de aquellos indios fue dar este nombre al sumo Dios, que da vida y ser al universo, como lo significa el mismo nombre (...)

Los indios no saben de suyo o no osan dar la relación destas cosas con la propia significación y declaración de los vocablos, viendo que los cristianos españoles las abominan todas por cosas del demonio, y los españoles tampoco advierten en pedir la noticia dellas con llaneza, antes las confirman por cosas diabólicas como las imaginan. Y también lo causa el no saber de fundamento la lengua general de los Incas para ver y entender la deducción y composición y propia significación de las semejantes dicciones. Y por esto en sus historias dan otro nombre a Dios, que es Tici Viracocha que yo no sé que signifique ni ellos tampoco. Este es el nombre de Pachacámac que los historiadores españoles tanto abominan por no entender la significación del vocablo.⁴⁴

La presencia de los innumerables "dioses" en el culto de los peruanos era un hecho irrefutable desde el punto de vista de la lógica formal. Los argumentos empleados por Garcilaso están tomados de esta disciplina; el resultado podía preverse considerando que siempre que acercamos el universo mítico al dominio de la lógica racional, el primero queda destruido y, desde este punto de vista, la crítica de José de la Riva Agüero a los argumentos del peruano podría apoyarse en esta inconsistencia provocada por la invasión de la razón en el caos aparente del universo mítico.⁴⁵

Luis Valcárcel, observando el frustrado intento de Garcilaso, comenta que

No supieron los doctrineros católicos entender nada de esta concepción filosófica-religiosa, y el propio Garcilaso, en forma tímida, sólo llega a rozar tan importante cuestión deteniéndose en el examen de vocablos como Pachacámac, nombre de una divinidad costeña que precisamente no era la mejor muestra del monoteísmo espiritualista de los incas.⁴⁶

Garcilaso en su época y Valcárcel en la nuestra, observando el mismo fenómeno de la religión incaica lo perciben en forma adecuada, pero son incapaces de explicarlo convenientemente al no tomar en consideración la forma de la aprehensión mítica conocida como "solidaridad de todas las formas de vida":

The conceptions of primitive religion are much more vague and indeterminate than our own conceptions and ideals. The mana of the Polynesians, like the corresponding conceptions that we find in other parts of the world, shows this vague and fluctuating character. It has no individuality, either subjective or objective. It is conceived as a common mysterious stuff that permeates all things (...) It is to be found in all things whatsoever regardless of their special nature and their generic distinction(...) Man could not give his gods a definite individual shape before he had found a new principle of differentiation in his own existence and in his social life.⁴⁷

Este poder que se manifiesta en los objetos naturales y que es ajeno a toda connotación moral, es una energía que anima a la naturaleza toda de un poder trascendente y que ya explicamos en el contexto de lo sagrado; no a otra cosa se refiere Garcilaso cuando nos dice:

A todas estas cosas y otras semejantes llamaron huaca, no por tenerlas por dioses ni adorarlas, sino por la particular ventaja que hacían a las comunes; por esta causa las miraban y tratavan con veneración y respeto. Por las cuales significaciones tan diferentes los españoles, no entendiendo más de la primera y princi-

pal significación, que quiere decir ídolo, entienden que tenían por dioses todas aquellas cosas que llaman huaca, y que las adoraban los Incas como lo hacían los de la primera edad.⁴⁸

En la percepción mítica estos objetos plenos de esa energía indefinible, se transforman en motivo de veneración por ser manifestaciones del poder de la divinidad dentro de la monotonía de la cadena del ser,

not only because the Cosmos is at once the ideal archetype of every creative situation and of every creation but also because the Cosmos is a divine work; hence it is sanctified even in its structure. By extension, whatever is perfect, "full", harmonious, fertile -in short, whatever resembles a Cosmos -is sacred.⁴⁹

No convencido de que la validez de su testimonio sobre el Pachacámac sería aceptada, el Inca emprendió la justificación de la llamada idolatría indígena con uno de sus socorridos argumentos, al que siempre acudía cuando ningún otro tenía la fuerza persuasiva deseada, y es por ello que habla de desvaríos de la edad anterior a los que la acción civilizadora de los Incas puso fin.⁵⁰

Este estrecho lazo que anuda todas las manifestaciones de la existencia puede verse también en el concepto de la pacarina. Luis Valcárcel nos ofrece una de las interesantes facetas de la pacarina cuando afirma que

el cielo y la tierra se anudan en el Inca, que es hijo del Sol, pero que ha nacido en este suelo; la superficie y el subterráneo se relacionan, tienen como vía de enlace a la Pakarina.⁵¹

Otra referencia inadvertida del Inca concerniente a la identificación entre todas las formas de vida en el pensamiento de los peruanos, se denuncia en las frases desdeñosas con que se refiere a la permanencia de prácticas de la primera.

edad, a las cuales juzga desde afuera y de acuerdo con los cánones de la cultura española de este modo:

Otros venían de la manera que pintan los ángeles, con grandes alas de un ave que llaman cúntur, (...), porque se jatan descender y haver sido su origen de un cúntur.

Otros traían máscaras hechas a posta, de las más abominables figuras que pueden hazer, y éstos son los yuncas. Entravan en las fiestas haziendo ademanes y visajes de locos, tontos y simples.⁵²

En la comparación entre el atuendo indígena y el atributo angélico, el Inca expone abiertamente el antropomorfismo de los últimos. La presencia de la pacarina, es decir el concepto totémico de los peruanos, se desprende de la identificación de los indígenas con los entes naturales de los que se decían descendientes. Reflexionando sobre las connotaciones ínsitas en esta característica del pensamiento mítico descrito como la "solidaridad entre todas las formas de vida", no podemos ignorar su estrecha vinculación con aquella frase de Filón: "Todo el universo es uno",⁵³ tantas veces repetido en La Florida y, del mismo modo, la frase intempestiva del Adelantado: "No veís que todo el Mundo es uno",⁵⁴ que constituyen un aspecto esencial en el pensamiento de nuestro autor.

El sentimiento de la solidaridad entre todas las formas de vida viene unido con un lazo tan estrecho a esa otra característica de la aprehensión mítica -la unidad indestructible del Cosmos- que resulta imposible establecer los contornos de uno sin incidir en los límites del otro. Tan importantes son estas dos características en la conformación del universo mítico, que puede asegurarse que las cuatro res-

tantes: el tiempo y el espacio sagrados, la metamorfosis y la negativa a aceptar la existencia de la muerte, al mismo tiempo que se desprenden de ellas, las apoyan y ayudan a moldearlas.

La metamorfosis, esa otra característica de la aprehensión mítica que a continuación pasamos a discutir, parte de la premisa de que el Cosmos constituye un todo unitario. El principio de la metamorfosis, al mismo tiempo que explica la recurrencia del tiempo cíclico, es causa de la renovación de la fluctuante realidad y sanciona la noción del Uno incommovible.

There is no specific difference between the various realms of life. Nothing has a definite, invariable, static shape. By a sudden metamorphosis everything may be turned into everything. If there is any characteristic and outstanding feature of the mythical world, any law by which it is governed -it is this law of the metamorphosis.⁵⁵

La mitología del Incario se encontraba saturada de todos los elementos característicos de la percepción primitiva, y, como es natural, profundamente imbricado dentro de estos elementos se encontraba el principio de la metamorfosis. He aquí de nuevo uno de los aspectos toscos de la expresión primitiva soslayados intencionalmente por nuestro autor. Sin embargo, en la urdidumbre de su obra se descubren huellas profundas de la modalidad. Y, lo que es más notable, bajo los efectos del tratamiento literario, la dimensión mítica ha adquirido nuevas posibilidades provocada por la alteración de los datos perceptivos, lográndose, en consecuencia, una atmósfera diferente. Furio Jesi describe magistralmente el

resultado que se obtiene con el manejo consciente de la sustancia mitológica:

la génesis de la realidad lingüística determinada por el flujo mítico está caracterizada por un fenómeno de reminiscencia y, consiguientemente, de relación con el pasado, puesto que el flujo del mito constituye el aflorar de un pasado tan remoto como para poder ser identificado con un eterno presente y determina también el aflorar de imágenes elegidas entre las que constituyen el pasado latente en la psique. Sin embargo, esta relación con el pasado puede ser también viciada si está determinada por una evocación tecnicística del mito en vez de serlo espontáneamente por un fenómeno mitológico genuino.⁵⁸

Hemos comentado como el Inca, entre todas las fuentes accesibles sobre los orígenes del Incario, en forma consciente eligió la versión ofrecida por uno de los supervivientes de la casta dominante. La opción implicó relegar a segundo término otras variantes de las muchas que circulaban por el Tahuantinsuyo, y a las que calificó de distorsiones producto del folklore de las tribus aledañas al Cuzco. El peruano comentó dichas versiones velando, intencionalmente, aspectos interesantes de las mismas que, sin embargo, fueron registrados por cronistas anteriores, coetáneos y posteriores. Esta circunstancia hace muy difícil imaginar que Garcilaso desconociera esos detalles, y sí muy factible que los callara por no encajar dentro del marco de la religión primitiva que con tanto primor estaba recreando. El Inca fue mucho más lejos cuando sometió al tratamiento del silencio, noticias de la versión por él aceptada, porque según nos confiesa

aunque no la he escrito con la majestad de palabras que el Inca habló ni con toda la significación que las de aquel lenguaje tiene, que, por ser tan signi-

ficativo, pudiera haberse extendido mucho más de lo que se ha hecho. Antes la he acortado, quitando algunas cosas que pudieran hazerla odiosa. Empero, bastará haver sacado el verdadero sentido de ellas, que es lo que conviene a nuestra historia.⁵⁷

El Inca relata con expresión buscadamente confusa la historia de los cuatro hermanos Ayar, para calificarla, como ya sabemos, de disparatada y concluye diciendo "y de los otros tres hermanos no hacen mención, antes por la vía alegórica los deshazen y se quedan con sólo Manco Cápac".⁵⁸

Según las fábulas que el Inca acusó de incoherentes, y que sin embargo fueron muy difundidas en el Incario, los cuatro hermanos Ayar que brotaron de las peñas del Paucartambo, en fechas diversas revertieron a su origen al ser metamorfoseados en piedra. Dichas peñas se contaban entre las más preciadas huacas cuzqueñas.⁵⁹

Garcilaso se atrevió a citar una instancia de metamorfosis cuando copió textualmente una carta que, según él, le había enviado un sacerdote mestizo, condiscípulo de la infancia. El hecho ocurrió en Tiahuanacu, en la provincia del Collao, es decir, fuera del Cuzco y, por lo tanto, pudo narrarlo sin comprometer grandemente los fundamentos de su tesis sobre la religión de los Incas.

También hay allí cerca otra gran suma de piedras labradas en figuras de hombres y mujeres, tan al natural que parece que estan vivos, beviendo con los vasos en las manos, otros sentados, otros en pie parados, otros que van passando un arroyo que por entre aquellos edificios passa; otras estatuas están con sus criaturas en las faldas y regaço; otras las llevan a cuestas y otras de mil maneras. Dizen los indios presentes que por grandes pecados que hizieron los de aquel tiempo y porque apedrearon un hombre que passó por aquella provincia, fueron convertidos en aquellas estatuas.⁶⁰

Un pasaje interesante de la obra es la historia de la

aparición del dios Viracocha, y mucho más cuando de la misma podemos citar una instancia del fenómeno que analizamos en este apartado. La intervención milagrosa del dios libró a la ciudad del Cuzco del oprobio de ser violada por la planta de un invasor victorioso y, en la narración de este evento, Garcilaso nos ofrece explícitamente un caso de metamorfosis. Siempre cauteloso se apresura a dar al portento una explicación racional:

Los Incas, como gente que estava hecha a engrandecer sus hechos con fábulas y testimonios falsos que levantavan al Sol, viendo tantos socorros, aunque tan pequeños, quisieron no perder esta ocasión, sino valerse della con la misma industria que para semejantes cosas tenían. Dieron grandes voces, diciendo que las piedras y las matas de aquellos campos se convertían en hombres y venían a pelear en servicio del príncipe, porque el Sol y el Dios Viracocha lo mandavan así.

Por último, descubrimos la presencia de la metamorfosis en otro episodio que nos relata el Inca y en el que, al mismo tiempo, que podemos comprobar aspectos de esta modalidad mítica entre las creencias del Incario, nos es posible reafirmar nuestra convicción de que Garcilaso puso todo su empeño en impedir que el fenómeno se destacara como una tendencia enraizada en el pensamiento de los primitivos peruanos.

y la prisión que dizen de Atahualpa fue novela que él mismo mandó echar para descuidar a Huascar y a los suyos; y el fingir luego, después de la prisión, y dezir que su padre el Sol lo havía convertido en culebra para que saliesse della por un agujero que havía en el aposento, fue para con aquella fábula autorizar y abonar su tiranía, para que la gente común entendiesse que su Dios, el Sol, favorecía su partido pues lo librava del poder de sus enemigos, que, como aquellas gentes eran tan simples, creían

muy de veras cualquiera patraña que los Incas publicaban del Sol, porque eran tenidos por hijos suyos.⁶²

El principio de la metamorfosis ayuda a comprender la interconexión y el sentido de reciprocidad del ciclo estacional. El paso del tiempo sólo es perceptible a través de sus efectos, es decir, las transformaciones que provoca. La observación del desarrollo de los fenómenos naturales lleva a la comprobación de la monótona repetición que escenifica: la noche sucede al día; el verano degenera, pasando por el otoño y el invierno, hasta renacer en una nueva primavera.⁶³

En la mente primitiva la toma de conciencia de la acción de los cambios físicos que afectan tanto a la naturaleza como al propio ser, marca un gran paso de avance. En las etapas iniciales la contemplación de los fenómenos naturales y los grandes cataclismos provocan que el temor se enseñoree de la mente primitiva. Este miedo primordial ~~es~~ producto directo del desconocimiento, la indefensión y la certeza de los grandes males que a causa de ellos pueden sobrevenir. Un paso más de avance en el camino de la evolución, y el hombre pudo imaginar que en sus manos estaba el detener, acelerar o cambiar el curso inexorable de la temida calamidad si acudía al arte mágico.

La reactualización periódica de los actos creadores efectuados por los seres divinos in illo tempore constituye el calendario sagrado, el conjunto de fiestas. Una fiesta se desarrolla siempre en el Tiempo original.⁶⁴

Por esta razón podemos afirmar que nada caracteriza mejor

la conformación mítica de las sociedades primitivas que sus ritos y fiestas de celebración. Tan profundo es su arraigo que persisten en las celebraciones de las sociedades modernas que atribuyen a la tradición lo que en realidad es un mero residuo de prácticas primitivas cuyo significado ritual hemos perdido. El hombre primitivo poseía un sentido histórico muy tenue; esto lo compensaba valiéndose de la observación religiosa de sus rituales que tenían la función de preservar valores aceptables, no sólo de las garras del olvido sino, lo que era más importante, asegurarles la indispensable renovación.⁶⁵

Los mitos protegen la valiosa realidad del mundo de la magia de su total aniquilamiento, y Garcilaso, no por completo consciente de la función que en el Incario desempeñaban, ha preservado, al describirlas minuciosamente, lo que él llama las cuatro celebraciones de los incas.

De acuerdo con la opinión de la mayoría de los mitólogos, los rituales de los pueblos primitivos, no importa la latitud, coinciden en sus detalles esenciales. No le fue difícil al Inca, por lo tanto, aproximar la celebración de los rituales peruanos, a veces a la liturgia católica y otras veces, a las prácticas paganas. Al hablar de los ritos de la gentilidad de sus antepasados, Garcilaso, obrando con saludable cautela, les pone el rótulo de supersticiones que, sin embargo, se complace en describir con moroso detalle.

La celebración del Inti Rami, o Pascua solemne del Sol, que se celebraba en las inmediaciones del solsticio de junio,

coincidía con la fiesta del Corpus Christi. El ritual de la celebración, tal y como lo describe Garcilaso, en algunos momentos, era la imitación grotesca y, por la misma razón, un escarnio de la transubstanciación y comunión católicas.⁶⁶

Garcilaso despliega sus mejores dotes de narrador para presentar un cuadro a todo color de la preparación del pan especial que se consumía únicamente en esta celebración y que debía elaborarse con meticuloso ceremonial y reverencia, tal y como es el caso de la sagrada hostia, que Garcilaso ni siquiera menciona. El peruano también describe cómo el Inca reinante consagraba la copa de las libaciones elevándola para que fuera herida por los primeros rayos del sol naciente. No podía faltar la renovación del fuego, prefiriéndose que fuera el calor de los rayos solares pasando a través de un prisma el que combustionara las fibras secas de algodón para que renaciera el fuego ritual. Los sacrificios de ovejas y otros animales no podían faltar y se celebraban de acuerdo con el ritual apropiado para extraer los agüeros propicios o adversos. La magnífica narración termina de este modo:

Toda carne de aquel sacrificio assavan en público, en las dos plaças, y la repartían por todos los los que se habían hallado en la fiesta, assí Incas como curacas y la demás gente común, por sus grados. Y a los unos y a los otros se la davan con el pan llamado çancu; y éste era el primer plato de su gran fiesta y banquete solemne (...)

De lo que hemos dicho puede haver nascido lo que algunos españoles han querido afirmar, que comulgavan estos Incas y sus vassallos, como los cristianos. Lo que entre ellos había hemos ⁶⁷contado llanamente: asemejelo cada uno a su gusto.

El festival del Inti Rami está manejado para que sea por-

tador de la tesis religiosa igualadora que sostiene el Inca. Se atrevió a presentar una ceremonia prohibida por las autoridades religiosas, como tantas otras relacionadas con las supersticiones indígenas, manejando hábilmente el lenguaje y empleando un tono altamente sugestivo, acerca el ritual pagano a la eucaristía cristiana. A pesar del meritorio esfuerzo, un lector avisado descubre fácilmente la realidad de un rito de transición. El Inti Rami sigue el modelo de las ceremonias que corresponden al cambio cíclico estacional celebrado por la mayor parte de los pueblos primitivos: pasadas las lluvias de verano y roturadas las tierras era necesario apreciarse para el siguiente ciclo productivo con ritos propiciatorios que aseguraran la regeneración de la tierra.⁶⁸

La segunda gran celebración de que nos habla Garcilaso es la llamada huaracu, armar caballeros:

Este nombre huaracu es de la lengua general del Perú: suena tanto como en castellano armar cavallero, porque era dar insignias de varón a los moços de la sangre real, y habilitarlos assí para ir a la guerra como para tomar estado. Sin las cuales insignias no eran capaces ni para lo uno ni para la otro, que, como dizen los libros de cavallerías, eran donzeles que no podían vestir armas.⁶⁹

Garcilaso con sumo cuidado ordena sus materiales para establecer los puntos de contacto entre este rito primitivo y las ceremonias cristianas de aceptación de caballeros dentro de las órdenes nobiliarias. Toda su cautela no pudo impedir que el rito de iniciación primitivo denuncie su presencia en el contexto de la exposición, y es así como su relato

se mueve siguiendo lo lineamientos característicos de los ritos de pasaje.

El lugar tan destacado que en la organización de toda sociedad primitiva ocupan los ritos de pasaje, viene refrendado por la indispensable función que desempeñan; ésta no es otra que la de asegurar al individuo la adquisición de un nuevo estado en las grandes crisis vitales. Van Gennep, que ha estudiado las variadas manifestaciones de los ritos de pasaje en diversas culturas del mundo, ha descrito en detalle el ritual.⁷⁰ El primer paso es el aislamiento del iniciado, cuyo propósito específico es el de cercenar la persistente atadura materna. El nacimiento a una nueva etapa vital exige la muerte ritual de la precedente. El ayuno riguroso y las pruebas, casi siempre angustiosas, aseguran la "destrucción" buscada, y, al mismo tiempo, atestiguan que el aspirante es digno de adquirir el nuevo estado. Superadas las pruebas, los miembros adultos del grupo instruyen al neófito en los mitos y tabúes de su propio clan.

Los ritos de iniciación culminan con la mutilación que iguala al recién iniciado con los miembros adultos del grupo. En el caso de los incas, la mutilación consistía en horadar las orejas.

Passada la plática llegaban los noveles uno a uno ante el Rey, y, puestos de rodillas, recibían de su mano la primera y principal insignia, que era el horadar las orejas insignia real y de suprema alteza.⁷¹

El huaracu, no por simple coincidencia, celebrábase entre los meses de noviembre y diciembre, época que daba inicio

a un nuevo año y, por lo tanto, muy propicia para ceremonias de renovación. Al mismo tiempo el huaracu marcaba uno de los acontecimientos más destacados en la vida de los incas y exigía un espacio sagrado por excelencia para la celebración del ritual. Garcilaso no elabora nada al respecto y se limita a situarlo en las inmediaciones del cerro de Huanacauri:

examinaban [a los neófitos] en la ligereza de sus personas, para la cual les hacían correr desde el cerro llamado Huanacauri (que ellos tenían por⁷² sagrado) hasta la fortaleza de la misma ciudad.

Si bien aludió a la sacralidad de las peñas de Huanacauri, el Inca silenció, según su costumbre, la causa que impartía la sacralidad a que alude, y que no era otra que la de representar los restos petrificados de dos de los hermanos Ayar, cuyas actividades belicosas y agresivas caracterizaron sus pasos por el valle del Cuzco inspirando con ello, en sus descendientes, el ideal de la guerra y la seguridad en la victoria.⁷³

Si Garcilaso ha declinado aclarar las bases de la sacralidad del cerro de Huanacauri, en cambio sí consideró de vital importancia establecer una calurosa defensa en cuanto a los hábitos viriles de sus antepasados. La vehemencia de su exposición nos hace sospechar la presencia velada de algún ritual primitivo que no quiere revelar. Varios historiadores habían dejado constancia de que los incas practicaban la tarea mujeril de hilar sus prendas de vestir. Garcilaso se vio obligado a aclarar las circunstancias bajo las cuales esta labor se desarrollaba; aunque desconocía, o no quiso descubrir, los fundamentos, sí nos dejó saber que "los noveles

havían de saver hazer armas y el calçado que en la guerra en tiempo de necessidad, huviessen menester".⁷⁴ Sin aclararlo, el peruano incide en una característica muy importante de los rituales primitivos relacionada con el tabú de la contaminación femenina: a las mujeres les está prohibido "infectar" con la vista, el tacto y hasta con la mera presencia, los objetos y las tareas de las cuales dependen las actividades importantes de la vida comunal: la caza, la pesca, la guerra, etc.⁷⁵

La tercera fiesta que nos describió Garcilaso fue el Cusquierami, otro rito propiciatorio relacionado con el ciclo vegetal. Se celebraba en el mes de agosto con ritos dirigidos a apaciguar los elementos: el maíz ya plantado y la tierra preñada, hacían imperativa la celebración de festejos rituales que atrajeran el favor de los dioses controladores de los elementos naturales para que estos no dañaran las cosechas.

Pues como el maíz fuese el principal sustento de los indios y el yelo le fuese tan dañoso, temíanle mucho, y assí cuando era tiempo de poderles ofender, suplicavan al Sol, con sacrificios, fiestas y bailes y con gran bebida, mandasse al yelo no les hiziesse daño.⁷⁶

Garcilaso se abstiene de comentar, en detalle, esta celebración como siempre que aflora un aspecto flagrante de la superstición primitiva.

La cuarta fiesta, el Citua, se celebraba después del

equinoccio de septiembre y tenía por objeto desterrar las enfermedades. Era una fiesta de regocijo y también vinculada al ciclo vegetal. Terminada la postración de la tierra ocasionada por el paso del invierno, los males debían ser expulsados para asegurar la salud del nuevo ciclo.

La cuarta y última fiesta solene que los Reyes Incas celebraban en su corte llamaban Citua; era de mucho regozijo para todos, porque la hacían cuando desterraban de la ciudad y su comarca las enfermedades y cualesquiera otras penas y trabajos que los hombres pueden padecer: era como la expiación de la antigua gentilidad, que se purificaban y limpiaban de sus males. Preparábanse para esta fiesta con ayuno y abstinencia de sus mujeres.⁷⁷

No hay ningún empeño en el Inca por presentar esta ceremonia bajo la luz de ninguna otra semejante en el ritual católico. Tampoco la parangona a fiestas similares del paganismo clásico. Sin embargo, este rito de liberación de los malos espíritus está presente en casi todos los pueblos primitivos.⁷⁸ James Frazer en su obra, The Golden Bough, ofrece numerosos ejemplos de la celebración de este ritual en diversas regiones del orbe, y entre las citas aparece una breve referencia a este festival que nos ha descrito Garcilaso reflejando toda la frescura de un vívido cuadro ritual de la fiesta pagana.⁷⁹

La reseña de los ritos estacionales del Incario destila el afán de un pueblo primitivo por recuperar el "tiempo fuerte" y significativo de los inicios por medio del ritual; intención que se relaciona a la noción del proceso regresivo estacional. La experiencia mítica de la comunidad en su anhelo de continuidad, se valía de los ritos propiciatorios pa-

ra asegurar la reactivación del proceso temporal.

El concepto de la unidad indestructible del ser oblitera las diferencias de percepción más obvias, como lo son: el ancho abismo que separa las manifestaciones entre la vida y la muerte; la disimilitud que comportan las noticias del mundo y el ultramundo y, por último, la disparidad entre los estados del sueño y la vigilia. Esta renuencia a admitir el desacuerdo entre aspectos tan escindidos, encuentra su punto de apoyo en esa otra modalidad de la aprehensión mítica que llamamos metamorfosis. Para la mentalidad primitiva el mundo visible y el "otro mundo" forman una unidad, y esta concepción peculiar se hace posible dada la vinculación entre todas las formas de vida y el concepto de la unidad indestructible del ser. Cassirer, después de analizar esta característica en las mitologías de diferentes culturas antiguas, llegó a la conclusión de que

at a level of "thought", of metaphysics, the mind must seek proofs for the survival of the soul after death, the contrary relation prevails in the beginnings of human culture. It is not immortality, but mortality that must here be "proved".⁸⁶

Para la mentalidad primitiva el concepto de alma, ese soplo vital que anima la materia, se concibe formando un todo indivisible con el cuerpo en que habita; ni aun la muerte es capaz de cercenar esta unidad integral. La muerte es simplemente un pasaje a otro plano de existencia donde el alma y su cuerpo, en estrecha comunión, continuarán disfrutando de los mismos goces que encontraban en la tierra. De ahí se

desprende la necesidad de proveer los medios precisos para que tan sentida aspiración pueda materializarse. Complicadísimos ritos funerarios son los únicos capaces de asegurar al individuo un pasaje sereno y una integración adecuada a la nueva forma de existencia.⁸¹

Al comentar los ritos de iniciación señalamos cómo operaba en la mente primitiva la noción del pasaje de una a otra etapa en el ciclo vital humano. En las etapas primordiales, el lazo misterioso que une a la madre con el recién nacido no se deshace con la mera operación de cortar el cordón umbilical. En algunas culturas el destete marca una separación mucho más dramática entre la madre y el lactante. Este pasaje crucial hacia una nueva forma de vida sólo puede llevarse a cabo satisfactoriamente con la ayuda de un ritual específico. Entre los actos del ritual tenemos el de dar un nuevo nombre al individuo, el que lo identificará afectivamente con su nuevo ciclo. Nada más apropiado que citar las palabras del propio Garcilaso en lo referente al ritual de los incas a este respecto:

Los Incas usaron hacer gran fiesta al destetar de los hijos primogénitos(...) Destetávanlos de dos años arriba y les tresquilaban el primer cabello con que habían nascido, que hasta entonces no tocaban en él, y les ponían el nombre propio que había de tener, para lo cual se juntava toda la parentela, y elegían uno dellos para padrino del niño, el cual daba la primera tiserada al ahijado.(...) y haviéndole tresquilado,⁸² le ponían el nombre y le presentaban las dadas.

Este niño que ha renacido mediante el ritual del destete, debe "morir" a la llegada de la pubertad para dar paso a la vida adulta. Para ello se hacían necesarios los ritos de ini-

ciación detallados al hablar de la ceremonia del huaracu. Otros ritos de pasaje, más o menos importantes, se escenificaban a lo largo de la vida del individuo hasta desembocar en la muerte física, es decir, la fase más crítica de la vida humana. En el Incario el acontecimiento estaba perfectamente aceptado como la metamorfosis de esta vida en otra vida después de la muerte; y encontraba su medio de expresión más cabal en el culto de los antepasados. Las referencias del Inca a este culto cierto podemos encontrarlas en diversos pasajes de los Comentarios, especialmente en aquellos en que se relata cómo los Incas hablaban de ir a reunirse con su padre el Sol. Como ejemplo baste citar el que recoge el acontecimiento de la muerte del creador de la dinastía:

Dixoles que le llamava el Sol y que se iva a descansar con él; que se quedassen en paz, que desde el cielo ternía cuidado dellos y les favorecería y socorrería en todas sus necesidades (...) Al Inca Manco Cápac lloraron sus vassallos con mucho sentimiento. Duró el llanto y las obsequias muchos meses; embalsamaron su cuerpo para tenerlo consigo y no perderlo de vista; adoráronle por Dios, hijo del Sol; ofreciéronle muchos sacrificios (de carneros, cordeiros...), confessándole por ⁸³señor de todas aquellas cosas que les había dexado.

Dada la enorme significación de los ritos funerarios en la organización del Incario, sobresale lo breve y superficial de la descripción que de los mismos hace Garcilaso en sus Comentarios.⁸⁴ El Inca describe desde fuera los ritos funerarios, y su exposición más parece un pretexto para negar los sacrificios humanos que tenían lugar durante las exequias de los Incas que un esfuerzo auténtico por detallarlas. Su ac-

titud nos lleva a sospechar que nos encontramos en presencia de uno de esos silencios a que nos tiene acostumbrados el peruano siempre que quiere esquivar un cuadro demasiado crudo de la religión primitiva del Incario, y que pudiera resquebrajar la solidez de su argumento en defensa de la cultura de sus antepasados.

Pero la religión del Incario estaba basada en el culto de los muertos, realidad que han destacado casi todos los historiadores que han estudiado esta cultura primitiva, lo cual, por otra parte, puede leerse perfectamente, entre líneas, en la relación de Garcilaso.⁸⁵

Huellas indiscutibles de este culto a los muertos se desprenden del cuadro en que, falsamente, Garcilaso nos describe una representación teatral.

Los representantes no eran viles, sino Incas y gente noble, hijos de curacas y los mismos curacas y capitanes, hasta maeses de campo, porque los autos de las tragedias se representassen al propio, cuyos argumentos siempre eran de hechos militares, de triunfos y victorias, de las hazañas y grandezas de los Reyes passados y de otros heroicos varones.⁸⁶

No es necesario aclarar la estrecha vinculación existente entre los orígenes del teatro y la religión. En el Incario, el fin que perseguían estas representaciones recreativas, en el estricto sentido de la palabra, era resaltar los puntos descollantes en las historias de todos y cada uno de los Incas, con el objeto de integrar el pasado y el presente, y para que lo que fue volviera a ser en virtud del poder reactivador del ritual.

Es en este arte con que el Inca supo retrotraer el presente desdichado de la cultura peruana y hacerlo coincidir en el tiempo con los momentos de su florecimiento, lo que imparte a su obra ese sello distintivo que la eleva por encima de otras de la misma época. El peruano consiguió plasmar gradualmente ante nuestros ojos los perfiles integrales de una civilización primitiva. La descripción magistral de las representaciones litúrgicas nos convierten en testigos del portento de ver los hechos del pasado transformarse en un presente activo al conjuro del ritual. Lo que precisamente revivían esas "tragedias" y esas "comedias" representadas en las grandes festividades, y que Garcilaso nos relata, fueron los hechos acaecidos en el tiempo primordial: los incas representantes de cada aiLLU,⁸⁷ teniendo como auditorio no sólo la momia del inca cabeza del clan, sino la de todos los incas reinantes, dignos de memoria, desde los principios del tiempo, revivían las hazañas ejecutadas por cada uno de ellos.⁸⁸

La función del acto ritual se relaciona con la tendencia primitiva a concebir la permanencia en el cambio. En el caso de estas representaciones periódicas de la vida y hazañas de los incas, eran uno de los medios de asegurarles la inmortalidad de acuerdo con la creencia del tiempo cíclico. Para ello se hacía imprescindible preservar la envoltura carnal, es decir, el cuerpo, que, en este caso, no era la "cárcel" del alma sino parte integral e inseparable de la misma. El más minucioso cuidado debía ponerse para impedir su corrupción; cada parte, cada órgano debía removerse de

su estado perecedero y, por medio del embalsamamiento, hacerlo eterno e indestructible.⁸⁹

Donde el arte desmitificador de Garcilaso se manifiesta con más solapada elusividad es en su engañosa relación de la estructura de la panaca.

En aquel espacio largo y ancho vivían los Incas de la sangre real, divididos por sus aillus, que es linajes, que aunque todos ellos eran de una sangre y de un linaje, descendientes del Rey Manco Cápac, con todo eso hacían sus divisiones de descendencia de tal o tal Rey, por todos los Reyes que fueron, diciendo: estos descienden del Inca fulano, y aquellos del Inca zutano; y así todos los demás. Y esto es lo que los historiadores españoles dicen, en confuso, que tal Inca hizo tal linaje, y tal Inca otro linaje llamado tal, dando a entender que eran diferentes linajes, siendo todo uno.⁹⁰

Garcilaso es reo de la misma ambigüedad de que acusa a otros. En el concepto de la panaca contemplamos un caso específico de la permanencia en el cambio, compatible con el modo de la aprehensión mítica y del todo imposible de ser captado por el pensamiento lógico. Bastábale a Garcilaso aclarar la costumbre de que a la muerte del Inca reinante, todos los hijos, con la excepción del primogénito, lo adoptaban a perpetuidad, como cabeza de su aillu. El heredero quedaba para iniciar en el futuro un nuevo linaje.⁹¹ El Inca difunto continuaba "viviendo" en su palacio localizado en el Cuzco; todos los palacios restantes, construidos por él, se cerraban en espera de su retorno, y los bienes inmensos que había acumulado durante su vida terrena, quedaban para el mantenimiento de su aillu. El primogénito debía lanzarse a la obtención de nuevas riquezas y a construir nuevos

palacios que legar, a su vez, a un aillu que se dedicaría a perpetuar la memoria de las hazañas y hechos más sobresalientes de su reinado y también al cuidado y veneración de su momia. La costumbre se encaminaba a asegurar la inmortalidad del monarca.

Un amauta se encargaba de componer el relato de los puntos cumbres del paso del Inca por la tierra, y nada más natural que el olvido de toda, o parte, de la narración de las hazañas del Inca entrañara la pena de muerte, compatible con la muerte ritual del monarca cuyas proezas había dejado caer en el olvido.

Las mujeres del aillu atendían a la momia como si fuera un ser viviente, y la ataviaban regiamente para que participara conjuntamente con los otros malquis en las festividades donde se representaba la vida y obra de cada inca desaparecido en la fase desempeñada dentro del tiempo cíclico.

It was based [the panaca] on the twin concepts of the deathlessness of the departed Inca ruler and of his eventual return. As a consequence of this dual expectation, the ruler therefore passed on to his legitimate heir only the exercise of his office, not his wealth. The wealth he retained inalienably locked away in this exotic⁹² kind of an ayllu which was called the panaca.

En la institución de la panaca se asentaba a perpetuidad el dominio del primer Inca y ese vivir en el pasado sobre el que ya hemos comentado.

El concepto de panaca era irreconciliable con la elaboración de una religión indígena afín con las prácticas cristianas, pero Garcilaso no podía someter al tratamiento del

silencio una de las instituciones sobre las que se basó gran parte de la existencia del Incario. Obligado a mencionarla, tuvo que mistificar el verdadero carácter que la regía. Cerrando las páginas de la primera parte de los Comentarios, Garcilaso describió las crueldades inconcebibles de Atahualpa, y de la manera sistemática como extirpó de raíz a casi toda la descendencia de Manco Cápac, para evitar que quedara un solo Inca que pudiera representar una amenaza a la autoridad de su derecho al trono ancestral. En este punto del relato, el peruano introdujo "su" concepto de la panaca como una institución inocua de una especie de árbol genealógico que servía de reclamo a un linaje. Por medio de la panaca, según Garcilaso, se podía establecer la descendencia de las distintas ramas de los Incas a partir de Manco Cápac. Para ilustrar sus palabras, el peruano traza la descendencia de su linaje materno, y de camino estableció la legitimidad de su reclamo al título de Inca, no por derecho de su madre, la palla Isabel Chimpú Ocllo, ya que el título sólo venía por rama de varón, sino porque ya él había establecido su derecho a la nobleza española por la rama paterna cuando escribió la "Relación de la descendencia de Garci Pérez de Vargas" y los indígenas al dar a los españoles el título de Viracochas, reconocían el linaje divino y, por lo tanto, el derecho de sus descendientes mestizos a ser considerados como incas.

Nuestro análisis, atento a destacar como se denuncia e

integra la presencia del mito en los Comentarios reales, no se ha detenido a mostrar cómo el manejo de los materiales cumple la función de exponer el mito social de la Edad de oro. Cuando todos los elementos de la aprehensión mítica se conjugaron en algunos puntos claves, el Inca consiguió la suprema aspiración mítica: la disolución de los opuestos, plasmando cuadros magistrales que hacen que los Comentarios, como ninguna otra obra de su época, logre el aura indefinible de una sociedad primitiva detenida en un punto de la edad dorada. Esta fue localizada por el peruano entre un estado salvaje que desdeña, y la civilización súbita introducida por el español.

El mito social asimiló nociones marginales dentro del universo mítico, moldeando formas paganas de religión en conceptos aceptables por la ortodoxia cristiana, y en los cuales asomaba un monoteísmo innato. La fuerza cohesiva de esta etapa plena de inocencia fue la del Amor implantado como un sello por el Sol en sus descendientes, para que liberaran a sus congéneres de la oscura barbarie. La caída de la gracia, (Atahualpa) ocurre en los momentos en que alboraba la salvación que traerían los españoles.

La casta de los incas, conjuntamente con el mandato y misión educadora, recibió sus privilegios por "palabra" del Sol. Manco lo reclamó como su padre y por él todos sus descendientes participaron de los beneficios del sacro linaje. Huanacauri, la huaca petrificada de uno de los hermanos Ayar, les inspiraba el ideal de la guerra como medio de cum-

plir el inapelable mandato moral de extender el imperio del Tahuantinsuyo a todos los puntos del orbe.

Para los humanistas, el carácter era una ilustración de absolutos morales -esto explica el gran número de tratados sobre el tema que aparecieron en el Renacimiento- y entre los cuales El Cortesano de Castiglione fue el arquetipo. Para Garcilaso, el epítome de estas excelencias fue el Inca. En este monarca primitivo, como también lo vimos en el curaca Mococho de La Florida, la virtud política y la recta actuación, eran la contraparte aceptable de una religión bárbara y primitiva. El Inca fue un conquistador paciente y amoroso, semejante en todo a Júpiter, tal y como lo vimos presentado en el Diálogo segundo de León Hebreo. Es fácil seguir en los Comentarios el progreso escalonado de la barbarie hacia la ignorancia pagana de la existencia del Dios verdadero, dentro de un espíritu de orden que ha surgido del caos y desarrollado por medio de la reveladora armonía del amor. La voluntad divina se ve actuando en el mundo que ha sido creado por un derramamiento del exceso de la perfección y abundancia de su amor.

Garcilaso usa de la ambigüedad al manejar los mitos del Incario, dejando entrever, que si bien no acepta las fábulas transmitidas por sus antepasados como sólidos argumentos de verdad irrefutable, sí puede ser que contengan, en germen, la verdad que pudo encender en sus mentes la piedad divina. Se hace indispensable la cabal interpretación de una pala-

bra para llegar al conocimiento de una realidad cultural o de un concepto. El Inca no se limitó a rechazar las fábulas, sino que, al analizarlas con cuidado minucioso, facilitó el deslinde entre los campos de la leyenda y de la historia; que era lo mismo que decir entre la fábula y la verdad.

La cronología fue la técnica que permitió al peruano establecer el eslabón empírico entre el tiempo histórico y la génesis independiente del Incario.

La etimología tuvo la misma función, y al mismo tiempo sirvió para invalidar el prejuicio en contra de la primitiva cultura peruana, cuando "explicó" lo que en realidad aspiraban a comunicar los vocablos mal interpretados por autores desconocedores de los diversos matices capaces de ser alcanzados por una simple palabra.

Cuando el peruano emprendió su ataque en contra de los mitos tradicionales, tratando de darles una justificación, proyectó su significado hacia nuevas dimensiones y sentido. Su esfuerzo robusteció los sucesos míticos con una nueva realidad que les permitió alcanzar una ejemplaridad esencial que "iluminó" el acontecer histórico del Incario.

Notas

¹Garcilaso Inca de la Vega, Comentarios Reales de los Incas, ed. Angel Rosenblat (Buenos Aires: Emecé, 1945). Todas las citas de los Comentarios se darán de aquí en adelante según esta misma edición con la referencia, Comentarios, a lo que añadiremos el tomo y la página de donde se ha tomado.

²Miró Quesada, "Prólogo a La Florida", p. LXIII: "Por más galanura en el lenguaje, por más elaboración y hasta invención en lo accesorio, los Comentarios Reales no pueden ser considerados como una simple, atrayente y fantástica novela, o como la materialización de una utopía. Partiendo de la base de que hay en ella un retoque subjetivo, no se puede negar la objetiva y vigorosa verdad del contenido; que Garcilaso, al modelarlo, no altera tampoco en lo esencial, sino robustece y estructura."

³En nuestro primer capítulo comentábamos cómo la lectura inteligente de los textos antiguos, fue una de las causas de que se despertara el sentido de la distancia histórica y la noción de anacronismo. La afirmación de que en el Renacimiento se buscó validar el pasado nacional a través del mito parece un contrasentido que, sin embargo, se explica magistralmente en las palabras de Frank L. Borchardt, German Antiquity in Renaissance Myth (Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1971), p. 312: "All Renaissance historical writings are characterized, more or less noticeably, by awareness of historical distance. In its purest forms, this sophistication found expression in the principle of anachronism; which began to be current among the learned and remained with them. The popular chronicles, even those of Italian provenance, did not always share the full clarity of the new perspective. Nonetheless, even they reflected, however dimly or brightly, the age's preoccupation with the past as past. Younger countries, cities, cultures, and classes were all infected with this craving for historicity and sought some identity in the past. In consequence every conceivable source -no matter how inaccurate and fantastic- was tapped, forgeries were created, and speculation grew rampant (...) The appearance of the myths in the Middle Ages was sporadic and extrinsic to the larger scheme of theological history. In the Renaissance, they are

systematically gathered and become one of the prime interests of practicing historians. (...) But legitimation alone cannot explain the Renaissance's concentrated interests in mythical antiquity (...) Rather, the Renaissance sought to fix its dignity in antiquity, in history as time past".

⁴Hayden White, "The Fictions of Factual Representation" en Angus Fletcher, ed., The Literature of Fact (New York: Columbia Univ. Press, 1976), p. 31: "Every history has its myth; and if there are different fictional modes based on different identifiable mythical archetypes, so too there are different historiographical modes- different ways of hypothetically ordering the "facts" contained in the chronicle of events occurring in a specific time-space location, such that events in the same set are capable of functioning differently in order to figure forth different meanings, moral, cognitive, or aesthetic, within different fictional matrices".

⁵Comentarios, I, p. 47.

⁶Comentarios, I, p. 46.

⁷Comentarios, I, pp. 11-12.

⁸Comentarios, I, p. 49.

⁹Comentarios, I, p. 66.

¹⁰Greenway, The Golden Horns, p. 69: "These 'scientific' techniques /chronology and etymology/ connecting secular history to divine history are aspects of the tendency of mythic consciousness to establish the essence of a particular content by revealing its origin."

¹¹Riva Agüero, La historia en el Perú, pp. 163-164.

¹²Cassirer, An Essay, p. 81: "The real substratum of myth is not a substratum of thought but of feeling. Myth and primitive religion are by no means entirely incoherent, they are not bereft of sense or reason. But their coherence depends much more upon unity of feeling than upon logical rules. This unity is one of the strongest and most profound impulses of primitive thought."

¹³Cassirer, Language and Myth, p. 33.

¹⁴Cassirer, Language, p. 14: "the mythmaking genius 'has' separate and individualized forms only in so far as it 'posits' them, as it carves them out of the undifferentiated whole of its pristine vision."

¹⁵Cassirer, Language, p. 3: "The notion that name and essence bear a necessary and internal relation to each other, that the name does not merely denote but actually is the essence of its object, that the potency of the real thing is contained in the name -that is one of the fundamental assumptions of the mythmaking consciousness itself."

¹⁶Comentarios, I, p. 18.

¹⁷Comentarios, I, p. 18. La importancia que para el Inca tenía el dejar perfectamente establecido el nombre auténtico del antiguo Incario, se denuncia en el número de páginas que dedica a su esclarecimiento y en las variadas autoridades en que se apoya para demostrar la impropiedad del nombre Perú.

¹⁸Cassirer, An Essay, p. 110.

¹⁹Cassirer, Philosophy, p. 79.

²⁰Eliade, Lo sagrado, p. 26.

²¹"Das Werden des Gottesglaubens Söderblom", Untersuchungen über die Anfängeder Religion (Leipzig: 1916), p. 95: "The words in question /mana, manitu, orenda, etc./ have ambivalent meaning and are variously translated as remarkable, very strong, very great, very old, strong in magic, wise in magic, supernatural, divine -or in a substantive sense as power, magic, sorcery, fortune, success, godhead, delight." Apud, Cassirer, Language and Myth, p. 66.

²²Eliade, Lo sagrado, p. 22.

²³Cassirer, Philosophy, p. 105.

²⁴Eliade, Lo sagrado, p. 63.

²⁵Comentarios, I, p. 39.

²⁶Comentarios, I, p. 39.

²⁷Comentarios, I, pp. 59-60.

²⁸Claude Lévi-Strauss, Mythologiques, 3 Vols.
Le cru et le cuit (Paris: Librairie Plon, 1964);
Du miel au cendres (Paris: Librairie Plon,
 1966);
L'Origine des manières de table (Paris: Librairie
 Plon, 1968).

²⁹Comentarios, p. 46.

³⁰La historia de Pirra y Deucalión, cuyas fuentes principales son Apolodoro y las Metamorfosis de Ovidio, presenta coincidencias innegables con los anales del diluvio por una parte y, por la otra, con aspectos muy primitivos de mitos de creación del género humano.

³¹Comentarios, I, p. 50.

³²Comentarios, p. 47: "Que no se tiene por honrado el indio que no desciende de fuente, río o lago, aunque sea de la mar o de animales fieros, como el oso, león o tigre, o de águila o del ave que llaman cúntur, o de otras aves de rapaña, o de sierras, montes, riscos o cavernas, cada uno como se le antoja, para su mayor loa y blasón."
 Pablo Joseph de Arriaga, The Extirpation of Idolatry in Perú (Kentucky: Kentucky Univ. Press, 1968), p. 24: "They also venerate their pacarinas, or places of origin, and since they have no faith in nor knowledge of their origin in our first parents, Adam and Eve, they hold many mistaken beliefs about these matters. All of them, especially the heads of the clans, know their pacarinas and call them by name. This is one of the reasons why they resist the consolidation of their towns and like to live in such bad and difficult places."

Los capítulos del Libro XIII de la obra de Bernabé Cobo, Historia del Nuevo Mundo. Vols. 91-92, (Madrid: BAE, 1956), son un repositorio inapreciable sobre la idolatría peruana; los datos, como es natural, vienen observados desde afuera. Burr Cartwright Brundage, en su amena obra, Lords of Cuzco (Oklahoma: Oklahoma Univ. Press, 1967), basa la composición

sobre abundante información de las tribus pre-incaicas a cuya cultura e idolatría superimpone las aportaciones de los Incas. Al enfoque de esta obra no preocupa presentar, de manera diáfana, las historias sobre los orígenes de la dinastía del Incario, ya fuera las de la salida por las ventanas del Paucartambo, o las del lago Titicaca. Las referencias a la pacarina de los Incas vienen cruzadas con noticias de las tribus precedentes. Al referirse a la huaca considerada como la pacarina de los incas nos dice: "The huaca itself was a stone which had once been one of Huana-cauri's brothers [Ayar] and was therefore one of the ancestral four who had emerged from Pacaritambo, although which of the four is somewhat uncertain." (p. 97)

³³Comentarios, I, p. 41, : "Con esta orden y mandato puso nuestro Padre el Sol estos dos hijos suyos en la laguna Titicaca, que está a ochenta leguas de aquí, y les dixo que fuessen por do quisiessen y, doquiera que parassen a comer o a dormir, procurassen hincar en el suelo una barilla de oro de media vara en largo y dos dedos en grueso que les dio para señal y muestra, que, donde aquella barra se les hundiese con solo un golpe que con ella diessen en tierra, allí quería el Sol Nuestro Padre que parassen y hiziessen su asiento y corte."

Según varias versiones, este lugar en donde se había hundido la varilla de oro, se convirtió en piedra otro de los hermanos Ayar; ver Cobo, Historia, Libro XIII; Brundage Lords of Cuzco y, en especial, Sarmiento de Gamboa, Historia Indica en el Inca Garcilaso, Obras. Vol. CXXXV. (Madrid: BAE, 1965), p. 216.

³⁴Comentarios, I, p. 171.

³⁵Eliade, Lo sagrado, p. 38, : "a) un lugar sagrado constituye una ruptura de la homogeneidad del espacio; b) simboliza esta ruptura una 'abertura', merced a la cual se posibilita el tránsito de una región cósmica a otra (del Cielo a la Tierra, y viceversa: de la Tierra al mundo inferior); c) la comunicación con el cielo se expresa indiferentemente por cierto número de imágenes relativas en su totalidad al Axis mundi: pilar (cf. la universalis columna), escala (cf. la escala de Jacob); montaña, árbol, liana, etc.; d) alrededor de este eje cósmico se extiende el 'Mundo' (= 'nuestro mundo'); por consiguiente, el eje se encuentra en el 'medio', en el 'ombligo de la Tierra', es el Centro del Mundo."

³⁶Comentarios, II, p. 102.

³⁷Cobo, Historia, Libro XIII, cap. II.

³⁸Cassirer, An Essay, pp. 99-100. Comparemos la innegable analogía entre los conceptos de huaca y mana examinando la siguiente descripción de Cassirer: "Mana may be described as the first, or existential dimension of the supernatural -but it has nothing to do with its moral dimension. Here the good manifestations of the all-pervading supernatural power are on the same level with the malign or destructive ones."

Mircea Eliade, The Myth of the Eternal Return (Princeton: Univ. Press, 1965), pp. 4-5, nos dice refiriéndose a este poder supernatural: "Objects or acts acquire a value, and in so doing become real, because they participate, after one fashion or another, in a reality that transcends them. Among countless stones, one stone becomes sacred -and hence instantly becomes saturated with being -because it constitutes a hierophany, or possesses mana, or again because it commemorates a mythical act, and so on."

³⁹Comentarios, I, pp. 73-74.

⁴⁰Arnold van Gennep, The Rites of Passage (Chicago: Chicago Univ. Press, 1960), p. 22: "Among the ceremonies of territorial passage those pertaining to the crossing of mountain passes should also be cited. These include the depositing of various objects (stones, bits of cloth, hair, etc.), offerings, invocations of the spirit of the place, and so forth. They are to be found for instance, in Morocco (kerkour), Mongolia, Tibet (obo), Assam, the Andes, and the Alps (in the form of chapels)." Arriaga en su obra Extirpation of the Idolatry, p. 59, cita a Garcilaso en referencia a la apachecta y añade: "Yet they are nothing but stones which they have been piling up through superstition, offering them to any power that will take away their weariness and help them carry their load." Según Brundage, Lords of Cuzco, la apachecta era una especie de huaca que producía un impacto mudo y directo: "at the summit of all high passes when one's load became almost unendurably heavy in the rarified air, when tempests threatened to bring on the sudden white dead of a snowstorm, or when the fall of night attempted to destroy one with insane terrors -at such junctures the traveler spoke directly to the apachic, 'that which gives one the strength to carry'."

⁴¹Cassirer, Philosophy, p. 179.
Claude Lévi-Strauss, The Raw and the Cooked (New York: Harper Torchbooks, 1969), p. 275, nos dice: "It is therefore not enough to say that in these myths, nature and animality are reversed so as to become culture and humanity. Nature and culture, animality and humanity become mutually interpermeable. It is possible to move freely and without hindrance from one realm to the other: instead of there being a gulf between the two, they are so closely interconnected that any

term belonging to one realm immediately conjures up a correlative term in the other, and both terms are capable of mutually signifying each other." El análisis de Lévi-Strauss parte de la premisa de que el mito es el intento por armonizar los opuestos; no obstante, y, al mismo tiempo, se comprende lo bien que ha observado la intercomunicación entre todos los elementos cósmicos tan característica del mito.

⁴²Supra, cap. III, nota 13.

⁴³Cassirer, Philosophy, p. 82.

⁴⁴Comentarios, I, p. 67.

⁴⁵Supra, cap. IV, nota 11.

⁴⁶Luis Valcárcel, Ruta cultural del Perú (México: FCE, 1945), pp. 168-169.

⁴⁷Cassirer, An Essay, p. 96.

⁴⁸Comentarios, p. 73.

⁴⁹Eliade, Myth and Reality, p. 32.

⁵⁰Comentarios, I, p. 75: "Y esto baste de la idolatría y dioses de los Incas. En la cual idolatría y en la que antes dellos hubo, son mucho de estimar aquellos indios, así los de la segunda edad como los de la primera, que en tanta diversidad y tanta burlería de dioses como tuvieron no adoraron los deleites ni los vicios, como los de la antigua gentilidad del mundo viejo, que adoraban a los que ellos confesaban por adúlteros, homicidas, borrachos, y sobre todo a Priapo, con ser gentes que presumía tanto de sus letras y saber, y estotra tan ajena de toda buena enseñanza."

Priapo es el dios de la fecundidad, anterior a la venida de los dioses helénicos. Era hijo de Afrodita y Dionisio. El mito de este personaje está plagado de las más crudas connotaciones eróticas, y por ello Garcilaso se limita a mencionarlo sin hacer referencia alguna al mito.

⁵¹Valcárcel, Ruta, p. 168.

⁵²Comentarios, II, p. 47. El subrayado es nuestro.

⁵³Supra, cap. II, nota 57.

⁵⁴Avalle-Arce en su introducción a El Inca Garcilaso en sus "Comentarios". (Antología vivida), preñada de profundos aciertos dentro de su brevedad, ha observado esta exclamación del Adelantado y la ha unido a variadas instancias dentro de la obra donde la tendencia igualadora aparece. Avalle-Arce concluye diciendo: "Si la razón es la misma en todos los hombres, como se supone, los efectos de su desempeño serán uniformes. Todo lo que constituya una variante será, por tanto evidencia del error. Las consecuencias de este supuesto mental uniformista se abultan en los Comentarios reales, donde adquieren un ceñido desarrollo lógico que lleva a sorprendentes conclusiones. Pero debo insistir en que el Inca nunca discurre en forma conceptual acerca de estos principios, sino que ellos son los supuestos ideológicos que van implícitos, y son como los cimientos sobre los cuales se fundamentará su pensamiento historiográfico explícito." (pp. 20-21). Coincidimos con la opinión de Avalle-Arce, a pesar de considerar muy limitada su conclusión sobre la tendencia igualadora que se destila de los Comentarios. En esta obra, lo mismo que en La Florida, la exclamación "todo el mundo es uno", no establece barreras y, por lo tanto, no se detiene en la igualdad del pensamiento humano, sino que se extiende y derrama el manto de la fuerza afectiva hasta abarcar a todas las criaturas del orbe, tal y como se desprende del mensaje de los Diálogos de Amor. Este es precisamente uno de los puntos en que insiste nuestro análisis.

⁵⁵Cassirer, An Essay, p. 81.
Cuando Claude Lévi-Strauss nos dice que el mito valiéndose de su mera praxis opera de la percepción de oposiciones binarias hacia su armonización progresiva -a lo cual hemos hecho referencia- y que, por lo tanto, la contribución mitológica consiste en proveer un modelo lógico capaz de salvar contradicciones, no hace más que expresar de manera distinta el concepto de metamorfosis al que se refiere Cassirer.

⁵⁶Furio Jesi, Literatura y mito (Barcelona: Barral, 1972), p. 39.

⁵⁷Comentarios, I, p. 45.

⁵⁸Comentarios, I, p. 56.

⁵⁹A pesar de los silencios y negaciones del Inca, la piedra y la petrificación eran fenómenos enraizados dentro de las

creencias del Incario. Esta manifestación se observa en la mayoría de los pueblos primitivos, y creemos provechoso indagar, aunque sea superficialmente en el simbolismo de este elemento en Juan Eduardo Cirlot, Diccionario de símbolos (Barcelona: Labor, 1969). La piedra es un símbolo del ser, de la cohesión y de la conformidad consigo mismo. Su dureza y duración impresionaron a los hombres desde siempre, quienes vieron en ello lo contrario de lo biológico sometido a las leyes del cambio, la decrepitud y la muerte, pero también lo contrario al polvo, la arena y las piedrecillas, aspectos de la disgregación. Petrificar es detener, encerrar. La petrificación es, así la detención del progreso moral en la evolución.

⁶⁰Comentarios, I, p. 132.

⁶¹Comentarios, I, p. 262.

⁶²Comentarios, II, p. 285.

⁶³Cassirer, Philosophy, p. 109: "at first the mythical consciousness apprehends the change of day into night, the flowering and fading of plants, and the cyclical order of the seasons only by projecting these phenomena into human existence, where it perceives them as in a mirror. This reciprocal relation gives rise to a mythical feeling of time which creates a bridge between the subjective form of life and the objective intuition of nature."

Las observaciones de Mircea Eliade sobre el mismo fenómeno discurren en forma similar, The Myth of the Eternal Return (New Jersey: Princeton Univ. Press, 1965), pp. 89-90: "No event is irreversible and no transformation is final. In a certain sense, it is even possible to say that nothing new happens in the world, for everything is but the repetition, by actualizing the mythical moment when the archetypal gesture was revealed, constantly maintains the world in the same auroral instant of the beginnings."

⁶⁴Eliade, Lo sagrado, p. 76.

⁶⁵Eliade, Mito y realidad, p. 56: "los pueblos arcaicos piensan que el Mundo debe ser renovado anualmente y que esta renovación se opera según un modelo: la cosmogonía o un mito de origen, que desempeña el papel de un mito cosmogónico." Cassirer, An Essay, p. 92: "From an entirely passive attitude there cannot develop any productive energy. In this regard even magic is to be taken as an important step in the development of human consciousness. Faith in magic is one of

the earliest and most striking expressions of man's awakening self-confidence. Here he no longer feels himself at the mercy of natural or supernatural forces. He begins to play his own part, he becomes an actor in the spectacle of nature. Every magical practice is based upon the conviction that natural effects to a large degree depend on human deeds. The life of nature depends on the right distribution and cooperation of human and superhuman forces."

Ver también Malinowski, Magic, Science and Religion.

⁶⁶La gran extensión del pasaje nos impide su reproducción, pero puede verse en Comentarios, II, Libro VI, caps. XX-XXIII, pp. 46-55.

⁶⁷Comentarios, II, p. 52. La solemnidad y regocijo de la celebración era acentuada por el consumo de la carne de este ganado mayor cuya caza estaba prohibida excepto durante estas grandes celebraciones. La cacería se desarrollaba en forma reglamentada, y siguiendo los lineamientos de un ritual estricto.

⁶⁸Eliade, The Myth of the Eternal Return, p. 85: "Collective or individual, periodic or spontaneous, regeneration rites always comprise, in their structure and meaning, an element of regeneration through repetition of an archetypal act, usually of the cosmogonic act. What is of chief importance to us in these archaic systems is the abolition of concrete time, and hence their antihistorical intent."

⁶⁹Comentarios, II, p. 55. Garcilaso nos informa cómo la ceremonia del huaracu habilitaba a los noveles para el desempeño de la vida adulta, lo cual antes no "podían". Veamos cómo se logra realmente este pasaje de novel a iniciado según Eliade en Lo sagrado: "La iniciación comporta generalmente una triple revelación: la de lo sagrado, la de la muerte y la de la sexualidad. El niño ignora todas estas experiencias; el iniciado las conoce, las asume y las integra a su nueva personalidad. Añadamos que si el neófito muere a su vida infantil, profana no regenerada, para renacer a una nueva existencia, santificada, renace igualmente a un modo de ser que hace posible el conocimiento, la ciencia. El iniciado no es sólo un "recién nacido" o un "resucitado": es un hombre que sabe, que conoce los misterios, que ha tenido revelaciones de orden metafísico." (pp. 65-115).

⁷⁰Van Gennep, The Rites, pp. 65-115.

⁷¹Comentarios, II, p. 61.

⁷²Comentarios, II, p. 56.

⁷³Brundage, Lords of Cuzco, : "It had been he [Huanacauri] with his burning red eyes who had magically turned into stone two legendary creatures, later to be identified as two brothers of Manco Cápac, the first of the Inca rulers. A crude and curiously shaped stone, rather small and roughly comparable to one human form crouched upon another, was all that was left to tell of this miracle. It was, of course, oracular as befitted the spirit of the rainbow and the place. That stone was indeed the congealed history of the Inca folk, for it was the locus within which was to reside most intimately the warlike soul of the Inca people. Following the absorption of Sañu into the growing federation which was to become the Inca caste, this fetish became one of the two central huacas in the lives of the Incas as a people, the other being Inti." (p. 18).

⁷⁴Comentarios, II, p. 59.

⁷⁵Van Gennep, Rites, p. 41.
Eliade, Rites and Symbols of Initiation, : "the novice, with his guardians, takes long journeys following the route of the mythical Beings; and during all this time, he must avoid meeting human beings, especially women." (p. 41).

⁷⁶Comentarios, II, p. 97.

⁷⁷Comentarios, II, p. 98.

⁷⁸Eliade, Lo sagrado, : "con ocasión del Año Nuevo, se procede a realizar "purificaciones" y a la expulsión de los pecados, de los demonios o sencillamente de un chivo expiatorio. Pues no se trata únicamente de la cesación efectiva de un cierto intervalo temporal y del principio de otro intervalo (...), sino de la abolición del año pasado y del tiempo transcurrido. Tal es, por lo demás, el sentido de las purificaciones rituales: una combustión, una anulación de los pecados y de las faltas del individuo y de la comunidad en su conjunto y no una simple "purificación." (p. 71).

⁷⁹James George Frazer, The New Golden Bough (New York: Phillips Inc., 1959), p. 522.

⁸⁰Cassirer, p. 37. Y en An Essay on Man, nos dice: "If

anything is in need of proof it is not the fact of immortality but the fact of death. And myth and primitive religion never admit these proofs. They emphatically deny the very possibility of death. In a certain sense the whole of mythic thought may be interpreted as a constant and obstinate negation of the phenomenon of death. By virtue of this conviction of the unbroken unity and continuity of life myth has to clear away this phenomenon." (p. 84).

⁸¹Van Gennep, "Funerals", Chapter VIII, pp. 146-165.

⁸²Comentarios, I, P. 199.

⁸³Comentarios, I, p. p. 59.

⁸⁴Comentarios, II, Libro VI, cap. VI, "Cómo enterraban los Reyes. Duraban las obsequias un año." (pp. 17-18). En La Florida, Garcilaso repite como un estribillo, a lo largo de toda la obra, que el lugar de enterramiento era el sitio más suntuoso y sagrado de los indígenas; en los Comentarios, que relata la organización del Incario, el hecho era, si no más cierto, sí mejor conocido por nuestro autor y, sin embargo, lo sepulta en un silencio que por lo profundo y absoluto resulta muy expresivo.

⁸⁵Riva Agüero, La historia en el Perú, : "Cada tribu adoraba los cuerpos y las imágenes de sus caciques y héroes; y (por una idea que es común a todos los grupos sociales primitivos) a montañas, fuentes y árboles que creían progenitores suyos (pacarinas). Cada familia adoraba a sus difuntos (mallquis). En una palabra, el culto de los antepasados era en el Perú indígena, como lo es todavía en la China, la base de la religión y de la sociedad." (p. 162).

⁸⁶Comentarios, I, p. 121.

⁸⁷Comentarios, II, p. 107, Garcilaso nos da su propia definición de aillu: "En aquel espacio largo y ancho [de la ciudad del Cuzco] vivían los Incas de la sangre real, divididos por sus aillus, que es linajes."

⁸⁸Cassirer, Philosophy, : "In this form of ancestor cult we have again a clear example of a feeling of time in which the religious-ethical accent is neither on the future nor on the present in its immediacy, but above all on the past, and

in which the succession of the particular moments of time is transformed into a perpetual coexistence and interpenetration." (p. 127).

⁸⁹Raúl Porras Barrenechea, Mito, tradición e historia del Perú (Lima: Santa María, 1951): "Este sentimiento [de adhesión al pasado] se demuestra particularmente en el culto de la pacarina o lugar de aparición -cerro, peña, lago o manantial-, del que se supone ha surgido el antecesor familiar, o en el culto de los muertos o malquis, de la momia tratada como ser viviente o de la huaca o adoratorio familiar. Ningún pueblo como el incaico, salvo acaso los chinos, sintió más hondamente la seducción del pasado y el anhelo de retener el tiempo fugaz." (pp. 19-20).

Garcilaso, antes de su viaje a España, tuvo ocasión de ver las momias de algunos incas descubiertas por el licenciado Polo de Ondegardo. El tomo del peruano se hace remisciente ante esta prueba de las grandezas pasadas. Siempre cauto, y en un inesperado ataque iconoclasta, asume la misma actitud adoptada al destruir el mito máximo del Inca: y ridiculiza otra forma representativa del culto primitivo peruano: Garcilaso compara el método de embalsamamiento de los incas con el mismo que empleaban los naturales en la confección de tasajos. Comentarios, I, pp. 287-288.

⁹⁰Comentarios, II, p. 107.

⁹¹Brundage, Lords of Cuzco, p. 37.

⁹²Ibidem, p. 38.

CAPÍTULO V
ANÁLISIS E INTERPRETACIÓN DE LA SEGUNDA
PARTE DE LOS COMENTARIOS REALES:
LA HISTORIA DEL PERÚ

"Mankind is poised midway
between the gods and the
beasts"

Plotinus

La Segunda parte de los Comentarios reales¹ sólo adquiere perfecta validez si se la contrasta con y se la apoya en toda la producción anterior del Inca. En La Florida destacamos cómo el desnudo de los indígenas mantuvo a los españoles a la defensiva desde el momento en que sentaron sus plantas en la península. A esta realidad contribuyó, en gran medida, la carencia del incentivo del oro que frenó el ímpetu del conquistador. En el Perú, por el contrario, la riqueza de la tierra fue una realidad tangible a partir de los contactos iniciales de los antagonistas de la historia y, como es natural, multiplicó, con la promesa de la posesión, el arrojó de los cristianos hasta el logro de la victoria final.

La relación evidente con La Florida se manifiesta en la meticulosidad con que se relatan los encuentros bélicos entre indígenas y cristianos y el cuidado que se tomó el Inca en destacar cómo la diferencia abismal entre las armas de los

contendientes inclinó la balanza del triunfo hacia el bando español a pesar de que, en igualdad de condiciones, el curso de la historia hubiera sido otro.

Pero en lo que más se destaca la afinidad de la Historia con La Florida es en la forma como el Inca presenta, desde el principio de la narración, una constante de su pensamiento: las causas por las que le fue tan fácil al contingente de Pizarro y Almagro apoderarse del Imperio de los Incas. Garcilaso sacó partido de la magnitud de la empresa ejecutada por un grupo de arrestados aventureros que llevaron a un feliz término la conquista del vasto imperio peruano. ¿Cómo se explica que un imperio tan populoso, cuyas energías se habían canalizado a través del esfuerzo bélico en el transcurso de los siglos, se desplomara con tanta facilidad? Reiterando lo dicho en La Florida, Garcilaso justificó el colapso súbito del Incario apuntando aquellas condiciones del Imperio que, a causa de las tiranías de Atahualpa, lo habían vuelto vulnerable; la profecía de Huayna Cápac que gravitaba sobre el ánimo de los indígenas y, por sobre todo, los augurios adversos y señales contrarias que pesaban sobre un pueblo que se había nutrido de la superstición del principio en el fin.² Por otra parte, el Inca explicó el descalabro basándose en una lógica indiscutiblemente católica: la derrota de los incas fue ordenada por la voluntad de Dios al señalar desde el principio del tiempo que el pueblo peruano debía de recibir los beneficios del Evangelio.

Tal y como vimos en La Florida, el Inca, desde los ca-

pítulos iniciales de la Historia, establece un paralelo entre las dos sociedades en conflicto exaltando el valor de los guerreros respectivos. Gonzalo Silvestre aparece en la Historia narrando encuentros por el tenor de las hazañas que, en la península de la Florida, distinguieron a las huestes de Sete.

Muy pronto el desigual conflicto se resolvió con el triunfo de las armas cristianas y fue entonces cuando Garcilaso presentó a los conquistadores, agrupados en facciones antagónicas, disputándose los fabulosos tesoros de los antiguos emperadores indígenas y las ricas tierras y encomiendas del Perú.

Es evidente el contraste entre los encuentros bélicos descritos con crude realismo en la Historia y el tono de la narración en aquellos pasajes de los Comentarios en que los hijos del Sol sostuvieron encuentros con las naciones salvajes a las que aspiraban arrancar de las garras de la oscura barbarie. En este caso la violencia era el único recurso capaz de alcanzar el objetivo de la conversión de los indígenas y no un subterfugio para arrancar riquezas de manos de sus poseedores.

También se establece el contrapunto, si bien no explícita sí tácitamente, entre las dos partes de los Comentarios en lo que se refiere a los métodos de colonización. Los incas fieles al mandato del Sol no descuidaron jamás, como aseguró el peruano, el incorporar armónicamente las tierras conquistadas a la estructura rígida del Incario. La asimilación

de los españoles, por el contrario, no guardaba concierto con los cánones morales o legales que distinguían las relaciones humanas en la metrópoli.

Garcilaso describe con cruda franqueza los rigores que, en la conquista de la tierra, sufrieron los españoles y estas vicisitudes son el fondo sobre el que se destacan las disposiciones arbitrarias del Emperador Carlos V que desataron el caos de las guerras civiles en el Perú.³

Con la llegada del hombre blanco las oscuras pasiones encabezadas por el engaño, la crueldad, la codicia y la ambición desmedida, se desbordan en el Perú y de nuevo precipitan al país en el caos de la lucha fratricida. Al narrar la transición del Incario a la civilización "europea" introducida por los españoles, Garcilaso no pudo tomar partido con el pasado de su raza. Tampoco fue capaz de repudiarlo totalmente y ello se refleja nítidamente en su obra. En ella la imaginación le permitió tender un puente entre el ocaso del Incario y la nueva aurora cristiana.⁴ Asimilado al culto de Roma el peruano no dejó de sentir, en lo profundo de su ser, los espasmos de creencias superadas; el mito pagano provee el medio de expresión a su fantasía y el mito cristiano se une a eventos históricos específicos: una faz de los hechos destaca el aspecto histórico, pero, en el envés, se insinúa la dialéctica de sentimientos religiosos en pugna por expresarse.

José de la Riva Agüero ha comentado lo poco que habla

Garcilaso por cuenta propia en la Historia y con ello sólo expone lo evidente.⁵ Pero cuando este autor añade que

Verdaderamente, extraña a primera vista que el mestizo Garcilaso, el apologista de los Incas, tan amante de los indios y tan compasivo de sus trabajos y miserias, sea quien con menos severidad condena aquella sublevación de encomenderos contra las ordenanzas inspiradas en beneficio de los naturales por el apostólico padre fray Bartolomé de las Casas.

Encontramos que esta apreciación de Riva Agüero no se ajusta a las motivaciones claves de nuestro autor, las que yacen en los estratos más profundos de su narración. La lectura atenta -que siempre recomendó- nos permite percibir matices muy sugestivos, tendientes a señalar el juicio correcto del Inca sobre las acciones de los conquistadores.

España, al conquistar las tierras de América, renegó de prácticas establecidas y sancionadas por una tradición de siglos. Durante el período de la Reconquista, generosas concesiones otorgadas por el poder real recompensaron, a perpetuidad, con tierras y honores a los bravos cruzados que restituían el territorio enajenado al redil cristiano. En vista de este antecedente, las disposiciones de las ordenanzas de Indias resultaron inaceptables, y a todas luces tiránicas, a los bravos soldados que habían conquistado un nuevo mundo para su rey.⁷

El Inca siempre defendió el principio de la unidad del universo y con ello reclamaba el derecho de América a ser considerada como una parte integral del mundo hasta entonces conocido. Por otra parte exponía el derecho de los indígenas del Perú, gentiles, no infieles, a ser reconocidos

como miembros del género humano y con pleno derecho a ser incorporados a la iglesia de Cristo por medios pacíficos.

Garcilaso fue un hombre del siglo XVI y por lo tanto es injusto exigirle, como pretendió Riva Agüero, que compartiera las ideas sociales de nuestro siglo. El punto de vista aristocrático del peruano está en armonía con las ideas y circunstancias de su época. Se enorgullecía de los blasones⁸ de nobleza a que le daban derecho la ascendencia del capitán español y la estirpe de la palla peruana. No encontró descomedidas las exigencias de los conquistadores con respecto a que los méritos y sacrificios de la campaña fueran recompensados con los honores y el reconocimiento que en España se habían otorgado a los héroes de la Reconquista.

Hemos destacado en páginas anteriores cómo el Inca sometió todas las manifestaciones primitivas de los mitos del Incario a la indagación racional para hacerlos aceptables desde el punto de vista cristiano. En la Historia, al enfocar acontecimientos de índole maravillosa relacionados con la fe del conquistador, los presenta como manifestaciones espontáneas de la voluntad divina.

La cultura de los primitivos peruanos estaba profundamente imbuida en la realidad indiscutible de las manifestaciones de lo maravilloso y es fácil presumir que asimilara, con toda naturalidad, el impacto de la operativa de los milagros y esto sin violentar los dictados de la más estricta

ortodoxia católica. Pero antes de analizar la presencia, función y manejo del milagro en la estructura de la Historia, es necesario dilucidar qué es lo que se entiende por milagro.

El milagro es el triunfo de la voluntad divina sobre la naturaleza a la que obliga a desobedecer leyes que ella misma le ha impuesto. La cualidad sine qua non del milagro es lo extraordinario y es por ello que, de acuerdo con el nivel de nuestro conocimiento actual, el milagro es una ocurrencia imposible. Atendiendo a estos presupuestos debemos admitir que el milagro es un desafío a las leyes naturales y no una mera ocurrencia fabulosa. Por el contrario, pone en juego factores que envuelven causas divinas especiales. San Agustín nos dice:

For we say that all portents are contrary to nature; but they are not so. For how is that contrary to nature which happens by the will of God, since the will of so mighty Creator is certainly the nature of each created thing? A portent, therefore, happens not contrary to nature, but contrary to what we know as nature.

Enfocamos una coyuntura del conocimiento en la que es preciso reconocer una aproximación de la fe cristiana a los mecanismos que gobiernan la percepción de la realidad en la mente primitiva. Esta característica debemos admitirla por muy refractarios que seamos a conceder que la superstición ante lo inexplicable es tan afín a ciertos niveles avanzados del conocimiento humano, como a la ignorancia primitiva de los niveles mágicos. Esto lo hemos visto cuando analizamos el resurgimiento del mito durante la creación del mito

social.¹⁰

Garcilaso nos presenta el milagro con el objeto de destacar la acción de un poder trascendente capaz de controlar al mundo y al hombre. Esta concepción es esencial en la manifestación de lo milagroso. En nuestro análisis sobre la naturaleza del mito destacamos que siempre se "da" en "realidades" que no pueden describirse en términos de fenómenos observables. El milagro, por su parte, es un fenómeno que nunca se hubiera dado de haber dejado a la naturaleza en libertad de actuar de acuerdo con sus propios medios. El milagro viola los fundamentos establecidos por el orden natural y es, de acuerdo a si admitimos o no la posibilidad de esta violación, donde se origina la variedad de criterios sobre la naturaleza del milagro.¹¹

La creencia en el milagro sólo puede establecerse con la demostración y acatamiento de que existe un orden natural y, a partir de esta premisa, es posible destacar cómo ese orden, ocasionalmente, puede ser infringido. El que postula el milagro debe defender en todo momento la simultaneidad de dos principios antagónicos: las leyes rígidas del orden natural y la infracción excepcional de las mismas.

La mentalidad científica, al ser testigo de una ocurrencia inconsistente con las leyes naturales, sufre una alteración, obligada como está a sostener que una ley natural en modo alguno puede ser violada.¹² El trastorno sufrido provoca la búsqueda de una respuesta que explique la violación particular del orden natural por una acción inex-

plicable; finalmente, debe conceder que había estado presa en las garras del error y nuevas investigaciones la ocuparán en la búsqueda de una nueva ley que contenga la explicación del fenómeno desconocido que se le había planteado.

La explicación plausible de un científico se apoya en lo inalterable de las leyes naturales. Para comprobar si el evento milagroso realmente ocurrió se requiere el testimonio de testigos confiables y la acumulación exhaustiva de evidencia. La prueba testifical de ocurrencias milagrosas debe ser examinada con mayor circunspección que si se tratara de la comprobación de un hecho cotidiano. La experiencia rechaza a priori la ocurrencia del milagro, por tanto, la investigación no se dirige a probar que la ocurrencia fuera verdadera, sino por el contrario, se parte de la premisa de que se examina el producto de una alucinación.

Anclados en lo racional, observamos que el milagro tropieza con los mismos escollos que se oponían al mito social: el dilema de acomodar, simultáneamente, dos conceptos antitéticos: las inflexibles leyes naturales y las transgresiones espectaculares que también se defienden. Dada la naturaleza fabulosa del milagro, la mera mención del mismo provoca una sonrisa desdeñosa, seguros, como lo estamos, de nuestra calidad de seres conscientes y dotados de buen sentido. No obstante, en una etapa del desarrollo de nuestra cultura occidental, la realidad del milagro fue admitida por personas que reclamaban, para sí mismas, el dominio de la inteligencia y del sentido común.¹³

La mayor atracción del milagro reside en la fuerza persuasiva que lo anima y que nunca es más poderosa que cuando trata de atraer futuros prosélitos al redil de la religión que surge.¹⁴

Nuestro Inca maneja el milagro para denunciar una manifestación del poder sobrenatural y con ello persigue explicar el entronamiento de la nueva fe, simultáneamente al desplome del culto del Sol. Con ello reafirmó que este culto fue una mera preparación a la verdad evangélica. En los Comentarios su esfuerzo se concentró en acercar la primitiva religión de los incas al monoteísmo cristiano. En la Historia insinúa que el milagro fue el argumento más poderoso que se empleó para convencer a los indígenas de la superioridad y del poder de la religión de los vencedores.

Uno de los primeros contactos entre los indígenas y la avanzada de Pizarro y Almagro fue el marco apropiado para presentar el primer "milagro" del Dios cristiano en un esfuerzo por dejar establecidas su majestad y su poder. Garcilaso no se sintió obligado a obrar con la sutileza a que nos tenía acostumbrados siempre que quería enmascarar la presencia de lo sobrenatural: ahora relataba la manifestación del poder del Dios verdadero y no una mera hierofanía. Sí se vio obligado a respaldar su relato con el testimonio de testigos serios que apoyaran la autenticidad del portento. Por lo mismo cita profusamente a Pedro Cieza de León para iluminar los contornos de su propio relato y termina diciendo,

aquellos fieros animales viendo al cristiano y la señal de la cruz, que es lo más cierto, se fueron

a él perdida la fiereza natural que tenían, y como si fueran dos perros que el hubiera criado, le halagaron y se echaron a sus pies. Pedro de Candía, considerando la maravilla de Dios Nuestro Señor, y cobrando más ánimo con ella, se baxó a traer la mano por las cabeças y lomos de los animales, y les puso la cruz encima, dando a entender a aquellos gentiles que la virtud de aquella insignia amansava y quitava la ferocidad de las fieras. Con lo cual acabaron de creer los indios que era hijo del Sol.¹⁵

No puede negarse el golpe de efecto que supone este portento en uno de los primeros contactos de las dos culturas llamadas a chocar con mayor furor en el futuro. No iba a ser ésta la última vez que el supuesto poder de la cruz para amansar los ánimos bravos iba a actuar sobre los indígenas.

Al narrar los detalles sobre la captura de Atahualpa y, en consecuencia, el primer choque violento entre las dos culturas, Garcilaso se apoyó casi exclusivamente en el testimonio del jesuita Blas Varela¹⁶ y los juicios de este religioso vinieron a respaldar la tesis del Inca sobre el papel que jugó la voluntad divina en el avance de la religión cristiana en el Perú.

Aquí dize el Padre Blas Varela, que como Dios Nuestro Señor, con la presencia de la Reina Esther, trocó en mansedumbre el ánimo enojado del Rey Asuero, assí, con la presencia de la santa cruz que el buen Fray Vicente de Valverde tenía en las manos, trocó el ánimo airado y belicoso del Rey Atahuallpa, no solamente en mansedumbre y blandura, sino en grandíssima sumisión y humildad, pues mandó a los suyos que no peleassen, aunque lo matassen o prendiessen. Y assí es de creer que cierto fueron obras de la misericordia divina, que, con estas y otras semejantes maravillas que adelante, en otros muchos passos de la historia, veremos, andava Dios disponiendo los ánimos de aquella gentilidad para que recibieran la verdad de su doctrina y Santo Evangelio.¹⁷

La ciudad del Cuzco no perdió su carácter ejemplar con la llegada del evangelio del hombre blanco. Garcilaso pone de ma-

nifiesto esta realidad en un incidente que narró y que, por lo extemporáneo, nos parece milagroso. Uno de los muchos españoles entregados al saqueo entró en una vivienda donde le salió al encuentro un indígena suplicándole lo ayudara a recibir el sacramento del bautismo.

Este día, que fué el primero que los cristianos vieron aquella imperial ciudad del Cozco, acaeció un caso maravilloso entre un español y un indio(...) "Seas muy bien venido, /le dice el indio/ que muchos días ha que te espero, que el Pachacámac me ha prometido por sueños y agüeros que yo no moriría hasta que viniese una gente nueva, la cual me enseñaría la verdadera ley que hemos de tener porque toda mi vida he vivido con desseo della en mi corazón; tengo por muy cierto que debes ser tú el que me la has de enseñar."¹⁸

Observamos la fusión de los elementos paganos y cristianos, así como la idea de la preparación para recibir el Evangelio que preconiza el Inca. A este indígena le cupo la suerte de ser tocado por la gracia santificante, pero la misma ventura no alcanzó al resto de la población, ocupados, como estuvieron los españoles, en aventuras que nada tenían que ver con la misión a que los llamaba su presencia en el Perú. Garcilaso expuso claramente este punto cuando, refiriéndose al Cuzco, nos dice:

Pero nada les agradava como no posseyesen aquella imperial ciudad del Cozco, la cual fue la mançana de la discordia que el Demonio echó entre estós gobernadores, por cuyos amores tuviessen guerras civiles, con que se estorvasse la predicación del Sancto Evangelio y muriessen muchos fieles e innumerables infieles sin el sacramento del bautismo; porque el enemigo del género humano y sus ministros estorvavan la administración dél y de los demás sacramentos que son remedios de nuestras ánimas.¹⁹

Cuando los indígenas peruanos descubrieron la auténtica naturaleza cruel y codiciosa de los viracochas,²⁰ decidieron

levantarse en armas para librarse de la opresión; fue el Cuzco el escenario de la rebelión y el teatro donde se materializaron los grandes milagros que rubricaron el entronamamiento de la fe católica en el Perú. Durante la quema general con que los indígenas peruanos pretendieron desalojar a los españoles para dejarlos inermes y a merced de los elementos, surge el primer milagro,

La sala grande que en ella había, [la casa del Inca Viracocha donde se alojaban los españoles] que ahora es Iglesia Catedral, donde los cristianos tenían una capilla para oír missa, reservó Dios Nuestro Señor del fuego, que aunque le echaron innumerables flechas y empujaba a arder por muchas partes, se bolvía apagar, como si anduvieran otros tantos hombres echándoles agua. Esta fué una de las maravillas que nuestro Señor obró en aquella ciudad, para fundar en ella Su Santo Evangelio y así lo ha mostrado ella, que cierto es una de las más religiosas y caritativas que hoy hay en el Nuevo Mundo, así de españoles como de indios.²¹

Los enardecidos indígenas perseveraron en su porfía por reducir a cenizas el galpón donde se alojaban los españoles, obteniendo siempre un resultado negativo. Por fin, debieron admitir, cuenta Garcilaso, que "el fuego había perdido su virtud contra aquella casa porque los viracochas habían vivido en ella."²²

Faltaba aún un prodigio mayor, el cual se materializó cuando los españoles, resignados a perecer dada la innegable superioridad numérica de los sitiadores, decidieron confesar, comulgar y, finalmente, encomendarse al poder divino con la firme determinación de vender caras sus vidas. Garcilaso nos cuenta entonces:

A esta hora y en tal necesidad, fue Nuestro Señor

servido favorecer a sus fieles con la presencia del bienaventurado Apóstol Sanctiago, patrón de España, que apareció visiblemente delante de los españoles, que lo vieron ellos y los indios encima de un hermoso cavallo blanco, embracada una adarga, y en ella su divisa de la orden militar, y en la mano derecha una espada que parecía un relámpago, según el resplandor que echava de sí.²³

No fue esta la única ocasión en que, según nuestro Inca, la presencia del apóstol Santiago llenó de espanto a los indígenas enfriando el ardor belicoso y frenando el espíritu de resistencia. Tanto fue así que, finalmente, los indígenas buscaron el amparo de la noche para que sus tinieblas ocultaran la presencia del santo guerrero que tanto pavor en ellos ponía. Una nueva aparición, sin embargo, vino a llenarlos de espanto:

Estando ya los indios para arremeter con los cristianos, se les apareció en el aire Nuestra Señora, con el niño Jesús en brazos, con grandísimo resplandor y hermosura, y se puso delante dellos. Los infieles, mirando aquella maravilla, quedaron pasmados; sentían que les caía en los ojos un polvo, ya como arena, ya como rocío, con que se les quitó la vista de los ojos, que no sabían dónde estaban. Tuvieron por bien de bolverse a su alojamiento antes que los españoles saliesen a ellos. Quedaron tan amedrentados, que en muchos días no osaron salir de sus cuarteles.²⁴

La visión de lo supernatural provocó la perplejidad de los indígenas y Garcilaso, al relatarnos el suceso, no alude en modo alguno a que ello sea una irregularidad inadmisibile del orden natural o, por lo menos, una alucinación propia de una mente simple y primitiva. Por el contrario, con el atrevimiento propio del que no teme caer en el "error" que con tanta habilidad sorteara en los Comentarios, el Inca se escuda en el juicio de Aquino: "no hay mejor manera de manifestar que toda la naturaleza está sujeta a la voluntad de

Dios que realizando algo al margen del orden natural."

Los indígenas peruanos no eran capaces de formarse una clara noción de las tensiones inevitables que se desatan al ocurrir una violación del curso ordinario de lo natural y, mucho menos podían percibir, en toda su pureza, el contraste entre la idea genuina de un evento milagroso y los fenómenos y prodigios que se habían acostumbrado a aceptar como ciertos durante el largo período de su gentilidad. Pero el público al que Garcilaso sometía su testimonio, infinitamente más sofisticado, si lo comparamos a la simplicidad indígena, sí era capaz de percibir la infracción y, en consecuencia, cuestionar el relato. Esto obligó a nuestro autor a respaldar su versión con declaraciones de testigos del prodigio y que -de acuerdo con el Inca- daban fe de la autenticidad de los fenómenos narrados. Estos hechos se dieron como ciertos a pesar de que, a la luz de todos los mecanismos lógicos y racionales, eran enteramente imposibles.

El peruano a continuación se lamenta del descuido de los historiadores de Indias que no recogieron en sus crónicas acontecimientos tan dignos de mención,²⁵ por lo cual se veía imposibilitado de emplearlos en respaldo de sus palabras. Por fin encontró el apoyo ansiado en la Historia natural y moral de las Indias del padre Joseph Acosta, y Garcilaso comenta:

Muchos días después de haver escrito este capítulo, hojeando el libro del Padre Maestro Acosta, se me ofreció al encuentro lo que Su paternidad dize de muchos milagros que Cristo Nuestro Señor, y la Virgen María Reina de los Angeles, su madre, han hecho

en el Nuevo Mundo, en favor de su sancta Religión. Entre los cuales cuenta los que hemos dicho que pasaron en el Cozco, de que recibí el regozijo que no puedo encarecer; que, aunque es verdad que me precio de escribirla, porque es parte más principal de las historias, todavía quedo encogido cuando en las cosas grandiosas no hallo que las hayan tocado los historiadores españoles en todo o en parte para comprobarlas con ellos, porque no se imagine que finjo fábulas, que cierto las aborrezco...²⁶

El concepto teísta²⁷ del universo que advocaba Garcilaso le permitía, con toda facilidad, adaptarse al mecanismo ambiguo del milagro, es decir, que el Creador, sin causar escándalo, pueda transgredir sus propias leyes para probar su voluntad omnipotente. El carácter indispensable del milagro -su condición extraordinaria-, está presente en estas apariciones del Apóstol y de la Virgen en medio de la contienda con el sólo objeto de asegurar el triunfo del bando cristiano porque "Dios los había escogido y criados tales para que predicaran su evangelio en aquel imperio."²⁸

Para los indígenas estas apariciones marcaron el origen de una nueva era. Todo ocurría en el espacio sagrado del Cuzco testigo de las hierofanías de los dioses primitivos y que, por lo mismo, al ser superadas por prodigios más eficaces señalaban el advenimiento de la nueva fe.

Una vez afianzado el dominio del hombre blanco en el Perú, otras acciones sobrenaturales se imponían. La fe había prendido en tierra bien abonada, pero era necesario laborar para afianzar los baluartes de la Iglesia de Cristo, es decir, los sacramentos.²⁹ Estas mismas circunstancias determinan un cambio sustancial en la naturaleza de los nuevos milagros que Garcilaso presentó a través de anécdotas secun-

darias de muertes fortuitas y acontecimientos extraordinarios a los que el Inca adjudicó explicaciones supersticiosas, señalándolas como acciones divinas en castigo de desacatos cometidos en contra de su autoridad.³⁰

El peruano no pudo desaprovechar la oportunidad de enaltecer la virtud piadosa de sus compatriotas y orgullosamente destaca lo ajeno que fue a las costumbres indígenas el vicio de jurar.

No digo lo mismo de mis parientes, los mestizos, porque no digan que como uno dellos hablo en favor de los míos; que cierto, hablando sin pasión en este particular deven ser estimados, que, como en la gentilidad de nuestros abuelos maternos no supieron jurar, ni que cosa era juramento, vanse con esta leche de las madres, de que se deve dar muchas gracias a Dios.³¹

Entre las instancias milagrosas no podía faltar una tendiente a establecer la devoción mariana. El Inca destacó cómo la Virgen salvó a uno de sus devotos de un golpe de arcabuz con estas palabras:

Pedro Maldonado (...) no murió del pelotazo, ni salió herido dél, aunque cayó en el suelo; porque según después pareció, la Virgen María Nuestra Señora, cuyo devoto él era, quiso librarle de aquella muerte, porque la pelota dio en las horas que lleva/va en el seno, en las cuales (como diximos) estava rezando cuando se tocó el arma y él salió a la pelea y el grandísimo golpe de la pelota le derribó como si fuera un niño.³²

Uno de los hombres del Licenciado Francisco Hernández Girón, con una irreverencia que el Inca censura firmemente, había despojado conventos y catedrales del Cuzco de las campanas para con el meta^l de las mismas construir seis piezas de artillería con que llevar adelante la rebelión en contra

de la Corona de España. El metal, destinado a elevar su clamor llamando a los oficios divinos, no consintió en ofender a los que, según Garcilaso, en nada habían pecado.

Túvose a misterio divino que lo que estava dedicado a su servicio, como eran las campanas de que se hizieron aquellos tiros, no permitiese que hiciessen daño a los que en aquel particular no le habían ofendido, y esto se notó por los hombres bien considerados que en el un campo y en el otro había.³³

Los pronósticos, agüeros y adivinaciones fueron aspectos muy arraigados en la constitución de la idolatría peruana y, por lo mismo, tenazmente combatidos por las autoridades encargadas de desarraigar las prácticas primitivas. Garcilaso no podía defender esta posición indígena, pero sí establecer un paralelo entre la excusable ofuscación peruana hija de la ignorancia y atraso que los aquejó y la aberración herética que la práctica suponía dentro de los hábitos de un conquistador de triste fama, Francisco Hernández Girón,

porque de sus adivinos y hechizeros, astrólogos y pronosticadores (que dio mucho en tratar con ellos) estaba Francisco Hernández persuadido a que no entrase en ella [la ciudad del Cuzco] porque por sus hechizerías sabían que el postrero que de ella saliese a dar batalla había de ser vencido.³⁴

Hernández Girón no gozaba de las simpatías del Inca que lo presenta como un intrigante oportunista que, aprovechando el descontento de los colonos peruanos, manipuló bajas pasiones para crear agitación en la tierra y obtener beneficios a costa del despojo de los vecinos. El Inca vitupera la guerra auspiciada por Girón afeando la traición del "alzado" contra su rey. Con la seguridad que le daba su juicio adverso a la

conducta del conquistador, el peruano pudo establecer un paralelo entre la práctica sacrílega de los agüeros tal y como se diera en este conquistador y el modo cómo la alcanzaron los indígenas:

Los mismos [hombres] de Francisco Hernández Girón, que sabían estos tratos y conciertos que con los hechizeros tenía, dezían unos con otros que por qué no se valía de la hechizería y pronósticos de los indios de aquella tierra, pues tenían fama de grandes maestros en aquellas diabólicas artes. Respondían que su general no hacía caso de las hechizerías de los indios porque las más dellas eran niñerías antes que tratos ni contratos con el Demonio. Y en parte tenían razón según diximos de algunas dellas en la primera parte³⁵ de estos Comentarios, libro cuarto, capítulo XVI.

La orden dada por el marqués de Cañete al Inca Sayri Tupac, heredero del destrozado Imperio, de que abandone el refugio de las montañas de Villalcampa, ofrece una nueva oportunidad a Garcilaso de destacar con ingenua naturalidad el carácter inofensivo de la práctica indígenas de los agüeros.

Los capitanes y tutores del Inca consultaron entre ellos la salida y entrega de su príncipe a los españoles. Cataron sus agüeros en sus sacrificios de animales y en las aves del campo diurnas y noturnas, y en los celajes del aire. Miravan si aquellos días se mostrava el sol claro y alegre o triste y oscuro con nieblas y ñublados. No preguntaron nada al Demonio, porque como atrás se ha dicho perdió la habla en todo aquel Imperio luego que los sacramentos de nuestra Sancta Madre Iglesia romana entraron en él.³⁶

Nótase en la descripción del Inca cómo los peruanos basaban sus pronósticos en la mera observación de actos naturales sin recurrir a invocaciones sacrílegas y, en este caso, se destaca el amplio sentido providencialista que prescribe el cese de la superstición una vez instaurado el Evangelio.

La ignorancia en cuestiones de fe es un mal endémico del que toda religión debe guardarse. El desconocimiento de pun-

tos claves de la propia fe influye en que la práctica religiosa se vea plagada de elementos supersticiosos. En modo alguno insinuamos que el conocimiento de la fe católica de nuestro autor careciera de la necesaria solidez; pruebas abundantes de lo contrario encontramos a lo largo de toda su obra. Sin embargo, John Grier Varner comenta, con bastante acierto, acerca de la asombrosa ingenuidad con que Garcilaso acepta tanto supersticiones paganas de los indígenas como las cristianas de los conquistadores y, al mismo tiempo, este crítico acusó al peruano de poseer una credulidad rayana en la candidez.³⁷

La primera y segunda partes de los Comentarios ofrecen diversas oportunidades para observar tanto la actitud "idólatra" como la "religiosa" del testigo de una hierofanía. Eliade ofrece un comentario interesante sobre esta modalidad cuando afirma:

To anyone who has received a new revelation (the Mosaic revelation in the Semitic World, for instance, or Christianity in the Graeco-Roman world), the earlier hierophanies have not only lost their original meaning -that of manifesting a given modality of the sacred- but they have now become obstacles to the development of religious experience. The assailants of idols, of whatever sort and in whatever religion are justified both by their own religious experience and by the point in history when their experience occurs. There is in their lifetime, a revelation more "complete", more consistent with their spiritual and cultural powers, and they cannot believe, they cannot see any religious value, in the hierophanies ³⁸accepted in previous stages of religious development.

Sin embargo, Eliade a continuación añade un juicio sobre el arraigo de la idolatría y su tendencia a permanecer en etapas que han superado estas aristas primitivas:

"idolatry" is also fully justified both by the religious experience itself and by history. This attitude, which consists in preserving, in some sense, and constantly revaluing the ancient hierophanies, is supported by the very dialectic of the sacred, for the sacred is always manifested through something; the fact that this something (which I have termed "hierophany") may be some object close at hand, or something as large as the world itself, a divine figure, a symbol, a moral law, or even an idea, does not matter.³⁹

A la luz de los juicios de Eliade, la concepción religiosa de Garcilaso resulta ambivalente y, por cierto, muy afín a la reacción de toda sociedad invadida por una cultura más dinámica y evolucionada. Esta tendencia a superponer los dogmas cristianos a aspectos significativos de la idolatría fue un recurso de que se valieron los misioneros católicos en el Nuevo Mundo para implantar la fe católica y que, sin lugar a dudas, disfrutaba de una larga tradición en la historia del cristianismo. De acuerdo con lo anterior, no es extraño que en múltiples ocasiones nos veamos obligados a admitir que el mito y la religión no son sistemas de creencias diametralmente opuestas y, a la luz de la misma premisa, disculpamos a nuestro autor sus "descuidos" en establecer límites tajantes entre una y otra modalidad. No olvidemos que uno de los intereses capitales de Garcilaso era el de insinuar, precisamente, la naturaleza tangencial de ambas modalidades.⁴⁰

El esfuerzo de Garcilaso por librar la religión de los peruanos de las aristas que pudieran entorpecer su ubicación dentro de los perfiles del cristianismo, nos ha privado del conocimiento preciso del panteón de los dioses del Incario y, como resultado y a diferencia de lo que ocurre con el cul-

to de los aztecas, la mitología peruana no exhibe su politeísmo valiéndose de un muestrario de poderes naturales, aptitudes mentales y tendencias diversas adscritas, como especialidades, a dioses diversos. El Inca nos entregó la divinidad pasiva, no todopoderosa, del Pachacámac que mantiene la tensión entre dos fuerzas morales: el bien y el mal, tal y como sucede con las religiones de base ética.

Una prueba del lúcido escamoteo del peruano al tratar de ciertos aspectos de las creencias de su pueblo, está presente en la historia del Inca Viracocha y su esfuerzo por detener la invasión de los chancas que aparece en los Comentarios y, para destacarlo, bastaría establecer un paralelo con el episodio de la intercesión del apóstol Santiago, durante el sitio de Manco Inca, en contra de las huestes españolas que aparece en la Historia. El combate entre las escasas fuerzas del Inca Viracocha, defensor del Cuzco, y los indios chancas, que en poderoso contingente acudieron a la invasión de la ciudad sagrada, se resuelve con un prodigio para el que Garcilaso buscó una explicación racional: según los indígenas, las piedras del campo se transformaban en soldados que renovaban constantemente a los caídos en combate, prodigio que hizo desmayar el esfuerzo de los invasores y aseguró el triunfo de los defensores del Cuzco. Garcilaso rechazó la supersticiosa instancia de metamorfosis y "explicó" que la realidad fue que los indígenas comarcanos, al enterarse del aprieto en que se encontraba su Inca, acudieron de los cuatro puntos del Imperio a vencer o morir en la demanda.

La intervención del apóstol Santiago y la de la Virgen María en apoyo de los cristianos, acontecimiento de la misma naturaleza maravillosa, no precisó una explicación racional. Garcilaso se apoyó en la mecánica del milagro y el prodigio se explicó por sí solo como una manifestación de la voluntad divina, tal y como ocurre en las Sagradas Escrituras.

La afirmación de que la obra literaria y el mundo de la realidad cotidiana representan dos planos de la realidad perfectamente delimitados, no es susceptible de promover enconadas controversias. El consenso casi unánime de la crítica admite la autonomía total del universo de las letras. El juicio anterior no es tan categórico aplicado a la práctica histórica. Aquí el énfasis recae en la fiel correspondencia entre la narración y el hecho que la provoca, con un rechazo absoluto de todo comercio con los resortes imaginativos. Esta posición sobre la veracidad histórica encuentra sus raíces más recónditas en las teorías de la Poética.⁴¹

Admitimos la contradicción aparente de considerar una obra obviamente histórica como literatura. El Inca manejó acontecimientos positivos: la conquista del Incario y las guerras civiles por el control de la tierra; moviéndose en la acción encontramos a los personajes que ayudaron a conformar la realidad histórica y entre los cuales aparece a menudo nuestro autor, ya sea dialogando o como testigo de los acontecimientos. Pero al plantearnos que si bien el peruano

pretendió reconstruir la realidad de una época, en modo alguno tenemos derecho a afirmar que esa realidad vivida en la infancia y adolescencia de Garcilaso sea la misma que reconstruyó, imaginativamente y a décadas de distancia, en el voluntario encierro de Montilla y Córdoba. Esta circunstancia es la que nos da el derecho de analizar la Historia como literatura y siempre ciñéndonos a las pautas aristotélicas vigentes en la época en que la producción salió a la luz, porque en verdad nuestro autor no cuenta "los sucesos que realmente han acaecido" sino "los que podían suceder".

El Inca dejó bien establecido a partir de la dedicatoria de su obra, el tratamiento heroico que recibirían los protagonistas de su historia:

con su celestial favor las fuertes armas de la noble España, poniendo plus ultra en las columnas y a las fuerzas de Hércules, abrieron por mar y tierras puertas y camino a la conquista y conversión de las opulentas provincias del Perú, en que bien así los victoriosos leones de Castilla deven mucho a tan soberana señora, por haverlos hecho señores de la principal parte del Nuevo Mundo (...) con hazañas y proezas más grandiosas y heroicas que las de los Alejandro de Grecia y Césares de Roma. Y no menos los peruanos vencidos, por salir con favor del cielo vencedores del demonio, pecado e infierno, recibiendo un Dios, una fe y un bautismo.⁴²

Más adelante, en el Prólogo que dedicó a los indios, mestizos y criollos del Perú, Garcilaso expuso las tres causas que lo impulsaron a escribir la primera y segunda parte de los Comentarios: la primera razón fue la de "dar a conocer los reinos, gente y nación del Perú"; la segunda para "celebrar (si no digna, al menos debidamente) las grandezas de los heroi-

cos españoles que con su valor y ciencia militar ganaron para Dios, para su rey y para sí aquese rico imperio cuyos nombres dignos de cedro viven en el libro de la vida y vivirán inmortales en la memoria de los mortales"; la tercera motivación fue la de "lograr bien el tiempo con honrosa ocupación y no malograrlo en ociosidad, madre de vicios,"⁴³

Es preciso destacar la segunda de las causas que llevaron al peruano a escribir la Historia: "celebrar las hazañas de los heroicos españoles", y es un hecho cierto, como nos proponemos demostrar, que el Inca, en su obra póstuma, explora la idea del héroe.⁴⁴ El personaje garcilasiano aparece como una personalidad alienada moviéndose en un universo empeñado en desconocer la dirección de su esfuerzo.

Los héroes que se mueven en la Historia se ciñen a los patrones tradicionales de la figura, realidad denunciada por una lectura atenta de la obra. En este punto se hace necesario establecer las cualidades arquetípicas del héroe tal y como se conciben idealmente, con el objeto de que nos sirvan de norma en la caracterización del héroe en la Historia. En primer lugar, todo héroe posee un valor a toda prueba; en segundo lugar, el héroe no teme a la muerte. Pero el coraje y la presencia de ánimo ante la inminencia de la muerte no son rasgos exclusivos de la personalidad heroica;⁴⁵ lo que realmente establece la norma heroica es el dominio absoluto que de sus pasiones posee el héroe:

Over and over this law is stressed by heroes and villains alike. Dominated by passion, a character is a villain; dominated by reason, he is a hero. Honor or

dishonor is the necessary consequence of the presence or absence of reason: thus is why it is very often difficult to distinguish between these two concepts. Honor being a necessary consequence of reason, the characters use the terms interchangeably.⁴⁶

El héroe se somete a los dictados del grupo sin cuestionar las obligaciones que se le imponen. Su devoción es tan absoluta que llega a la sumisión en el servicio de la comunidad. El fervoroso sentido del deber absorbe tan por completo al héroe que hace innecesaria otra motivación interna; de ahí que el héroe se defina exclusivamente a través de sus acciones. Lo anterior aclara las aventuras constantes que acaparan las energías del héroe; es necesario que actúe para dar a conocer la realidad de su naturaleza heroica.

Aquel varón [el héroe] primero lleva siempre consigo sus títulos de heroísmo puesto que su ser héroe es simplemente una consecuencia de su modo de ser humano; es héroe porque es así, y no de otra manera.⁴⁷

El héroe conoce siempre el curso que debe seguir y su único afán es emprenderlo para cumplir su destino. El carácter heroico es una negación del yo. El héroe jamás actúa en beneficio propio.

La cultura de la Edad Media debía de reconciliar las cualidades inherentes del héroe clásico: excelencia en la batalla -temperancia y dominio de sí mismo- con el fervor cristiano capaz de asegurar la salvación; gradualmente ninguna de estas cualidades resultó la dominante y, poco a poco, se produjo la desmembración de las cualidades heroicas que dieron en albergarse en más de un personaje. La escisión de las cualidades básicas del héroe se fue acentuando en el Renacimiento cuando, superada la edad caballeresca, la figura del hé-

roe fue desplazándose hacia el ideal cortesano.⁴⁸

La figura del héroe garcilasiano proyecta complejos morales de una amplitud superior a lo que la época estaba preparada para admitir; ello lleva a que el héroe deba moverse en situaciones más bien incómodas dentro del clima prevalente en el contexto social. El héroe de la Historia vive fuera de las regulaciones de su cultura. El Inca se mantuvo fiel a las convenciones literarias y adornó a sus héroes con las cualidades distintivas del arquetipo, pero al elaborar la acción dramática con cuidado especial destacó aspectos que, de otra manera, habrían caído en el vacío espiritual de la incomprensión, y consiguió que puedan ser captados dentro de la problemática propia de las tierras del Perú.

Las tensiones entre el héroe y su medio se manifiestan en un rejuego entre la comedia y la tragedia en un mundo preso en las garras de un proceso de transición. Por una parte tenemos el ansia del conquistador de gobernar el territorio ganado con su sangre, esfuerzo y sacrificios y, por la otra, la decisión del rey de España de imponer su voluntad e impedir que se enraizara en el Perú una casta gobernante a la cual le sería muy difícil someter dada la distancia entre España y la rica colonia suramericana.

El héroe tradicional existió en un mundo donde el heroísmo se hacía posible dentro de una sociedad que reconocía el derecho inalienable del héroe a ser guía y mentor del grupo, dada la absoluta compatibilidad entre las creencias del grupo y las acciones del héroe encaminadas a dar expresión a

estas ideas al mismo tiempo que a cimentar los pilares que sostenían el acervo cultural.

In defending his society against monsters or foreign enemies, or in leading his companions to a new city or back to an ancestral home, the epic hero symbolizes the idea of human potentiality open to any man who exists in a community of shared conviction.⁴⁹

La situación del héroe garcilasiano, en cambio, es simbólicamente la de un individuo que vive en un medio en el que le estaba vedado el derecho a crear una dinastía o nobleza criolla, en el teatro de hazañas que en nada cedían a las que habían sentado los cimientos de las antiguas y por todos reconocidas.⁵⁰

El interés social por el héroe nace de la función indispensable que el liderazgo desempeña en cualquier conglomerado social. La naturaleza heroica es heterogénea y su origen puede ser tan variado como las cualidades capaces de elevar al héroe a las alturas del reconocimiento. Los héroes que desfilan por las páginas de la Historia no reclaman una progenie divina, ni exhiben hazañas heraclianas, carecieron del poder de materializar acciones sobrenaturales, ya fuera durante su paso por la tierra o después de ir a rendir cuentas a su creador. Los elementos extraordinarios o imaginativos que el Inca asignó a sus héroes se desarrollaron en el plano de la posibilidad cotidiana en relación con los episodios en que se describen. Elementos fantásticos o altamente imaginativos están ausentes en los héroes garcilasianos.

La Historia retoma las etapas finales del Imperio de los Incas y la decadencia de la sociedad indígena bajo el señorío español, concluyendo con el gradual exterminio de los descendientes de Manco en las páginas finales de la obra. La pluma del peruano destila tristeza al configurar el ocaso doloroso de una historia que había comenzado en la Isla del Sol, en los orígenes del tiempo. Con el ajusticiamiento de Tupac Amaru y el destierro de la casta del Sol a las diversas partes del globo, quedó cerrado el ciclo histórico de la civilización del Incario.

Paralela a la desintegración del Incario vemos como la disensión se enseñorea del triunfante bando cristiano cuando los españoles, colocados bajo el cetro de la codicia, al mismo tiempo que esclavos de su influjo, permanecen sordos al llamado de la misión evangelizadora. El territorio se ve convulsionado en el caos de las guerras civiles en cuya situación dramática se destaca, con todo vigor, el mito del héroe que elevó el conflicto a la categoría de una batalla cósmica entre las fuerzas del bien y del mal.

La técnica dramática escogida por Garcilaso para la presentación de sus héroes, por una parte, atenúa los rasgos demasiado humanos de algunos de ellos, evitando hacérnoslos odiosos; con el mismo recurso se permite plantear, sin peligro, situaciones arriesgadas con implicaciones de lesa traición a la autoridad real que se atrevió a expresar con simpatía.

En la Historia podemos señalar diversos personajes que

vienen adornados con los atributos de la personalidad heroica ya enumerados.⁵¹ Entre estos personajes heroicos que desfilan por las páginas de la Historia podemos citar, entre otros, al marqués Francisco Pizarro, a Diego de Almagro el Viejo y a Diego de Almagro el Mozo; al Demonio de los Andes -Francisco de Carvajal- y, por último, para no hacer interminable la relación, al capitán Garcilaso de la Vega, padre de nuestro autor.⁵² Sin embargo, la figura arquetípica del héroe por excelencia está dada por uno de los hermanos del marqués: Gonzalo Pizarro.

El héroe garcilasiano acusa una síntesis de las virtudes marciales del héroe clásico, reforzada por atributos religiosos y la moral del caballero cristiano. La característica substancial del héroe de la Historia es la excelencia en el arte bélico puesta de manifiesto por un valor a toda prueba. Esto no implica la presentación de empresas descabelladas o suicidas; por el contrario, la astucia y la prudencia son los vehículos que gobiernan la ejecutoria del arte bélico. Es indiscutible que el Inca estaba familiarizado con los modelos clásicos pero, como por otra parte, manejaba personajes históricos, no es extraño que exista cierto desequilibrio cuando se ponen en contacto lineamientos de la épica convencional con los valores de la sociedad del siglo XVI que es, donde en realidad, se movieron estos personajes.

El énfasis dramático recae en la autosuficiencia del individuo, recurso puesto de manifiesto desde el inicio de la obra, donde se establecen las relaciones entre Francisco Pi-

zarro y Diego de Almagro. El Inca se limita a exponer los hechos sin inclinarse, en ningún momento, a uno u otro partido en la alianza político-económica de estas figuras descollantes en la historia del Perú.

La hermandad que existió entre los dos conquistadores se resquebrajó desde el principio de la aventura y por razones poco heroicas: la ambición y la doblez. Francisco Pizarro viajó a España publicando exageradamente las riquezas entrevistas en el Perú y solicitó el derecho a conquistarlo para su rey y honra de su nombre. Pizarro "descuidó" mencionar el importante papel desempeñado por Almagro en la aventura común. Obtuvo para sí el cargo solicitado conjuntamente con mandamientos y honores. La deslealtad de Pizarro despertó un enconado resentimiento en el que aún era su socio.⁵³ La aventura se inició bajo auspicios funestos.

Dos de las cualidades esenciales del héroe, el coraje y el desdén ante el peligro de muerte fueron, sin duda alguna, patrimonio de Francisco Pizarro y de Diego de Almagro. Garcilaso debió exaltar varias veces el valor de estos personajes en el curso de su relato y, aunque nunca se mostró remiso a adornar estas dos figuras con todos los atributos necesarios para elevarlos a la cumbre de la excelencia humana, una cualidad que no pudo agregar a ellas fue la del olvido total del yo en beneficio del grupo. Esta deficiencia se hizo patente en el instante mismo de sentar planta en el Cuzco, la ciudad sagrada de los Incas, el ombligo del Mundo. Fue allí -y a pesar de no estar aún bien pacificada la tierra-

donde surgió una nueva desavenencia entre los dos amigos y, en este caso, por la posesión de la ciudad fundada por Manco Capac.⁵⁴

Conciliadas las diferencias, Pizarro encomendó a Almagro la conquista de Chile y éste se alejó en busca de las prometidas riquezas, sin que para nada tomara en consideración el ganar fieles para la iglesia de Cristo. El viejo conquistador no pudo adivinar la trascendencia de esta separación del centro significativo del Mundo⁵⁵ que pudo marcar, para él, la etapa inicial de la gran aventura y que veremos materializarse, más adelante, en el ciclo de Gonzalo Pizarro. Almagro venció, a fuerza de coraje, el cruce de los Andes y, a pesar de que bajo toda apariencia la conquista de Chile se inició bajo auspicios favorables, la impaciencia se adueñó del ánimo del curtido conquistador silenciando toda consideración de llevar a una feliz culminación la tarea encomendada.

Don Diego de Almagro habiendo determinado volverse al Perú para destrucción de todos ellos (...) se vio en el peligro de manera que peresciera con todo su ejército si la misericordia de Dios no los librara, como los libró de otros muchos peligros que hemos visto y muchos más que veremos que los guardava, porque habían de ser predicadores de su Evangelio y fe católica y la habían de enseñar a aquellos gentiles.⁵⁶

La insistencia de Garcilaso en destacar la importancia que los conquistadores del Perú depositaron en la posesión del Cuzco, no resulta extraña si recordamos las circunstancias que concedieron sacralidad a la capital del Incario y que hemos discutido en su lugar.

Obstinado en obtener el Cuzco, Almagro permitió que el orgullo se enseñoreara de su persona, privando a la razón de ser guía suprema de sus acciones y, al adoptar esta actitud, se despojó de la cualidad sine qua non del héroe. Almagro, siguiendo el curso marcado por el orgullo y la obstinación, desencadenó la primera de las guerras civiles en el Perú.⁵⁷ El desenlace de acciones nacidas bajo la égida de la pasión no puede ser otro que el fracaso y el anciano Almagro después de un efímero período de triunfo fue vencido y encarcelado por Hernando Pizarro. De frente al patíbulo infamante, Almagro se despojó de todo atributo heroico al negarse a aceptar, sin flaquear, el castigo que merecían sus acciones.

Almagro sintió grandemente aquella sentencia; dixo muchas lástimas que hazían llorar a muy duros ojos. Apeló para el Emperador, más Fernando (aunque muchos se lo rogaron ahincadamente) no quiso otorgar la apelación. Rogóselo él mismo que por amor de Dios no lo matasse; (...). Díxole que mirasse cuán viejo, flaco y gotoso estava y que revocasse la sentencia por la apelación para dexarle vivir en la cárcel siquiera los pocos y tristes días que le quedavan, para llorar en ellos y allí sus pecados. Fernando Pizarro estuvo muy duro a estas palabras que ablandaran un corazón de azero y dixo que se maravillaba que un hombre de tal ánimo temiesse tanto la muerte.⁵⁸

Garcilaso no concedió a Fernando Pizarro rasgos heroicos de nota y, con su falta de generosidad hacia el anciano, reafirmó un carácter anodino en un mundo donde el valor, el desprendimiento y la compasión por el débil marchaban de la mano.

Durante el largo conflicto entre Diego de Almagro y los hermanos del marqués Francisco Pizarro, la ausencia de éste en el escenario del Cuzco resulta significativa. El marqués

se mantuvo casi al margen de los acontecimientos trascendentales ocurridos refugiado en la ciudad de los Reyes por él fundada. Pero las fuerzas del caos que "el enemigo del género humano" desencadenó en el Cuzco, infectaron todo el espacio profano circundante y alcanzaron al marqués en su retiro. Allí también se encontraba Diego de Almagro el mozo, hijo mestizo -"con una india de Panamá"- del conquistador ajusticiado. El Inca siempre que se refirió a la facción partidaria de Almagro lo hizo apellidándolos los de Chile, aludiendo al hecho de que el grupo de soldados que lo integraba fue el que acompañó a Almagro en la conquista inconclusa de aquella parte del imperio. A la muerte de Almagro estos soldados de fortuna se aliaron a Almagro el mozo buscando no sólo vengar la muerte del caudillo caído, sino anhelando las ganancias que una situación caótica pudiera deparar. Las simpatías del Inca se inclinaron al bando del marqués representante del poder establecido por los conquistadores más antiguos que controlaban las riquezas en encomiendas y tierras obtenidas en los primeros momentos.

El Inca trasladó la acción a la ciudad de los Reyes donde los caminos del marqués Pizarro y el joven Almagro se cruzaron en encrucijada trágica. Almagro pudo encarnar el sueño de que un producto de la unión de las dos razas ocupara el cetro del poder en el Perú. Nuestro Inca envisionó esta posibilidad con marcada tibieza: la sangre indígena del mestizo le venía de "una india de Panamá" y esta frase del peruano destila un avieso desdén aristocrático: Almagro no sola-

mente era ajeno a la estirpe de Manco sino que ni tan siquiera podía declararse como un producto autóctono del Perú. No obstante, el peruano dirigió frases de simpatía al vástago de Almagro, no así a los que se confabularon para derrocar a los Pizarros y entregarle el poder.

La técnica dramática a la que acude el Inca cumple la función que se le ha encomendado y los acontecimientos desarrollados en la ciudad de los Reyes se observan desde un ángulo favorable al marqués y bajo la luz que sólo ilumina las facetas más favorables del discutido personaje. Escenas significativas y diálogos y entrevistas muy bien utilizados, perfilaron los rasgos distintivos de la figura y el carácter del marqués Francisco Pizarro. El esbozo que dejó esta caracterización fue la de un caballero cristiano adornado de todas las virtudes caballerescas, al que, de acuerdo a la versión garcilasiana, no faltaba ni la fidelidad a su rey. En donde la personalidad del marqués sufrió una brecha fue en el ejercicio de la razón. La deficiencia debemos asignarla al exceso de confianza de Pizarro quien, contrario a todos los dictados del buen juicio y con una temeridad suicida, permaneció sordo a las voces y señales que le aconsejaban guardarse de las asechanzas de sus enemigos. La despreocupación e indiferencia temeraria del marqués lindaron con la torpeza y el desenlace previsto de la absurda actitud fue el asesinato del marqués a manos de la facción de Almagro el mozo.

El Inca, muy consciente de que la presentación que hacía de las virtudes del marqués establecía un marcado contraste

con otras versiones que destacaron el carácter cruel y sanguinario del famoso conquistador, no quiso responsabilizarse haciendo el panegírico de esta figura y se adscribió en cambio, a los juicios de Agustín de Zárate en el paralelo que este historiador estableció entre los dos conquistadores del Perú. Así es como los capítulos VII y VIII del libro III de la Historia no son más que una extensa cita del libro de Zárate.⁵⁹

El puente tendido por las loas que de los caudillos hizo Zárate, sirvió al Inca para refutar un comentario poco amable de López de Gómara.⁶⁰ sobre el origen bastardo del marqués y la ocupación infantil del conquistador que aseguró fue la de criador de cerdos.

La envidia, en las tierras do hay vandos siempre suele causar semejantes infamias en los hombres más valerosos que en los tales vandos suele haver; que no pudiendo deslustrar ni opacar sus grandes hazañas, principalmente siendo tan grandiosas y notorias como fueron las del marqués don Francisco Pizarro, procuran inventar semejantes novelas en sus nascimientos y crianzas porque no fueron tan notorios como sus grandezas y magnanimidades (...)

Assí que de un hombre tal, que puede igualarse con todos los de la fama, no se permite dezir cosas semejantes aunque fueran verdades. Y con tanto, no pudiendo loar a este gran cavallero como él merece remitiéndome a que sus hazañas y conquistas más que humanas le loen, que la última fue la del Perú.⁶¹

Este reproche a López de Gómara preparaba el camino para la larga exposición de las tres obsesiones mayores del Inca: la tremenda injusticia cometida con los mestizos peruanos hijos de los conquistadores de la tierra y cuyos derechos a disfrutar del producto del esfuerzo paterno les estaba vedado; los grandes hombres son hijos de sus obras y, muy en especial, la exposición de los errores flagrantes que él denun-

cia en las obras de los historiadores de Indias para enmendarlas y dejar resplandecer la verdad.

La rebelión y el apogeo de triunfos del joven Almagro en el Perú fueron breves. Almagro no había conquistado una posición de prominencia apoyado exclusivamente en su excelencia personal; el mestizo fue más bien el instrumento de las fuerzas del caos, es decir, de la ambición de los soldados de fortuna y de los conquistadores sin encomiendas quienes se valieron del joven para encender la pasión de la guerra civil y, amparados en la fuerza, despojar a los que se les habían anticipado en la llegada al Perú.

Las fuerzas leales al rey se reagruparon, organizaron y fortalecieron con el arribo de un gobernador enviado por el rey a restablecer el orden y el poder de la Corona. La rebelión de Almagro el mozo terminó con el triunfo de las armas reales y, al igual que su padre, el vástago del viejo conquistador fue degollado en la plaza mayor del Cuzco por traición a su rey. Garcilaso se mostró bastante parco en los elogios que dedicó al infortunado mestizo.

Assí acabó el pobre don Diego de Almagro, el moço, el mejor mestizo que ha nascido en todo el Nuevo Mundo si obedesciera al ministro de su rey. Fue lindo hombre de a caballo, de ambas sillas. Murió como buen cristiano con mucho arrepentimiento de sus pecados.⁶²

El héroe indiscutible de la Historia de Garcilaso es Gon-

zalo Pizarro. En la experiencia cotidiana y en el curso de su actuación en los sucesos narrados por el Inca se destacan elementos esenciales que dan sentido a los actos de Pizarro en el mundo americano. La norma de la estatura heroica de cualquier personaje debe buscarse en la experiencia del héroe mítico y Joseph Campbell nos dice al respecto:

The standard path of the mythological adventure of the hero is a magnification of the formula represented in the rites of passage: separation-initiation-return: (...) A hero ventures forth from the world of common day into a region of supernatural wonder: fabulous forces are there encountered and a decisive victory is won: the hero comes back from the mysterious adventure with the power to bestow boons on his fellow man.⁶³

Gonzalo Pizarro cumplió las etapas indispensables en la trayectoria de todo héroe.⁶⁴ Llegó a la tierra peruana acompañado de sus hermanos y, desde el principio, estuvo en contacto directo con los eventos esenciales que culminaron en la fácil conquista de la tierra. El joven Pizarro se identificó emocionalmente con los acontecimientos enfrentando peligros y sobresaltos que culminaron con la captura de Atahualpa y la conquista del Cuzco. Sufrió prisión a manos de Almagro cuando éste tuvo al Cuzco en su poder. Todas estas peripecias dieron ocasión a Gonzalo Pizarro para aprehender a conciencia las bases del derecho moral que asistía a su familia a reclamar el derecho a gobernar una tierra conquistada por medio del esfuerzo, el valor y la sangre de los Pizarros y todos sus seguidores.

En los episodios iniciales, la figura de Gonzalo Pizarro permanece como en la sombra. Su nombre ocupa un plano subal-

terno y sin relieve alguno. Durante el conflicto escenificado por Almagro el viejo, Garcilaso anuncia las cualidades extraordinarias que marcaban a su héroe.

/Francisco Pizarro/ Hizo a Gonzalo Pizarro general de la infantería y a Alonso de Alvarado general de la cavallería. Muchos de la cavallería se hizieron infantes por llamarse soldados de Gonzalo Pizarro, porque fue muy amado, aún de los que le eran contrarios.⁶⁵

El héroe es un personaje superdotado y por ello recibe los honores de la sociedad. El mundo en que vive se encuentra envuelto en las garras del caos. En el caso del Perú el caos lo desencadenaron las tensiones creadas entre almagristas y pizarristas; los primeros, según Garcilaso, fueron los advenedizos que conspiraban por arrancar el poder de manos de los segundos que, a su vez, defendían el botín ganado por derecho de conquista y por ser los primeros en haber llegado al teatro del despojo.⁶⁶

Gonzalo Pizarro no alcanzó grandes honores durante el conflicto de Almagro. Aún no había comenzado el curso de su aventura. El héroe debe alejarse del centro del espacio cargado de significado -en otras palabras, del Cuzco- y ello ocurrió cuando su hermano el marqués lo envió a la conquista de las tierras de la Canela en el corazón de la selva, tierra virgen que no había sido hollada por la planta del hombre blanco. Gonzalo aceptó la misión y partió.⁶⁷ El alejamiento, es decir, la separación, es la primera etapa de la aventura del héroe que entonces se adentra en la segunda fase de la búsqueda: la iniciación. La finalidad de la fase segunda es la del encuentro del héroe consigo mismo.

The respective initiations, though following different paths, pursue the same end -to make the novice die to the human condition and to resuscitate him to a new a transhuman existence. Naturally, in military initiations the initiatory death is less clearly seen than in shamanic initiations, since the young warrior's principal ordeal consists precisely in vanquishing his adversary. But he emerges from the ordeal victorious only by becoming heated and attaining to the berserker fury -symptoms that express death to the human condition. He who obtains magical heat vividly demonstrates that he belongs to a superhuman world.⁶⁸

El descubrirse a sí mismo en el rito de iniciación implica que el héroe se convierta en un hombre completo efectuando una toma de conciencia capaz de lanzarlo a la acción positiva. Durante este viaje al centro de sí mismo el héroe descubre su propia alma. Gonzalo, al adentrarse en la selva intocada, descendió a los orígenes del mundo y esto se anuncia en el cataclismo de que fue testigo al principio de su jornada.

Pocos días desto tembló la tierra bravísimamente que se cayeron muchas casas en el pueblo donde estaban. Abrióse la tierra por muchas partes, hubo relámpagos, truenos, rayos, tantos y tan espesos que se admiraron los españoles muy mucho. Juntamente llovió muchos días tanta agua, que parecía que la echaban a cántaros. Admiróles la novedad de la tierra tan diferente de la que habían visto en el Perú.⁶⁹

El Inca describe en detalle los portentos que se ofrecieron a la vista de Gonzalo Pizarro. Los obstáculos y peligros señalados para poner de manifiesto la indefensión del héroe fueron, por el contrario, acicate de la determinación de vencerlos.

El hombre empequeñecido ante la violencia desencadenada de las fuerzas naturales, se sumerge en sí mismo estableciendo comunicación con los arcanos del espíritu. Todo hom-

bre es un salvaje en potencia y la civilización es una mera ilusión del progreso humano. El gran triunfo reside en no sufrir un retroceso tan total que lo obligue a retomar el primitivismo olvidado; esta pequeña victoria garantiza un triunfo moral que es casi una experiencia religiosa. Apartado de los cánones de la moral occidental el hombre se abre a otras realidades:

andan desnudos porque allí es la tierra muy caliente y como llueve tanto se les pudre la ropa, como hemos dicho. Decían los españoles que hacían discretamente los indios en no curar de ropa, pues no la podían gozar ni la habían menester.⁷⁰

El hombre blanco se ha adentrado en el mundo del salvaje y, desde ese punto y lugar, enjuiciaba la desnudez del indígena exclusivamente desde el punto de vista utilitario y sin referencia moral alguna.

Mircea Eliade al estudiar las experiencias penosas a que debe someterse el héroe en el cumplimiento de su misión ha escrito:

The ordeals that the Heroes undergo are innumerable -they have to cross a bridge that sinks underwater or is made of a sharp sword or is guarded by lions and monsters. In addition, the gates to castles are guarded by animated automatons, fairies, or demons. All these scenarios suggest passage to the beyond, the perilous descends to Hell; and when such journeys are undertaken by living beings, they always form part of an initiation. By assuming the risks of such a descend to Hell, the Hero pursues the conquest of immortality or some other equally extraordinary end.⁷¹

La selva amazónica fue la prueba iniciática que Gonzalo Pizarro debió vencer y si los obstáculos que se le opusieron en el camino carecían del valor simbólico expuesto en la ejemplificación de Eliade, no por ello fueron menos peligro-

sos y agonizantes.

Con las muchas aguas del cielo y de la tierra andaban siempre mojados y se les pudrió la ropa de vestir cuanta llevaban; vinieron a andar en cueros del mayor al menor sin tener con que cubrirse (...) Valíales mucho para poder passar la desnudez ser aquella región muy caliente; pero garças, espinas y otras matas de aquellas bravas montañas, (que cortaban a golpe de hacha), los maltrataban cruelmente con garranchos que parecían ir desollados.

Fueron tantos y tan crueles los trabajos y falta de comida que Gonzalo Pizarro y los suyos passaron que murieron de hambre, que fue la plaga que los consumió, los cuatro mil indios que entraron en ese descubrimiento (...) murieron assimismo doscientos y diez ⁷²españoles de trescientos y cuarenta que entraron.

Una vez vencidas todas las pruebas el héroe regresa, purificado al código moral abandonado. El hombre ya no pertenece a la región del misterio y lo rechaza voluntariamente para ganar un nuevo acceso a la región de la luz.

Even if the initiatory character of these ordeals is not apprehended as such, it remains true nonetheless that man becomes himself only after having solved a series of desperately difficult and even dangerous situations; that is, after having undergone "tortures" and "death", followed by an awakening to another life, qualitatively different because regenerated. If we look closely we see that every human life is made up of a series of ordeals, of "deaths", and of "resurrections" (...) The initiatory scenarios function only on the vital and psychological planes. Nevertheless, they continue to function, and that is why I said that the process of initiation seems to ⁷³be co-existent with any and every human condition.

De obstinarse en la opinión de que nada tiene en común con el resto de la humanidad, el hombre se cierra las puertas de la redención. Las pruebas iniciatorias le proporcionan la experiencia necesaria para redimirse a sí mismo. La naturaleza al humillar al hombre lo obliga a reconocer su hermandad con el género humano.

Gonzalo Pizarro y sus hombres, una vez vencidos todos los obstáculos que se oponían a su retorno a la civilización, llegan a los confines de Quito:

Los ochenta que quedaron vivos (passadas las trescientas leguas de montañas) llegaron a unas tierras más abiertas de monte, de menos aguas, donde hallaron alguna caza de aves y animales, entre los cuales había venados, de los cuales mataron los que pudieron con las ballestas y con los arcabuces con alguna pólvora que pudieron reservar; de cuyos pellejos hicieron calzoncillos cortos, siquiera para cubrir las vergüenzas que para más no había; las espadas llevaban sin vaina, todas hechas un herrumbre y ellos a pie y descalços, tan negros, secos y flacos, que unos a otros no se conocían; así llegaron a los términos de Quito. Besaron la tierra, dando gracias a Dios que los huviesse escapado de tantos y tan grandes trabajos y peligros.⁷⁴

Hambrientos y famélicos como estaban, la elección primaria y natural parecería la de saciar el hambre, sin embargo, el Inca destaca como cubrieron "las vergüenzas" antes de atender a ninguna otra necesidad material. De vuelta a la civilización y tal como ocurriera después de la caída edénica, el hombre toma conciencia de su desnudez y, avergonzado, se oculta. Este prurito moral de los cristianos resalta mucho más cuando Garcilaso cita a Zárate en la relación sobre la entrada triunfal de los exploradores en Quito añadiendo un detalle revelador:

falta lo que sigue, que lo oí a personas que lo vieron. Y fue que los doze personajes que llevaron el presente a Gonçalo Piçarro, viendo que ni él ni sus capitanes no habían querido vestirse ni subir en los cavallos y que determinavan entrar en la ciudad así como ivan desnudos y descálços, acordaron ponerse ellos también en el mismo traje desnudos y descálços, por participar de tanta honra, fama y gloria como merecían los que habían passado, sufrido y vencido tantos y tan grandes trabajos.⁷⁵

En esta instancia la desnudez es el trofeo que el héroe exhibe

como una muestra de su triunfo sobre las penosas experiencias impuestas y, por lo tanto, muy digno de emularse.

La jungla ha definido, para el héroe, el proceso de la redención como un viaje a los límites de la existencia y un renacimiento a través de privaciones que lo identifican con el resto de la comunidad humana. Los portentos que surgieron al paso de nuestro héroe durante la travesía amazónica, no participaban de la categoría de lo supernatural, pero sí podemos afirmar que la naturaleza virgen, en toda pujanza, opuso a los frustrados conquistadores prodigios nunca imaginados: saltos de agua descomunales, ríos de caudal inagotable, riberas ignotas que de pronto desaparecían entre las peñas con un estruendo ensordecedor.

Gonzalo Pizarro cumplió las pruebas asignadas al período de iniciación y se reintegró a la sociedad dispuesto a enfrentar la prueba definitiva. En este punto de la aventura se le exige al héroe una fiel adhesión al "conocimiento" adquirido durante el período de separación, de no hacerlo así se precipitaría a su propia destrucción y a la del grupo.

La iluminación nacida del "conocimiento" de las propias limitaciones y posibilidades provoca en el héroe un profundo reposo que, a toda costa, debe controlar. En caso de un fracaso el héroe corre el peligro de abismarse en sí mismo y permanecer indiferente al llamado de la alta misión que le depara su destino. La ocurrencia a veces nace del desinterés por el mundo circundante, y otras el héroe pierde la fe necesaria en la salvación de la comunidad encomendada a su cuida-

do. La misión también puede verse entorpecida si el grupo al cual intenta redimir se enfrasca en cuidados materiales que el héroe considera difíciles de vencer. A veces el héroe se siente tentado a pasar por alto las pruebas iniciatorias y, audazmente, arremete contra el gran obstáculo sin estar espiritualmente preparado para vencerlo.⁷⁶ La acción prematura obliga al héroe a emplear la violencia o la manipulación como recursos para forzar la buena o mala fortuna, actitud que sólo consigue desencadenar la furia de las fuerzas adversas que se proponía vencer y que, como resultado, causan la destrucción del héroe.

El héroe garcilasiano, Gonzalo Pizarro, ha vencido las duras pruebas iniciatorias y se ha reintegrado al medio del que había partido armado de fortaleza espiritual y de la sabiduría necesaria para controlar armónicamente los elementos puestos a su alcance. Sólo nos queda por explorar la tercera y última etapa arquetípica de la aventura, es decir, la del regreso al centro de los orígenes para alcanzar la apotheosis de gloria o, en caso de fracaso, la inmolación.

Gonzalo Pizarro llega a Quito en el momento en que el gobernador enviado por el rey, Vaca de Castro, iniciaba la ofensiva final en contra de Almagro el mozo. Pizarro ofrece su concurso al contingente real y es rechazado, so pretexto de que se quería evitar un conflicto de banderías. La hora del héroe no había sonado.⁷⁷

Aniquilado Almagro se produce un hiato de paz en el turbulento Perú y, durante el mismo, según Garcilaso, se cumple

la voluntad divina mediante la predicación del evangelio.

En esta majestad de la predicación del Sancto Evangelio y en la prosperidad de paz y quietud y bienes espirituales y temporales que los indios y españoles del Perú gozavan, ordenó el Demonio, enemigo del género humano, como estas buenas andanzas se perturbassen y trocassen en contra. Para lo cual despertó sus ministros, que son Ambición, Envidia, Codicia, Avaricia, Ira, Sobervia, Discordia y Tiranía, que, haziendo cada una su oficio por su parte estorvassen la predicación del Sancto Evangelio y la conversión de aquellos gentiles a la Fe católica, que era lo que más le afligía porque perdía la ganancia que en aquella gentilidad tenía.⁷⁸

Una vez más el caos debía enseñorearse del territorio, pero esta vez, para permitir al héroe dar cumplido final a su destino. Permitamos al propio Garcilaso exponer las causas que, esta vez, contribuyeron a alterar la paz en el Perú:

Y fue que algunas personas, mostrándose muy zelosas del bien común de los indios, sin mirar los inconvenientes que en mal y daño de los mismos que pretendían remediar causavan, con su mal Consejo y poca prudencia, propusieron en el Consejo Real de las Indias que convenía hazerse nuevas leyes y ordenanças para el buen gobierno de los imperios de México y Perú. Y el que más insistió en esto⁷⁹ fue un fraile llamado fray Bartolomé de las Casas.

El Inca debía de ocuparse de relatar acontecimientos trascendentales que alteraron, no tan sólo la estabilidad y el orden del Perú sino, lo que es más grave desde el punto de vista de la personalidad de nuestro autor, hechos que pusieron en entredicho el prestigio y buen nombre familiar al estampar el estigma de traidor en el honor del padre del Inca. La fuente de esta desventura fue la asociación y amistad que unieron al bravo capitán con el caudillo Gonzalo Pizarro. El peruano, debe admitirse, tenía un interés especial en exaltar la heroicidad del conquistador. Con la astucia como guía de su pluma el Inca advirtió que debía ocuparse de una materia odiosa y

para no quebrantar la costumbre de silenciar los sucesos infamantes se limitaría a citar textualmente lo relatado por Francisco López de Gómara, Agustín de Zárate y Diego Fernández.⁸⁰ Al abrigo de toda sospecha de maledicencia -no hablaba por cuenta propia- añadió que ampliaría para refutar los pasajes en que estos autores no se ciñeran a la verdad. Antes de comenzar a relatar los acontecimientos que condujeron al señoreamiento de Gonzalo Pizarro en el Perú, así como a su trágico fin, el Inca adelantó la enseñanza que la historia, magister vitae, persiguió ilustrar con los hechos peruanos:

para que los príncipes, reyes y monarcas adviertan (pues las historias les sirven de ponerles ejemplos cómo hayan de gobernar), y se recaten de no permitir que se hagan leyes tan rigurosas ni elijan jueces tan severos, que obliguen y fuercen a sus vasallos y súbditos a que les pierdan el respeto y nieguen la obediencia que les deben y a que busquen y pretendan otros príncipes que les manden y gobiernen; pues por las historias divinas y humanas, antiguas y modernas, tenemos larga experiencia que ningún reino se rebeló contra su rey por buen tratamiento que le hiziese, sino por su aspereza, crueldad y tiranía y demasía de pechos y tributos que les impusiese. Que el Perú por el rigor que en él se usó, estuvo tan en canto de perderse y enajenarse de la Corona de España como por su historia se verá, si la benignidad y blandura del Emperador no volviera a restituirlo.⁸¹

El párrafo era atrevidamente sedicioso. El peruano con un tono no muy velado se pronunció en favor del derecho a rebelarse en contra de la injusticia. Al justificar el levantamiento de los vecinos del Perú, el caudillo alrededor de cuya figura se aglutinaron las fuerzas de la resistencia quedaba exonerado.

El poder real encadenó una serie de desaciertos que desataron la violencia en el Perú. Y fue esta misma violencia el instrumento de que se valieron los peruanos para impedir la instauración de un estado de cosas inaceptable. Gonzalo Pizarro se vio arrastrado a relacionarse con fuerzas tumultuosas: las ordenanzas reales que privaban al conquistador de la justa recompensa a sus esfuerzos pasados. En un momento de intensa crisis, la elección del virrey Blasco Núñez de Vela no pudo ser más desacertada. El carácter obstinado e inflexible de este personaje parece reflejarse en las palabras del Inca: "ni elijan jueces tan severos, que obliguen y fuercen a sus vasallos y súbditos a que les pierdan el respeto y nieguen la obediencia que les deben".

Los colonos amenazados eligen a Gonzalo Pizarro para que defienda el derecho de todos ante el obstinado virrey.

Con este acuerdo pusieron los ojos en Gonzalo Pizarro, porque no había otro en toda la tierra que con más razón no pudiese aceptar el oficio, lo principal porque era hermano del marqués Don Francisco Pizarro y que había ayudado a ganar aquella tierra y pasado los trabajos tantos y tan grandes como se han dicho, aunque no bastantemente; y por su calidad era nobilísimo y virtuoso, y por su condición bienquisto y amado de todos. Y que por todas estas causas, sin que le nombrase el reino, estaba obligado a ser protector, defensor y amparo de los indios y españoles de aquel imperio.

El héroe aceptó el llamado de la aventura, comprometiéndose a llevar adelante la tarea de oposición a las fuerzas adversas y a retener el derecho amenazado; sus acciones iban dirigidas al restablecimiento del orden rescatándolo de las garras del caos.

Las ordenanzas representaban la intrusión radical de otro

nivel de la realidad y poco inquietaron a Pizarro las graves consecuencias que su acción rebelde entrañaba. El conflicto estaba planteado: de una parte las ruinosas ordenanzas ter-
camente impuestas por el virrey y del otro la renuencia de los colonos, si no a acatarlas, por lo menos a cumplirlas. En el plano ético la rebelión armada se definió en la oposición de lo justo a lo injusto. La justificación moral fue que la rebelión no iba dirigida en contra del poder real, sino en contra de ordenanzas "arbitrarias".

Esta posición asumida por Pizarro nubló su entendimiento y cuando su maese de campo, Francisco de Carvajal, le propone con sabias palabras la obvia solución, no se atreve a arrostrar hasta sus últimas consecuencias el curso peligroso por el que, de hecho, ya transitaba:

Y para atraer a los indios a su servicio y devoción, para que mueran por Vuessa Señoría con el amor que a sus Reyes Incas tenían, tome Vuessa Señoría por mujer y esposa la infanta que entre ellos se hallare más propincua al árbol real (...) y no repare Vuessa Señoría en que le digan que haze tiranía al Rey de España, que no se la haze; porque como el refrán lo dice, no hay rey traidor. Esta tierra era de los Incas, señores naturales de ella, y no haviendo de restituírsela a ellos más derecho tiene Vuessa Señoría a ella que el Rey de Castilla, porque la ganó por su persona y a costa y riesgo juntamente con sus hermanos: y ahora en restituírsela al Inca haze lo que deve en ley natural, y en quererla gobernar y mandar por sí como ganador de ella y no como súbdito y vasallo de otro también haze lo que debe a su reputación.⁸³

Carvajal representa en la Historia la figura arquetípica del viejo sabio⁸⁴ cuya función es la de apoyar al héroe e instruirlo a través de las pruebas y conflictos de la aventura, señalando el camino a seguir y cómo vencer los obstáculos que se le oponen.⁸⁵

El viejo sabio por medio de su experiencia apoya e instruye al héroe en las acciones de su alto llamado, hasta convertirlo en el hombre definitivo.

These godlike figures are in fact symbolic representatives of the whole psique, the larger and more comprehensive identity that supplies the strength that the personal ego lacks. Their special role suggest that the essential function of the heroic myth is the development of the individual's ego consciousness -his awareness of his own strengths and weaknesses- in a manner that will equip him for the arduous tasks with which life confronts him. Once the individual has passed his initial test and can enter the mature phase of life, the hero myth loses its relevance. The hero's symbolic death becomes as it were, the achievement of that maturity.⁸⁶

Pizarro desatiende los consejos de su tutor espiritual diseñados para servirle de guía en el descenso al conocimiento de sí mismo, es decir, de la realidad a que lo llamaba su destino: ser el monarca absoluto del Perú. Destruyó con ello la oportunidad de convertirse en un héroe vencedor y, por el contrario, al desoír, una y otra vez, los consejos del anciano Carvajal marcha a su destrucción. La búsqueda de Pizarro quedó inconclusa por falta de visión política; prefirió arriesgar, inútilmente, a sus seguidores en un encuentro insensato y éstos, desconfiando de la habilidad del caudillo, decidieron abandonarlo, quedando nuestro héroe a merced del poder real que terminó por aniquilarlo.

Más como Dios lo ordenase, según los contrarios decían, que las culpas de Gonçalo Pizarro lo llevassen al castigo merecido, no quiso seguir otro parecer sino el suyo. Lo cual dio tanto disgusto a sus aficionados, que propusieron en sus ánimos de negarle en pudiendo. Acerca desto doy fe que después de la batalla de Sacsahuana ya en sana paz, hablándose destos sucessos, oí a algunos hombres principales de los que entonces andaban con Gonçalo Pizarro que si se retirara como lo

aconsejaba su maesse de campo, no lo negaran hasta morir, porque tenían por oráculo a aquel hombre y de sus consejos militares por su mucho saber y larga experiencia esperaban todo buen suceso y prosperidad.⁸⁷

La apoteosis de gloria de Gonzalo Pizarro cristaliza con la gran victoria de la batalla de Huarina donde ocurrió el episodio que llenó de amargura la vida de nuestro Inca: el capitán Garcilaso de la Vega entregó su caballo a Pizarro para reemplazar la bestia herida del caudillo. El hecho fue recogido en las historias de López de Gómara, Agustín de Zárate y del Palentino, cuyos textos referentes al suceso el Inca cita en la Historia. El peruano dedica toda su obra a condicionar a sus lectores para la correcta recepción de la naturaleza de la relación que unió al capitán y al caudillo rebelde del cual era amigo y prisionero en el momento del episodio. El acto de amistad ocurrió, según Garcilaso, después de la batalla y no en el curso de la misma. Puede verse cuál era el interés del hijo del conquistador al comentar y enmendar -precisamente- las obras de los tres historiadores de Indias ya citados. Habiendo corregido los errores, llamado la atención en innúmeras ocasiones acerca de la información fragmentaria de estos historiadores en pasajes importantes, no era extemporáneo que lo hiciera en este caso que lo afectaba directamente. Si el público rechazaba el testimonio del Inca, éste ya había elevado la figura de Gonzalo Pizarro a una altura tal que muy bien podía permitirse la osadía de concluir el panegírico de su padre con un atrevido exabrupto:

Yo me satisfago con haber dicho verdad tomen lo que quisieren, que si no me creyeren, yo passo por ello, dando por verdadero lo que dixeron de mi padre para honrarme y preciarme de ello con dezir que soy hijo de un hombre tan esforçado y animoso y de tanto valor, que en un rompimiento de batalla tan rigurosa y cruel como aquella fue, y como los mismos historiadores la cuentan, fuesse mi padre de tanto ánimo esfuerço y valentía que se apeasse de su cavallo y lo diese a su amigo y le ayudase a subir en él y que juntamente le diese la victoria de una batalla tan importante como aquella, que pocas hazañas ha havido en el mundo semejantes.

Este blasón y trofeo tomaré para mi por ser la honra y fama cosa tan deseada y apetescida de los hombres, que muchas vezes se precian de lo que les imputan por infamia; que no faltará quien diga que fue contra el servicio del Rey, a lo cual diré yo que un hecho tal, en cualquiera parte que se haga, por⁸⁸ sí sólo, sin favor ajeno, meresce honra y fama.

A pesar de la decisiva victoria en Huarina, meses después la victoria definitiva eludió a nuestro héroe. Su fracaso fue el fruto de su incapacidad de poner en orden las fuerzas internas de la confusión. Rechazó los consejos de Carvajal capaces de iluminar el "conocimiento". El héroe escindido fue la víctima de la tensión de dos realidades: la ambición de gobernar en contra de la voluntad de su rey y su temor de cercenar los lazos precarios que lo unían a la Corona.

La Historia, valiéndose de alusiones y de imágenes y motivos del mito tradicional, así como de la elaboración del mito del héroe, revela ante nuestros ojos la conmoción sufrida por la cultura del Incario ante el avance integral y progresivo de la cultura española, que la fue permeando y envolviendo hasta aniquilar el más mínimo hálito vital.

El indígena, al comprobar la impotencia de los dioses ancestrales frente al poder del Dios de los invasores cesó en su resistencia. La Historia se vale de la mecánica del milagro para ilustrar este proceso. El español insertó su cultura dentro de los moldes vacantes por la cultura primitiva en retirada. Una vez instalado en el vacío dejado por las instituciones del Incario, el conquistador pugró por orientar la nueva sociedad según las directrices arcaicas de la Metrópoli, es decir, las de un código ordenado dentro de los valores establecidos por una larga tradición.

Al trazar un paralelo entre ambas sociedades comprobamos como la del Perú era una triste parodia de la sociedad española de finales del siglo XVI.

Garcilaso, al redefinir en forma dramática los valores y virtudes tradicionales de la cultura española: la fe como meta cardinal; el culto al valor como legítimo blasón de nobleza, y la conducta virtuosa basada en la defensa de la razón y la justicia destacó que carecían de solidez.

En la trama de la Historia, el mito del héroe es el vehículo empleado para desenmascarar la recién establecida sociedad peruana. Siguiendo la trayectoria de la aventura del héroe descubrimos como éste al descender a las profundidades del yo buscando las raíces de la tradición encuentra que la misma había perdido los valores intrínsecos. Era imperativo recurrir a un ritual revitalizador y nada más apropiado que el holocausto de la guerra.

El Inca no se contentó con la recreación dramática de los males que denunciaba, fue más allá y, al ilumi-

nar una tradición caduca y falta de sentido a través de la recreación arquetípica de modelos ideales, propuso nuevos procedimientos como medio de reactivar esas tradiciones en la sociedad peruana.

La presentación de Garcilaso no sigue los lineamientos de la épica tradicional ya que la relación entre el héroe y su sociedad no es un paradigma de unidad; más bien la Historia acusa las características de la tragedia en la escisión manifiesta en la relación del héroe con su sociedad. La literatura heroica dramatiza la idea de la libertad individual elevándose por encima de la coherencia social. La sociedad de la Historia, en estado de desintegración, se agitaba en la búsqueda del héroe capaz de conseguir, por medio de sus acciones, la reunificación de la comunidad en un cuerpo coherente de valores compartidos.

El héroe de la Historia, Gonzalo Pizarro, fue incapaz de abarcar, en toda su magnitud, el llamado de su misión que le llegaba encerrado en los consejos del viejo sabio -la voz de los arcanos de su propia conciencia- y este fracaso selló su destino y el del Perú, que no fue lo que pudo llegar a ser.

Notas

¹La última obra de Garcilaso de la Vega apareció postumamente en Córdoba en 1617. A juzgar por la frase con que concluye el libro noveno de los Comentarios reales, el Inca planeaba resumir en un libro "las heroicas hazañas de los españoles que ganaron aquel imperio". Pero, de acuerdo con el título Primera Parte de los Comentarios Reales con que definitivamente apareció impresa en Lisboa en 1609 la Historia de los Incas, parece ser que, en esos momentos, nuestro autor tenía planeado redactar una Segunda Parte de los Comentarios reales que pudiera compararse, en extensión, a la Historia de los Incas y que es lo que se conoce por Historia del Perú. Nosotros citaremos esta obra por la edición de Angel Rosenblat, Historia General del Perú. 3 Vols. (Buenos Aires: Emecé, 1944), refiriéndonos a ella como Historia a lo que añadiremos libro, capítulo y número de página.

²En todo momento el Inca insiste en el signo fatalista de la conquista que mantuvo a los indios espantados y temerosos, incapaces de tomar una decisión que frenara la infiltración de un enemigo de fuerzas muy inferiores. Garcilaso nos dice: "A este miedo se juntó no otro menor, que fué la profecía de su padre Huaina Cápac, que después de sus días entrarían en sus reinos gente nunca jamás vistas ni imaginadas, que quitarían a sus hijos el Imperio, trocarían su república, destruirían su idolatría. Parescíale al Rey Atahualpa que todo esto se iba ya cumpliendo muy apriessa, porque supo los pocos españoles que habían entrado en su tierra, y que, siendo tan pocos, habían muerto tantos indios en Puna y en Tumpiz y otras partes, lo cual atribuían a ira y enojo y castigo del Sol. (...) Estos miedos y assombros truxeron acovardado y rendido al bravo Atahualpa hasta su muerte, por los cuales ni resistió ni usó del poder que tenía contra los españoles. Pero, bien mirado, eran castigos de sus idolatrías y crueldades, y por otra parte eran obras de misericordia divina para traer aquellos gentiles a su Iglesia Católica Romana". (I, XVII, p. 53).

³Historia, IV, II, p. 12: " [El Virrey Blasco Núñez de Vela] dondequiera que hallava alguna de las ordenanças que executar, la executava con todo rigor, sin admitir razón alguna en defensa ni favor de los conquistadores y ganadores de aquel Imperio, porque dezía que assí se lo havia mandado

su Rey y que le había de obedecer; con lo cual se alteraron del todo los vezinos y moradores de aquel reino, porque, como dize Diego Fernández, participavan todos del daño, sin descrepar ninguno. Hablaban desvergonçadamente contra las ordenanças; dezian que hombres apasionados, de embidia de lo que los conquistadores del Perú habían ganado y gozavan, no siendo ellos para otro tanto, habían aconsejado a Su Majestad las mandasse hazer; y que otros, con hipocresía, para sus pretensiones, le habían forçado a que las firmasse y embiasse con ellas juez tan riguroso y tan contumaz que no quisiesse oír a nadie".

⁴Por las mismas razones resulta lícito acusarlo de que, al narrar los hechos a la distancia del tiempo y del espacio y anclado en la añoranza, se dio a la tarea de novelar en varias instancias.

⁵En el transcurso del presente capítulo discutiremos las razones, muy especiales, que tenía el Inca para ceñir sus comentarios a los relatos que de los acontecimientos peruanos aparecieron en las historias de Agustín de Zárate, López de Gómara y Diego Fernández.

⁶Riva Agüero, La historia, p. 201.

⁷La importancia que las Ordenanzas Reales tienen en la trama de la Historia es notable y por ello conviene determinar su contenido con las palabras del propio Garcilaso: "apenas se acabava de apagar un fuego tan grande [la rebelión de Almagro] como fue aquel, cuando tenía [el demonio] solicitado y procurado encender otro mayor y peor, como se verá por los mismos hechos que las ordenanças causaron. De las cuales daremos cuenta solamente de cuatro, de que los autores hazen más mención, porque hazen al propósito de la historia, que son las que se siguen: la primera ordenança fué que después de la muerte de los conquistadores y pobladores y vezinos de las Indias que tuviessen repartimientos de indios (...) no sucediessen en ellos sus hijos ni mujeres, sino que fuesen puestos en cabeza del Rey (...) [2] Que ningún indio se cargasse, salvo en aquellas partes que no se pudiesse escusar y se les pagase su trabajo, y que no se echasen indios a las minas ni a la pesquería de perlas (...) [3] Que se le quitassen las encomiendas y repartimientos de indios que tenían los obispos, monasterios y hospitales; quitassen assimesmo los indios a los que huviesen sido o de presente lo fuesen, gobernadores, presidentes y oidores, corregidores y oficiales de justicia y sus tenientes y oficiales de la hazienda de Su Majestad (...) [4] Que todos los comenderos del Perú, que se entiende de los que tenían indios, que se huviesen hallado en las alteraciones y passiones de Don Francisco Pizarro y Don Diego de Almagro,

perdiessen los indios, assí los dē un vando como los del otro". (III, XX, p. 304).

Garcilaso explicó como con estas disposiciones ningún conquistador del Perú podía conservar su encomienda.

⁸Esta preocupación por los blasones de nobleza y los medios a través de los que podían alcanzarse, es una constante del pensamiento garcilasiano y se refleja en su composición, "Relación de la descendencia de Garci Pérez de Vargas", ya mencionada, como así también en el esfuerzo y cuidado con que reconstruyó el linaje de los incas para establecer la nobleza materna.

⁹St. Agustin, The City of God. XXI, 8. (New York: Random House, 1950), p. 776.

¹⁰Anthony F. Wallace, Religion. An Anthropological View (Pennsylvania: Random House, 1966), p. VI: "Religion is a fact in nature and, to be understood, must be seen as the product of the same laws of nature that determine other natural phenomena. It is a nearly ubiquitous form of human behaviour, culturally established in complex elaborations, but absolutely useless from a crudely technological standpoint in the accomplishment of the primary economic, domestic, and political tasks of mankind. Furthermore, religion is based on supernaturalistic beliefs about the nature of the world which are not only inconsistent with scientific knowledge but also difficult to relate even to naive human experience".

¹¹Continuando la línea del pensamiento agustiniano, Santo Tomás de Aquino nos dice en Suma contra los gentiles (Madrid: BAC, 1954), p. 37: "por esto no falla o se cambia el orden de la providencia, pues es cosa sometida a la divina providencia que el orden natural establecido en atención a lo que sucede frecuentemente, falle alguna vez. Luego si alguna virtud creada puede hacer que el orden natural se cambie, al suceder algo raro entre lo que con frecuencia sucede, sin mutación de la providencia divina, con mayor razón la virtud divina podrá alguna vez hacer algo sin perjuicio de su providencia, fuera del orden natural que Dios impuso a las cosas. Porque algunas veces lo hace para manifestar su poder, ya que no hay mejor manera de manifestar que toda la naturaleza está sujeta a la voluntad de Dios que realizando algo al margen del orden natural, lo cual demuestra que el orden de las cosas procede de El no por necesidad de naturaleza, sino de libre voluntad".

¹²David Hume, "Of Miracles" en Enquiries Concerning the

Principles of Morals (Oxford: 1902), p. 131: "upon the whole, we may conclude, that the Christian Religion not only was at first attended with miracles, but even at this day cannot be believed by any reasonable person without one mere reason is insufficient to convince us of its veracity: and whoever is moved by Faith to assent to it, is conscious of a continued miracle in his own person, which subverts all the principles of his understanding, and gives him a determination to believe what is most contrary to custom and experience".

¹³Keith Thomas, Religion and the Decline of Magic (New York: Scribner and Son, 1971), Thomas estudia en detalle el desarrollo de la creencia en los milagros durante la Edad Media y aunque el énfasis se concentra en Inglaterra, podemos establecer paralelos válidos con los ejemplos que aparecen en la obra de Marcel Bataillon, Erasmus y España.

¹⁴Thomas, Religion, pp. 25-26: "Conversions to the new religion, whether in the time of the primitive Church or under the auspices of the missionaries of more recent times, have frequently been assisted by the belief of converts that they are acquiring not just a means of other-worldly salvation, but a new and more powerful magic (...) so the Apostles of the early Church attracted followers by working miracles and performing supernatural cures. Both the New Testament and the literature of the patristic period testify to the importance of these activities in the work of conversion; and the ability to perform miracles soon became an indispensable test of sanctity".

¹⁵Historia, I, XII, p. 42.

¹⁶En los primeros capítulos de la Historia Garcilaso cita profusamente notas que traduce del latín y que se encontraban en los papeles del jesuita chachapoyano -mestizo y peruano como nuestro autor- Blas Varela. Estos papeles le fueron entregados por la Orden a la muerte del religioso y como el propio Garcilaso nos dice: "A estas relaciones [las enviadas por sus parientes y amigos desde el Perú] se añade la que hallé en los papeles del muy curioso y elegante Padre Blas Varela, que fue hijo de uno de los que se hallaron en la prisión de Atahuallpa, y nació y se crió en los confines de Cassamarca, y así tuvo larga noticia de aquellos sucesos, sacados de sus originales, como él mismo lo dize. Escribía estos hechos más largamente que los demás sucesos de la historia de aquel reino, y muy conformes a las demás relaciones que yo tengo, porque todas son de un mismo hecho". (Historia, I, XVIII, p. 56).

¹⁷Historia, I, XXV, pp. 72-73.

¹⁸Historia, II, VIII, p. 128.

¹⁹Historia, II, XXI, p. 165.

²⁰Historia, I, XL, p. 107: "Sin el nombre Viracocha, dieron también a los españoles el nombre o apellido Inca, diciendo que, pues eran hijos de aquel su dios Viracocha, hijo del sol, derechamente les pertenecerá el nombre Inca, como a hombres divinos venidos del cielo (...) Duró esta adoración hasta que la avaricia, luxuria, crueldad y aspereza con que muchos dellos les tratavan los desengañaron de su falsa creencia, por do les quitaron el nombre Inca, diziendo que no eran verdaderos hijos del sol pues en el trato que les hazían no semejaván a sus Incas los passados, y assí les quitaron el apellido Inca, y les dexaron el nombre Viracocha, por la semejança de la fantasma en barvas y hábito".

²¹Historia, II, XXIV, pp. 174-175.

²²Historia, II, XXIV, pp. 176-177.

²³Historia, II, XXIV, p. 177. Garcilaso se presenta a sí mismo como testigo cercano en el tiempo -aunque de oídas- cuando describe la pintura que conmemora la intervención del Apóstol: "Los indios, viendo la pintura dezían: 'Un Viracocha como éste era el que nos destruía en esta plaça'. La pintura dexé viva el año de mil y quinientos y sesenta cuando me vine a España. El levantamiento del Inca fue el año de mil y quinientos y treinta y cinco, y se acabó el de treinta y seis; y yo nascí el de mil y quinientos y treinta y nueve, y assí conocí muchos indios y españoles que se hallaron en aquella guerra y vieron las maravillas que hemos dicho, y a ellos se las oí". (Historia, II, XXV), p. 182.

²⁴Historia, II, XXV, p. 179.

²⁵Historia, II, XXV, p. 181: "Siempre que me acuerdo destas maravillas y de otras que Dios nuestro Señor obró en favor de los españoles en aquel cerco y en el de Los Reyes, que adelante veremos, me admiro de que los historiadores no hiziesen mención dellas, siendo cosas tan grandes y tan notorias que en mis niñezes las oí a indios y a españoles, y los unos y los otros las contavan con grande admiración y en memoria dellos después del cerco dedicaron a nuestra Señora aquel galpón donde los españoles posavan y hoy es iglesia catedral de la advocación de Sancta María de la Assumpción y la ciudad dedica-

ron al español Sanctiago".

²⁶Historia, II, XXV, p. 182.

²⁷Joe E. Barnhart, Religion and the Challenge of Philosophy (New Jersey: Little Field Adams & Co., 1975), p. 6: "Theism is the view that there is one God who creates the world and exercises providential control over it. The English word, 'theism' is simply taken from the Greek word theos, which means 'God'. Classical theism adds that God is all powerful (omnipotent), is all knowing (omniscient), and is present everywhere (omnipresent). Furthermore, this God is said to be perfect in every way, everlasting, good, and in no way dependent upon the world for his existence".

²⁸Historia, II, XXVI, p. 183.

²⁹Prueba de nuestro aserto es el hecho que nos narra Garcilaso -tomado del padre Varela- acerca de la aparición sobrenatural de un ánima solicitando misas: "un español noble y piadoso, de los conquistadores iba muchas veces a ella [a la iglesia] a rogar a Dios por aquellos difuntos. Acaesció que al cabo de muchos días que continuava su devoción, oyó en la iglesia gemidos y bozes llorosas, y se le apareció un amigo suyo de los que allí murieron; pero no le dixo nada más de visitarle muchas veces de día y de noche a ciertas horas. A los principios hubo el español gran temor, más con la costumbre y por las amonestaciones de su confesor (...) lo fue perdiendo y pasó adelante en su devoción orando no sólo por su amigo, sino por todos aquellos difuntos, pidiendo a otros que ayudassen con sus oraciones y limosnas". (II, XXXVIII, p. 231).

³⁰Historia, IV, XXI, p. 73: "Los que eran notados por tales blasfemos, que yo conocí algunos, todos murieron de heridas por la boca, que les dieron, así en pendencias singulares que tuvieron riñendo uno a uno, como en batallas que en el Perú hubo, que los hallavan muertos de arcabuzazos o de lançada o de estocada por la boca. Lo cual fue notado en aquella tierra todo el tiempo que estuve en ella."

El Inca cuenta otra interesante anécdota que contiene la experiencia de un español que estaba excomulgado y habiéndolo olvidado se encontraba en la iglesia asistiendo a las ceremonias: "El toro, que iba poco delante de los sacerdotes, habiendo entrado tres o cuatro passos del umbral de la Iglesia tan manso como se ha dicho, baró la cabeza, y con una de sus armas assió por la horcaxadura a un español que se decía fulano de Salazar, y, levantándolo en alto, lo echó por cima de sus espaldas y dio con él en una de las puertas de la iglesia

y de allí cayó fuera ~~della~~ sin más daño de su persona." (VIII, II, p. 189).

³¹Historia, IV, XXI, p. 74.

³²Historia, V, X, p. 175.

³³Historia, VII, XXV, p. 165.

³⁴Historia, VII, XXII, pp. 157-158.

³⁵Historia, VII, XXII, p. 158.

³⁶Historia, VIII, X, p. 209.

³⁷John G. Varner, El Inca, p. 136: "as he matured in the Roman Faith, searched always for the manifestations which could be explained only by miracles. His never-dying faith in such traditional and orthodox Catholic lore as the miraculous intervention of Santiago and the Holy Virgin in pagan-Christian conflicts is understable. But his persistent faith in less orthodox concepts appears at times incredible, though it was not uncommon".

³⁸Eliade, Patterns, pp. 25-26.

³⁹Ibidem, p. 26.

⁴⁰Cassirer, An Essay, p. 87: "In the development of human culture we cannot fix a point where myth ends or religion begins. In the whole course of its history religion remains indissolubly connected and penetrated with mythical elements. On the other hand myth even in its crudest and most rudimentary forms, contains some motives that in a sense anticipate the higher and later religious ideals. Myth is from its very beginnings potential religion. What leads from one stage to the other is no sudden crisis of thought and no revolution of feeling."

⁴¹Aristotéles, Poética (Madrid: Aguilar, 1972), pp. 87-88: "también resulta evidente, por lo que hemos dicho, que la obra propia del poeta no es tanto narrar las cosas que realmente han sucedido cuanto contar aquellas cosas que podrían haber

sucedido y las cosas que son posibles según una verosimilitud o una necesidad. En efecto, el historiador y el poeta no difieren por el hecho de escribir sus narraciones uno en verso y el otro en prosa -se podría haber traducido a verso la obra de Herodoto y no sería menos historia por estar en verso que en prosa-; antes se distinguen en que uno cuenta los sucesos que realmente han acaecido y el otro los que podían suceder. Por eso la poesía es más filosófica que la historia y tiene un carácter más elevado que ella, ya que la poesía cuenta sobre todo lo general, la historia lo particular." En la literatura colonial hispanoamericana contamos con un ejemplo clásico en Elegías de varones ilustres de Indias de Juan de Castellanos (Madrid: BAE, 1944), que Garcilaso conocía muy bien, obra que narra las hazañas de los conquistadores en tierras de América, escrita originalmente en prosa y luego reescrita por su autor en octavas reales, hazaña ciclópea que no la transformó en poesía.

⁴²Historia, p. 7.

⁴³Historia, Prólogo, pp. 9-11.

⁴⁴Consideramos innecesaria una exégesis elaborada de la palabra héroe. En la antigüedad clásica el héroe era un superhombre o ser semi-divino que empleaba su poder especial para favorecer o redimir a sus congéneres más débiles. El héroe griego era más que un hombre y menos que un dios: Aquiles hijo de una diosa del mar, Thetis, y del mortal Peleo; Heracles, hijo de Zeus y la mortal Acteme y Eneas hijo de Afrodita y del troyano Anquisis se encuentran entre los más destacados. Homero consideraba al héroe como un hombre de gran fuerza, habilidad y coraje que recibía favores especiales de los dioses. Hesiodo en su obra Los trabajos y los días, divide la historia en varias edades, una de las cuales era la de los héroes. El héroe a menudo tiene una dimensión mítica y hasta puede realizar acciones supernaturales lo cual lo ha hecho útil en cuentos folklóricos y narraciones de todas las épocas. Otra dimensión es la del héroe cultural, es decir, el primero que introduce una costumbre, una planta, o una especie mineral y que hemos comentado en la página 203 de este trabajo al presentar la figura de Manco Cápac. En literatura héroe es sinónimo de protagonista o personaje principal masculino de la obra. Este último no es el sentido que exploraremos en nuestro trabajo. En la antigüedad el héroe estaba rodeado de un aura mágica que el universo cristiano asimiló a la ayuda milagrosa divina. Esto no pudo continuarse a partir del Renacimiento con el triunfo de la razón y su secuela el escepticismo. La excelencia militar, el don poético, el coraje, el aura trágica y la tendencia demoníaca fueron sustitutos aceptables para crear el efecto carismático indis-

pensable.

⁴⁵M. I. Finley, The World of Odysseus (New York: The Viking Press, 1977), p. 28: "Few of the heroes of history, or of literature from the Athenian drama of the fifth century B.C. to our time, shared the singlemindedness of their Homeric counterparts. For the latter everything pivoted on a single element of honour and virtue: strength, bravery, physical courage, prowess. Conversely, there was no weakness, no unheroic trait, but one, and that was cowardice and the consequent failure to pursue heroic goals."

⁴⁶Selma Assir Zebouni, Dryden a Study in Heroic Characterization (Louisiana: Louisiana Univ. Press, 1965), p. 21.

⁴⁷Pedro Salinas, "El héroe literario y la novela picaresca española" en Ensayos de Literatura Hispana (Madrid: Aguilar, 1961), pp. 57-72.

⁴⁸El aspecto semántico del vocablo héroe no es relevante a la naturaleza de nuestro trabajo. Remitimos al lector interesado al breve pero interesante trabajo de Salinas "El héroe literario y la novela picaresca española" que se ocupa del proceso evolutivo del concepto heroico, especialmente en los siglos XVI y XVII. Bruce W. Wardropper, "The Epic Hero Superseded" en Norman T. Burns and Christopher J. Reagan, ed. Concepts of the Hero in the Middle Ages and the Renaissance (Albany: State Univ. Press, 1975), pp. 197-221, inspirado en el artículo de Salinas, al mismo tiempo que amplió los conceptos esbozados por Salinas los ilustró con abundantes ejemplos sacados de la literatura del Siglo de Oro.

⁴⁹William C. Dowling, The Boswellian Hero (Athens: The Univ. of Georgia Press, 1979), 4.

⁵⁰Garcilaso, hemos repetido varias veces, en el curso de su obra alimenta ideas contrarias en todo a preceptos muy arraigados en la sociedad española, tales como el reclamo del carácter de nobleza para el valor personal. "Los hijos de padres no conocidos deven ser juzgados por sus virtudes y hazañas y siendo sus hechos tales como los del adelantado y gobernador Don Diego de Almagro se ha de dezir que son muy bien nascidos, porque son hijos de su virtud y de su brazo derecho. A los hijos de los padres muy nobles ¿que les aprovecha su nobleza si ellos las desmerecen no confirmándolos con sus virtudes? Porque la nobleza nació de ellas y con ellas se sustenta. De manera que podemos

decir con mucha verdad que Don Diego de Almagro fue hijo de padres nobilísimos que fueron sus obras, las cuales han engrandescido y enriquecido a todos los príncipes del mundo." (II, XXXIX, p. 234).

⁵¹Supra, pág. 275.

⁵²Las actividades del padre de Garcilaso son determinadas por circunstancias que configuran otros personajes de la obra. El Inca quiso presentar a su padre como una víctima de fuerzas más poderosas que su voluntad y siempre que se le permitió actuar por cuenta propia el capitán se declaró en favor del servicio de su rey; como, por ejemplo, cuando fue el primero en desertar de las filas de Gonzalo Pizarro en el desastre de Sacsahuana.

⁵³Historia, I, XIV, p. 45: "Don Francisco Piçarro havidas las provisiones, se apercibió con toda diligencia y acompañado de cuatro hermanos suyos y otra mucha gente noble de Estremadura, se embarcó en Sevilla, y con próspero viaje llegó a Panamá, donde halló a don Diego de Almagro muy quexoso de que no le huviesse hecho participante de los títulos, honores y cargos que Su Majestad le había dado, haviéndolo sido de los trabajos, peligros y gastos que en el descubrimiento habían hecho, y aún con ventajas de parte de don Diego, porque había gastado más cantidad de hazienda y perdido un ojo."

⁵⁴Historia, II, XXI, p. 165: "nada les agradava, como no posseyessen aquella imperial ciudad del Cozco, la cual fue la mançana de la discordia que el demonio echó entre estos gobernadores por cuyos amores tuviessen guerras civiles con que estorvasse la predicación del Sancto Evangelio y muriessen muchos fieles e innumerables infieles sin el sacramento del bautismo; porque el enemigo del género humano y sus ministros estorvavan la administración dél y de los demás sacramentos."

⁵⁵Eliade, Lo sagrado, p. 33: "Un territorio desconocido, extranjero, sin ocupar (lo que quiere decir: sin ocupar por 'los nuestros'), continúa participando de la modalidad fluida y larvaria del 'Caos'. Al ocuparlo y, sobre todo, al instalarse en él, el hombre lo transforma simbólicamente en Cosmos por una repetición ritual de la cosmogonía. Lo que ha de convertirse en 'nuestro mundo' tiene que haber sido 'creado' previamente, y toda creación tiene un modelo ejemplar: la Creación del Universo por los dioses."

⁵⁶Historia, II, XXII-XXII, pp. 165-167.

⁵⁷Eliade, Lo sagrado, p. 48: "el pensamiento simbólico no halla dificultad alguna en asimilar al enemigo humano al Demonio y a la Muerte. Al fin de cuentas, el resultado de los ataques, sean estos demoníacos o militares, es siempre el mismo: la ruina, la desintegración, la muerte. Las mismas imágenes se siguen utilizando en nuestros días cuando se trata de formular los peligros que amenazan a un cierto tipo: se habla especialmente de 'caos', de 'desorden', de 'tinieblas', en las que se hundirá 'nuestro mundo'. Todas estas expresiones significan la abolición de un Orden, de un Cosmos, de una estructura orgánica y la reinmersión en un estado fluido, amorfo; en una palabra: caótico."

⁵⁸Historia, II, XXXIX, p. 232.

⁵⁹Agustín de Zárate, Historia del descubrimiento y conquista de la provincia del Perú. Vol. 26. (Madrid: BAE, 1923), Libro IV, cap. IX.

⁶⁰Francisco López de Gómara, Historia General de las Indias (Madrid: Iberia, 1965), p. 249.

⁶¹Historia, III, IX, p. 267.

⁶²Historia, III, XVIII, p. 298.

⁶³Joseph Campbell, The Hero with a Thousand Faces (New Jersey: Princeton Univ. Press, 1968), p. 30.

⁶⁴En la página 282 señalamos cómo Diego de Almagro tuvo en embrión estas características de la aventura del héroe pero en él no llegaron a **cristalizar**.

⁶⁵Historia, II, XXXV, p. 217.

⁶⁶Baste recordar las escenas de la captura de Atahualpa y cómo los españoles arrancaron los adornos de oro del cuerpo de los indígenas. Más tarde, después de aceptar el enorme rescate pagado por Atahualpa, lo ajusticiaron a pesar de sus súplicas, por un prurito hipócrita y, por último, el episodio que hemos citado de los españoles entregados al saqueo del Cuzco el mismo día de su llegada cuando un indígena les reclamó el sacramento del bautismo.

⁶⁷Historia, III, II, p. 243: "y habiendo platicado entre ambos la conquista de la Canela se apercivió para ella, aceptando con muy buen ánimo la jornada por mostrar en ella el valor de su persona para semejantes hazañas."

⁶⁸Eliade, Rites and Symbols, p. 87. Por otra parte, C. Kerényi en "Prolegomena" en Carl G. Jung and C. Kerényi, Essays on a Science of Mythology (New Jersey: Princeton Univ. Press, 1969), pp. 8-9, nos dice: "Figuratively speaking, it is a kind of immersion in ourselves that leads to the living germ of our wholeness. The practice of this immersion is mythological fundamentalism and the result of such practice is that, our eyes having been opened to the images that stream out of the 'ground', we find we have returned to the place where the two -absolute and relative- coincide (...) If we consider this purely internal aspect of our life in spatial terms, then the ideal spot where origination and our knowledge of the origins are identical can only be this central breach-point. Going back into ourselves in this way and rendering an account of it, we experience and proclaim the very foundations of our being; that is to say, 'we are grounding' ourselves."

⁶⁹Historia, III, II, p. 244.

⁷⁰Historia, III, III, p. 245.

⁷¹Eliade, Rites, p. 125.

⁷²Historia, III, XIV, p. 283.

⁷³Eliade, Rites, p. 128.

⁷⁴Historia, III, XIV, p. 284.

⁷⁵Historia, III, XV, p. 285

⁷⁶Como ocurrió con Diego de Almagro cuando abandonó la conquista de Chile cegado por la ambición de apoderarse del Cuzco.

⁷⁷Historia, III, XV, p. 286: "Esta fue la intención del gobernador. Algunos maliciosos no admitiéndola por bastante dezían que temía que si Gonçalo Piçarro viniese al real, de común consentimiento le algarían por general, según era ama-

do de todos y también por su esfuerzo y valentía y su mucha soldadesca.

Gonçalo Piçarro obedeció lo que el governador le embió a mandar y se estuvo en Quito hasta que se acabó aquella guerra."

⁷⁸Historia, III, XIX, p. 301.

⁷⁹Historia, III, XIX, p. 301.

⁸⁰Más adelante veremos lo que el Inca se proponía con la mera elección de estos historiadores.

⁸¹Historia, III, XIX, 302-303.

⁸²Historia, IV, VII, p. 29.

⁸³Historia, IV, XL, p. 134.

⁸⁴Joseph L. Henderson, "Ancient Myths and Modern Man" in Carl G. Jung, Man and his Symbols, p. 110: "Another important characteristic of the hero myth provides a clue. In many of these stories the early weakness of the hero is balanced by the appearance of strong 'tutelary' figures -or guardians- who enable him to perform the superhuman tasks that he cannot accomplish unaided."

⁸⁵Anthony Storr, Jung (Barcelona: Grijalbo: 1974), p. 75: "El sabio anciano representa el 'factor de inteligencia y conocimiento' de 'intuición superior'. Pero no está claro en absoluto, en la exposición de Jung, en qué aspectos difiere esta imagen de una imagen paterna, o incluso de una imagen de Dios. Es más, debe recordarse que Jung, ya a la edad de doce años, había concebido la idea de la existencia de una segunda personalidad en sí mismo, un anciano de gran autoridad. Todo el mundo sabe que, al enfrentarse con un problema o un dilema moral, es muy limitado lo que el pensamiento consciente puede hacer para solucionarlo. Un período de espera, o de 'soñar en ello', puede darnos la solución que un esfuerzo consciente no había conseguido. De este modo, el sujeto siente que la iluminación le ha llegado de una fuente que está más allá de su consciencia. El sabio anciano parece ser la personificación jungiana de esta experiencia humana común."

⁸⁶Henderson, "Ancient Myths and Modern Man", p. 112.

⁸⁷Historia, V, XXXIII, p. 246.

⁸⁸Historia, V, XXIII, pp. 216-217.

CONCLUSIÓN

Las páginas anteriores reflejan una profunda convicción: el comercio de un acontecimiento cualquiera con los resortes imaginativos o con los mecanismos del mito lo descalifican para ser adscrito -indiscriminadamente- al dominio de la historia. El juicio anterior no implica que, ese mismo acontecimiento, deba ser considerado como una flagrante falsedad. En todo momento pretendimos ilustrar la tendencia natural del mito a anudar, en sugestiva intercomunicación, la realidad y la fantasía. También ejemplificamos cómo el ser humano acepta la realidad del mito como demostración del significado interior del universo y del destino del hombre.

El "mundo del sentimiento" concentrado en el mito ejerce sobre el conglomerado de sus iniciados una influencia tan compulsiva y electrizante que los lleva a aceptar, como cierta, la noción de que la vida misma depende del acatamiento fiel de sus postulados.

Al analizar las formas diversas que puede adoptar el mito observamos cómo el mito primitivo trazó con rasgos seguros los contornos del Incario, al mismo tiempo que el entramado del mito social y los símbolos del mundo interior del autor se

conjugaron para desenmascarar la falta de solidez de los pilares que sostenían el establecimiento del poder de la Corona española en América.

Nuestro análisis destacó el proceso de la conversión del aborígen, es decir, su paso de la gentilidad pagana a la aceptación de los misterios del ritual católico como una muestra del proceso típico del pensamiento mítico. El cristianismo se anotó una clara victoria sobre el mito peruano al cercenar los ritos y los símbolos que lo constituían, forzando a la cultura primitiva a buscar refugio en los ritos y símbolos del ritual católico, pero sin poder evitar que, en el proceso, se conjugaran en síntesis natural, los elementos del mito pagano y las festividades religiosas de la Iglesia.

Los comentarios constantes que matizaron la obra del Inca perseguían dos objetivos principales: primero, introducir con términos sugestivos el mensaje dirigido al lector interesado y, segundo, exponer nítidamente el esfuerzo consciente por respaldar afirmaciones tendenciosas con el testimonio de otros autores.

No menos importante fue para el peruano acomodar, convenientemente, la estructura narrativa a la cuidadosa selección de las anécdotas. Estas últimas no se dirigían meramente, como aseguró, a prestar amenidad a su relato sino, más bien las "inocentes" historias cumplían una función múltiple y esencial: resaltaban la veracidad histórica de la narración; proveían explicaciones empírico-históricas de los aspectos

extraordinarios; comparaban los hechos y las acciones del ritual primitivo con los elementos paganos de otras culturas o con los preceptos del ideal cristiano con un propósito definido: destacar la unidad universal del pensamiento humano y, por ende, informar sobre la excelencia de la cultura de los antiguos peruanos.

El enfoque de Garcilaso denuncia una identificación afectiva e intelectual con la historia y con los símbolos de la cultura del antiguo Perú, actitud que lo preparó para integrar, armoniosamente, el presente empírico al pasado mítico del Incario. En otras palabras, el Inca tenía la conciencia de la historia como un proceso encaminado al logro de la fe verdadera. Esta modalidad de su pensamiento facilitó que pudiera tomar en cuenta el pasado mítico del aborigen como análogo a las formas aceptadas del presente histórico, integrando la Edad Dorada a la cronología del tiempo moderno en un drama unitario portador de una verdad dinámica que destruía la monstruosa ficción del aborigen peruano. No podían ser deleznales las creencias de un pueblo cuando conllevaban la intención de una verdad encubierta; había que admitir, más bien, que eran la aprehensión de una realidad que pugnaba por proyectar otra realidad de orden superior: "el Universo es Uno".

BIBLIOGRAFÍA

I. OBRAS DEL INCA GARCILASO DE LA VEGA.

A. LIBROS.

La traduccion del Indio de los tres Dialogos de Amor de Leon Hebreo, hecha de Italiano en Español por Garcilasso Inga de la Vega, natural de la gran Ciudad del Cuzco, cabeça de los Reynos y Provincias del Piru. Dirigidos a la Sacra Catolica Real Magestad del Rey Felipe nuestro Señor. Madrid: En casa de Pedro Madrigal, 1590.

Hebreo, León. Diálogos de Amor. Traducidos por Garcilaso de la Vega. Edición según la de Madrid de 1590, observaciones de Eduardo Juliá Martínez. 2 Vols. Madrid: Librería General Victoriano Suárez, 1949.

La Florida del Ynca. Historia Del Adelantado Hernando de Soto, Governador y Capitan general del Reyno de la Florida y de otros heroicos cavaleros Españoles e Indios; escrita por el Ynca Garcilasso de la Vega, capitan de su Magestad, natural de la gran ciudad del Cozco, cabeça de los Reynos y provincias del Peru. Dirigida al Serenissimo Principe. Duque de Bragança. Lisbona: Impreso por Pedro Crasbeeck, 1605.

Garcilaso de la Vega. La Florida del Inca, ed. Emma Speratti Piñero, prólogo Aurelio Miró Quesada. México: FCE, 1956.

Primera Parte de los Commentarios Reales, que tratan del origen de los Yncas, Reyes que fueron del Peru, de su idolatria, Leyes, y gobierno en paz y en guerra: de sus vidas y conquistas, y de todo lo que fue aquel Imperio y su Republica, antes que los Españoles passaran a el. Escritos por el Ynca Garcilasso de la Vega, natural del Cozco, y Capitan de su Magestad. Dirigidos a la Serenissima Princesa Doña Catalina de Portugal, Duquesa de Bargaça, etc. Con licencia de la Santa Inquisicion, Ordinario, y Paco. Lisboa: En la officina de Pedro Crasbeeck, MDCIX.

Garcilaso de la Vega. Comentarios reales de los Incas, ed.

Angel Rosenblat, prólogo Ricardo Rojas. 2 Vols. Buenos Aires: Emecé, 1943.

Historia General del Peru. Trata el Descubrimiento del, y como lo ganaron los Españoles. Las guerras civiles que hubo entre Pizarros y Almagros, sobre la partija de la tierra. Cas-

tigo y levantamiento de tiranos: y otros sucesos particulares que en la Historia se contienen. Escrita por el Inca Garcilasso de la Vega, Capitan de su Magestad, etc. Dirigida a la limpiissima Virgen Maria madre de Dios, y Señora nuestra. Cordoba: Por la viuda de Andres Barrera, 1617.

Garcilaso de la Vega. Historia General del Perú. (Segunda parte de los Comentarios reales de los Incas), ed. Angel Rosenblat. 3 Vols. Buenos Aires: Emece, 1944.

B. OBRA MISCELÁNEA.

Asensio, Eugenio. "Dos cartas desconocidas del Inca Garcilaso", NRFH, VII(1953), pp. 583-93. Reproducido en Obras completas, Vol. IV, No. 135. Madrid: BAE, 1965, pp. 179-80.

Durand, José. "Un sermón editado por el Inca Garcilaso", NRFH, VII(1953), pp. 594-99. Reproducido en el Vol. IV de Obras, pp. 183-85.

Garcilaso de la Vega. "Relación de la descendencia de Garci Pérez de Vargas", en Obras, Vol. I. No. 132, pp. 229-240.

Miró Quesada y Sosa, Aurelio. "Una dedicatoria del Inca Garcilaso", MdS, VII(ene-feb, 1952), pp. 62-64.

II. LIBROS, ARTÍCULOS, RESEÑAS Y NOTAS SOBRE EL AUTOR Y SU OBRA.

Arocena, Luis A. El Inca Garcilaso y el humanismo renacentista. Buenos Aires: CPH, 1949.

Arrom, José J. "Hombre y mundo en dos cuentos del Inca Garcilaso", en Certidumbre de América. Madrid: Gredos, 1971, pp. 27-53.

Avalle-Arce, Juan Bautista. Garcilaso en sus "Comentarios". (Antología vivida). Introducción Juan B. Avalle-Arce. Madrid: Gredos, 1963, pp. 9-33.

——— "Perfil ideológico del Inca Garcilaso", en Actas del Primer Congreso Internacional de Hispanistas, celebrado en Oxford del 6 al 11 de septiembre de 1962. Oxford: The Dolphin Book Co., 1964. pp. 190-98.

Castanien, Donald G. El Inca Garcilaso de la Vega. New York: Twayne Publishers, 1969.

- Cox, Carlos Manuel. Utopía y realidad en el Inca Garcilaso. Lima: Univ. Nac. Mayor de San Marcos, 1965.
- Chang-Rodríguez, Raquel. "Elaboración de fuentes en 'Carta canta' y 'Papelito habla lengua'". KRQ, 24(1977), pp. 433-39.
- Choy, Emilio. "Garcilaso y la Inquisición", RCLL, 2(jan-jun, 76), pp. 9-12.
- Dumbar Temple, Ella. "Azarosa existencia de un mestizo de sangre imperial incaica". Documenta, I(1948), pp. 112-156.
- Durán Luzio, Juan. "Sobre Tomás Moro en el Inca Garcilaso". RevIb, 42(1976), pp. 349-61.
- Durand, José. "La biblioteca del Inca". NRFH, II(1948), pp. 239-264.
- . "Dos notas sobre el Inca Garcilaso". NRFH, III(1949), pp. 278-90.
- Durand, José, Bruno Migliorini, Giulio Cesare Olschki. "Sobre la biblioteca del Inca". (Adiciones). NRFH, III(1949), pp. 166-70.
- Durand, José. "El Inca Garcilaso historiador apasionado". CuA, LII(jul-ago 1950), pp. 153-168.
- . "La idea de la honra en el Inca Garcilaso". CuA, LIV(nov-dic, 1951), pp. 194-213.
- . "La redacción de La Florida del Inca". RevHist, XXI(1955), pp. 288-302.
- . "El Inca Garcilaso, clásico de América" en Los Comentarios reales de los Incas. (Antología). Lima: Univ. Nac. Mayor de San Marcos, 1959, pp. 11-51.
- . "Los silencios del Inca Garcilaso". MNuP, 5(1966), pp. 66-72.
- . "Garcilaso Between the World of the Incas and that of the Renaissance Concepts". Diógenes, 43(1969), pp. 14-21.
- . "Los Comentarios reales y dos sermones del Doctor Pizaño". NRFH, 24(1975), pp. 292-307.
- Fernández Sosa, Luis F. "Relectura de los Comentarios reales: relato de Pedro Serrano". Hisp, 62(dic, 1979), pp. 635-646.

- Fitzmaurice-Kelly, Julia. El Inca Garcilaso de la Vega. England: Oxford Univ. Press, 1921.
- Gerzenstein, Ana. "Inca Garcilaso de la Vega" en Comentarios reales. (Antología). Buenos Aires: Plus Ultra, 1967, pp. 17-65.
- Ilgen, William D. "La configuración mítica de la historia en los Comentarios reales del Inca Garcilaso de la Vega" en Estudios de literatura hispano-americana en honor de José J. Arrom. Valencia: Soler, 1974, pp. 37-46.
- Marichal, Juan. "The New World from Within: The Inca Garcilaso" en First Images of America: The Impact of the New World on the Old. Eds., Fredi Chiappelli, Michael J. B. Allen & Robert L. Benson. Berkeley: Univ. of California Press, 1976. pp. 57-61.
- Martí-Abello, Rafael. "Garcilaso Inca de la Vega". RHM, XVI(1951), pp. 99-112.
- Miró Quesada y Sosa, Aurelio. El Inca Garcilaso. Madrid: Instituto de Cultura Hispánica, 1948.
- _____ El Inca Garcilaso y otros estudios garcilasistas. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1971.
- _____ "El Inca Garcilaso y su concepto del arte histórico", MdS, 18(jul-ago, 1951), pp. 55-71.
- _____ "Italia y el Inca Garcilaso", MdS, 28(jul-ago, 1953), pp. 1-24.
- Núñez, Estuardo. "Un viajero llamado Gómez Suárez de Figueroa", MNuP, 5(1966), pp. 73-75.
- Ortega, Julio. "El Inca Garcilaso y el discurso de la cultura" CuH, 357(Marzo 1980), pp. 670-77.
- Porras Barrenechea, Raúl. El Inca Garcilaso en Montilla. (1561-1614). Lima: Editorial San Marcos, 1955.
- Pupo-Walker, Enrique. "Sobre la configuración narrativa de los Comentarios reales". RHM, 39(1976-77), pp. 123-35.
- _____ "Los Comentarios reales y la historicidad de lo imaginado". RevIb, XLIV(jul-dic, 1978), pp. 385-407.
- _____ "Sobre las mutaciones creativas de la historia de un texto del Inca Garcilaso", en Donald W. Bleznick and Juan O. Valencia, eds. Homenaje a Luis Leal: Estudios sobre literatura hispano-americana. Madrid: Insula, 1978, pp. 145-61

Revista Histórica. "El cuatricentenario del Inca Garcilaso de la Vega. (1539-1616)", XII(1939), pp. 5-151.

Riva Agüero, José. Elogio del Inca Garcilaso en los "Comentarios reales". Lima: San Martín, 1928.

_____ "Examen de la primera parte de los Comentarios reales de Garcilaso de la Vega", en American Scientific Congress. (OA). Santiago de Chile: Barcelona, 1912, pp. 560-634.

_____ "El Señor González de la Rosa y las Obras de Valera y Garcilaso", RevHist, 4(1909-12), pp. 301-47.

Sánchez, Luis Alberto. Garcilaso de la Vega. Primer criollo. Santiago: Ercilla, 1943.

Ureta, Alberto. "La visión histórica del Inca Garcilaso". Anales del Instituto Popular de Conferencias, 34(1948), pp. 102-14.

Valcárcel, Luis E. Garcilaso el Inca visto desde el ángulo indio. Lima: Imprenta del Museo Nacional, 1939.

Van Beysterveldt, Anthony A. "Nueva interpretación de los Comentarios reales de Garcilaso el Inca", CuH, 230(febrero 1969), pp. 353-390.

Varner, John Grier. El Inca. The Life and Times of Garcilaso de la Vega. Austin: Univ. of Texas Press, 1968.

Yépez Miranda, Alfredo. "Garcilaso, símbolo del mestizo peruano". RU-Cuzco, LI-LII(1962-63), pp. 60-66.

III. BIBLIOGRAFÍA AUXILIAR.

A. GENERAL.

Aquino, Santo Tomás. Suma contra gentiles. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, MCMLII.

Augustine, Saint. The City of God. Introduction Thomas Merton. New York: Random House, 1950.

Barnhart, Joe E. Religion and the Challenge of Philosophy. New Jersey: Little Field, Adams & Co., 1975.

Bentley, Eric. A Century of Hero Worship. Boston: Beacon Press, 1944.

Berger, Peter L. and Thomas Luckmann. The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge. New York: Doubleday, 1966.

- Boccaccio, Giovanni. Genealogie deorum gentilium libri. 2 Vols. Bari: G. Laterza, 1951.
- Brombert, Victor. Hero in Literature. New York: Fawcett Premier Books, 1969.
- Burns, Norman T. and Christopher J. Reagan, eds. Concepts of the Hero in the Middle Ages and the Renaissance. Albany: State Univ. of New York Press, 1975.
- Bury, John Bagnell. Idea of Progress. An Inquiry Into Its Origen and Growth. London: MacMillan & Co., 1920.
- Carlyle, Thomas. On Heroes. Hero-Worship and the Heroic in History. New York: Frederick A. Stokes and Brother, 1888.
- Casas, Fray Bartolomé de las. Historia de las Indias. (Obras 1559). Ed. Agustín Millares Carlo, prólogo Lewis Hanke. México: FCE, 1951.
- Castellanos, Juan de. Elegías de varones ilustres de las Indias. Madrid: BAE, 1944.
- Cicero. De natura deorum academica. Cambridge: Harvard Univ. Press, MCMLXXII.
- Fowlie, Wallace. Love in Literature. Bloomington: Indiana Univ. Press, 1976.
- Frye, Northrop. The Secular Scripture. Cambridge: Harvard Univ. Press, 1976.
- _____. Anatomy of Criticism. New Jersey: Princeton Univ. Press, 1973.
- Fulcanelli. Las moradas filosofales. Barcelona: Plaza & Janés, 1973.
- Gauquelin, Michel. Los relojes cósmicos. Barcelona: Plaza & Janés, 1970.
- Green, Otis H. Spain and the Western Tradition. The Castilian Mind in Literature from El Cid to Calderón. 4 Vols. Madison: Univ of Wisconsin Press, 1966.
- Guerra, Francisco. The Pre-Colombian Mind. New York: Seminar Press, 1971.
- Herbert of Cherbury, Edward. De religione gentilium. Amsterdam: 1663.
- Laistner, M. L. W. Christianity and Pagan Culture in the Later

- Roman Empire. New York: Cornell Univ. Press, 1967.
- Lecky, W. E. H. History of the Rise and Influence of Rationalism in Europe. Chapters 1-3. New York: D. Appleton & Co., 1867.
- Lovejoy, Arthur O. The Great Chain of Being. Cambridge: Harvard Univ. Press, 1976.
- . "The Pararell of Deism and Classicism" en Essays in the History of Ideas. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1948, pp. 78-98.
- Hanke, Lewis. "The Dawn of Conscience in America: Spanish Experiences with the Indians in the New World". Proceedings of the American Philosophical Society, CVII(1963), pp. 83-92.
- Hazo, Robert G. The Idea of Love. New York: Frederick A. Praeger, 1967.
- Hume, David. "Of Miracles" in Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals. (VII-XI). Oxford: Oxford Univ. Press, 1902.
- Maravall, José Antonio. Estudios de historia del pensamiento español: siglo XVII. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1975.
- Momigliano, Arnaldo. Studies in Historiography. London: Weidenfeld and Nicolson, 1966.
- Randall, John Herman. Hellenistic Ways of Deliverance and the Making of the Christian Synthesis. New York: Columbia Univ. Press, 1970.
- Salinas, Pedro. "El 'héroe' literario y la novela picaresca española: semántica e historia literaria" en Ensayos de literatura hispánica. (Del Cantar del Mío Cid a García Lorca). Madrid: Aguilar, 1958, pp. 57-74.
- Scaglione, Aldo D. Nature and Love in the Late Middle Ages. Los Angeles: Berkeley, 1963.
- Van Hagen, Victor W. The Ancient Sun Kingdoms. London: Thames & Hudson, 1962.
- Yates, Frances A. Giordano Bruno and the Hermetic Tradition. New York: Ramdom House, 1969.
- Zavala, Silvio. "Bartolomé de las Casas ante la esclavitud de los indios". CuA, IV(jul-ago, 1966), pp. 142-56.
- Zebouni, Selma Assir. Dryden: A Study in Heroic Characterization. Louisiana: State Univ. Press, 1965.

B. SOBRE EL MITO.

- Antelo, Antonio. "El mito de la Edad de Oro en las letras hispanoamericanas del siglo XVI". Thesaurus, 30(1975), pp. 81-112.
- Bonilla de San Martín, Adolfo. Los mitos de la América precolombina. Barcelona: Cervantes, 1925.
- Brinton, Daniel G. Myths of the New World. New York: Multimedia Publishing Corp., 1976.
- Bultman, Rudolph. Kerygma and Myth. New York: Harper & Row, 1961.
- Campbell, Joseph. The Hero With a Thousand Faces. New Jersey: Princeton: Univ. Press, 1973.
- _____ The Masks of God: Creative Mythology. Vol. 4. New York: The Viking Press, 1968.
- Cassirer, Ernst. Language and Myth. New York: Dover Publications, 1953.
- _____ An Essay on Man. New Haven: Yale Univ. Press, 1962.
- _____ The Philosophy of the Symbolical Forms. Vol. 2: Mythical Thought. New Haven: Yale Univ. Press, 1966.
- _____ The Myth of the State. New Haven: Yale Univ. Press, 1946.
- Cencillo, Luis. Mito, semántica y realidad. Madrid: BAC, 1970.
- Cohen, Percy S. "Teorías del mito". Man, IV(1969), pp. 337-57.
- Cossío, José María de. Fábulas mitológicas de España. Madrid: Espasa Calpe, 1952.
- Cox, Harvey. The Feast of Fools. Cambridge: Harvard Univ. Press, 1969.
- Chase, Richard. "Myth as Literature" in Myth and Method. Ed. James E. Miller. Nebraska: Univ. Press, 1960.
- Dumézil, Georges. From Myth to Fiction. Chicago: Univ. Press, 1973.
- Eliade, Mircea. Patterns in Comparative Religion. New York: Meridian, 1963.
- _____ Mitos, sueños y misterios. Buenos Aires: Fabril, 1961.

- Eliade, Mircea. The Myth of the Eternal Return. New Jersey: Princeton Univ. Press, 1965.
- _____ Mito y realidad. Madrid: Guadarrama, 1973.
- _____ Lo sagrado y lo profano. Madrid: Guadarrama, 1973.
- _____ The History of Religions. Chicago: Univ. Press, 1973.
- _____ "El mito del buen salvaje o los prestigios del origen". LaTo, III(jul-sep, 1955), pp. 49-66.
- _____ Aspects du Mythe. Paris: Gallimard, 1963.
- _____ Rites and Symbols of Initiation. New York: Harper & Row, 1975.
- Firth, Raymond, ed. Man and Culture. An Evaluation of the Work of Bronislaw Malinowski. London: Routledge and Kegan, 1978.
- Fontenrose, Joseph. Phyton. A Study of Delphic Myth and Its Origins. Berkeley: Univ. of California Press, 1980.
- _____ The Ritual Theory of Myth. Berkeley: Univ. of California Press, 1966.
- Frazer, James. The New Golden Bough. New York: S. G. Phillips, 1972.
- Frye, Northrop. "The Archetypes of Literature" in Myth and Method. Ed. James E. Miller. Nebraska: Univ. Press, 1960.
- Gennep, Arnold Van. The Rites of Passage. Chicago: Univ. Press, 1960.
- Grant, Michael and John Hazel. Gods and Mortals in Classical Mythology. London: G. & C. Merriam, 1973.
- Green, Otis H. "Fingen los poetas. Notes on the Spanish Attitude Toward Pagan Mythology" in The Literary Mind of Medieval and Renaissance Spain. Ed. J. E. Keller. Lexington: Univ. of Kentucky Press, 1970.
- Greenway, John. The Golden Horns. Georgia: Univ. Press, 1977.
- Jaspers, Karl and Rudolph Bultman, eds. Myth and Christianity. New York: The Noonday Press, 1971.
- Jesi, Furio. Literatura y mito. Barcelona: Barral Editores, 1972.
- Jones, James Land. Adam's Dream. Georgia: Univ. Press, 1975.

- Jung, Carl Gustav, ed. Man and his Symbols. New York: Doubleday, 1964.
- _____ The Archetypes and the Collective Unconscious. New Jersey: Princeton Univ. Press, 1968.
- _____ The Spirit in Man, Art and Literature. New Jersey: Princeton Univ. Press, 1966.
- Jung, Carl G. and C. Kerenyi. Essays on a Science of Mythology. New Jersey: Princeton Univ. Press, 1969.
- Kirk, Geoffrey Stephen. Myth. Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures. Los Angeles: Univ. of California Press, 1970.
- Krickeberg, Walter. Mitos y leyendas de los aztecas, incas, mayas y muiscas. México: FCE, 1971.
- Kuhn, Albert J. "English Deism and the Development of Mythological Syncretism". PMLA, 71(1956), pp. 1094-1116.
- Lévi-Strauss, Claude. The Savage Mind. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1966.
- _____ "The Structural Study of Myth" in Structural Anthropology. New York: Harper and Row, 1967.
- _____ Lo crudo y lo cocido. México: FCE, 1960.
- _____ From Honey to Ashes. New York: Harper and Row, 1973.
- _____ El origen de las maneras de mesa. México: Siglo XXI, 1971.
- Malinowski, Bronislaw. A Scientific Theory of Culture. North Carolina: Univ. Press, 1944.
- _____ Magic, Science and Religion and Other Essays. New York: Doubleday, 1954.
- _____ Myth in Primitive Psychology. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1926.
- Murray, Henry A. ed. Myth and Mythmaking. Boston: Beacon Press, 1969.
- Porras Barrenechea, Raúl. Mito, tradición e historia del Perú. Lima: Santa María, 1951.
- Rahner, Hugo. Greek Myths and Christian Mystery. London: Biblo & Tannen, 1971.

- Seznec, Jean. The Survival of the Pagan Gods. New York: Pantheon Books, 1953.
- Slote, Bernice, ed. Myth and Symbol. Nebraska: Univ. of Nebraska Press, 1963.
- Valcárcel, Luis Eduardo. De la vida inkanka. Algunas captaciones de su espíritu. Lima: Ediciones Garcilaso, 1925.
- _____. Cuentos y leyendas Incas. Lima: Museo Nacional, 1939.
- Villegas, Juan. La estructura mítica del héroe en la novela del siglo XX. Barcelona: Editorial Planeta, 1978.

C. SOBRE LA HISTORIA DEL PERÚ.

- Acosta, Joseph de. Historia natural y moral de las Indias. México: FCE, 1962.
- Anónimo. (¿Valera?). De las costumbres antiguas de los naturales del Perú en tres relaciones de antigüedades peruanas. Madrid: Jiménez de la Espada, 1879.
- Arriaga, Pablo Joseph de. The Extirpation of Idolatry in Perú. Kentucky: Univ. of Kentucky Press, 1968.
- Brundage, Burr Cartwright. Lords of Cuzco. Oklahoma: Univ. of Oklahoma Press, 1967.
- Cabello de Balboa, Miguel. Miscelánea Austral. Historia del Perú. Lima: 1920.
- Cieza de León, Pedro. La crónica del Perú. Madrid: Espasa Calpe: 1962.
- Cobo, Bernabé. Historia del Nuevo Mundo. Vols. 91-92. Madrid: BAE, 1956.
- Díez de Betanzos, Juan. Suma y narración de los Incas. Lima: San Martí, MCMXV.
- Estete, Miguel de. Relación de la conquista del Perú. Lima: San Martí, MCMXIV.
- Fernández, Diego. Primera y segunda parte de la Historia del Perú. Vols. 164-168. Madrid: BAE, 1963-1965.
- Fernández de Oviedo y Valdés, Gonzalo. Historia general y natural de las Indias, islas y Tierra Firme del mar océano. Vols. I-V. Madrid: BAE, 1959.

- Guillén, Edmundo. "Un testigo presencial de la conquista del Perú". CuA, 5(sep-oct, 1970), pp. 109-134.
- Hemming, John. The Conquest of the Incas. New York: Hancourt Brace Javanovich Inc., 1970.
- Lockhart, James. Spanish Peru 1532-1560. A Colonial Society. Madison: The Univ. of Wisconsin Press, 1968.
- López de Gómara, Francisco. Hispania Victrix. Primera y segunda parte de la Historia General de las Indias. Barcelona: Iberia, 1965.
- Means, Philip Ainsworth. Fall of the Inca Empire. New York: Gordian Press, 1964.
- Porras Barrenechea, Raúl. Los cronistas del Perú. (1528-1650). Lima: Editorial San Marcos, 1944.
- Riva Agüero, José de la. La historia en el Perú. Madrid: Editorial Maestre, 1952.
- Román y Zamora, Fray Gerónimo. Repúblicas de Indios, idolatrías y gobierno de México y Perú. México: 1897.
- Santacruz Pachacuti Yanqui (Juan de). Relación de antigüedades deste reyno del Pirú. Madrid: Jiménez de la Espada, 1879.
- Santillán, Fernando de. Relación del origen, descendencia, política y gobierno de los Incas. Madrid: Jiménez de la Espada, 1879.
- Sarmiento de Gamboa, Pedro. Segunda parte de la Historia General llamada Indica, en Garcilaso de la Vega. Obras. Vol. IV, No. 135. Madrid: BAE, 1965. pp. 180-279.
- Valcárcel, Luis. Ruta cultural del Perú. México: FCE, 1945.
- Zárate, Agustín de. Historia del descubrimiento y conquista de la provincia del Perú. Vol. 26. Madrid: BAE, 1923.

D. SOBRE EL RENACIMIENTO.

- Abellán, José Luis. El erasmismo español. Madrid: Ediciones Espejo, 1976.
- Allen, Don Cameron. Mysteriously Meant. The Rediscovery of Pagan Symbolism and Allegorical Interpretation in the Renaissance. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1970.

- Allen, John William. A History of Political Thought in the Sixteenth Century. London: Methuen & Co., 1951.
- Asensio, Eugenio. "El erasmismo y las corrientes espirituales afines (conversos, franciscanos, italianizantes)". RFE, XXXVI(1952), pp. 31-99.
- Atkinson, W. C. "Medieval and Renaissance: A Footnote to Spanish Literary History". BHS, XXV(1948), pp. 213-21.
- Bataillon, Marcel. Erasmus y España. México: FCE, 1966.
- Bell, Aubrey F. G. Luis de León. (A Study of the Spanish Renaissance). Oxford: Clarendon Press, 1925.
- Cassirer, Ernst. The Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy. New York: Harper and Row, 1964.
- Castro, Américo. Aspectos del vivir hispánico. Espiritualismo, mesianismo y actitud personal de los siglos XIV y XV. Santiago de Chile: 1949.
- Chastel, A. and R. Klein. "Humanism, Historical Consciousness, and National Sentiment." Diógenes, 44(1963), pp. 1-18.
- Fernández Alvarez, Manuel. La sociedad española del Renacimiento. Salamanca: Anaya, 1970.
- González-Haba, María Josefa. "Séneca en la espiritualidad española de los siglos XVI y XVII". RevF, XI(1952), pp. 287-302.
- Green, Otis H. "A Note on Spanish Humanism: Sepúlveda and his Translation of Aristotle's Politics." HR, VIII(1940), pp. 339-42.
- Maravall, José Antonio. Los factores de la idea del progreso en el Renacimiento español. Madrid: R.A.H., 1963.
- Meregalli, Franco. "Las relaciones literarias entre Italia y España en el Renacimiento". Thesaurus, XVII(1962), pp. 606-624.
- Mesnard, Pierre. El desarrollo de la filosofía política en el siglo XVI. México: Editorial Cultura, 1956.
- Montoliú y de Tagorea, Manuel. El alma de España y sus reflejos en la literatura del Siglo de Oro. Barcelona: Editorial Cervantes, 1942.
- Nelson, John Charles. Renaissance Theory of Love. New York: Columbia Univ. Press, 1963.

- Pfandl, Ludwig. Introducción al Siglo de Oro. Barcelona: Araluce, 1942.
- Pierce, Frank. "Some Aspects of the Spanish 'Religious Epic' of the Golden Age". HR, XII(1944), pp. 1-10.
- Piñera, Humberto. El pensamiento español de los siglos XVI y XVII. New York: Las Américas, 1970.
- Rice, Eugene. The Renaissance Idea of Wisdom. Connecticut: Greenwood Press, 1973.
- Ríos, Fernando de los. Religión y Estado en la España del Siglo XVI. México: FCE, 1957.
- Round, Nicholas G. "Renaissance Culture and Its Opponents in Fifteenth Century Castile". MLR, LVII(1962), pp. 204-215.
- Sánchez Montes, Juan. "Actitudes del español en la época de Carlos V". EAm, III(1951), pp. 169-199.
- Struever, Nancy S. The Language of History in the Renaissance. New Jersey: Princeton Univ. Press, 1970.
- Tate, Robert B. Ensayos sobre la historiografía peninsular del siglo XV. Madrid: Gredos, 1970.
- . "Italian Humanism and Spanish Historiography in the Fifteenth Century." BJRLM, XXXIV(1951), pp. 137-165.
- Vossler, Karl. Literatura española. Siglo de Oro. México: Editorial Séneca, 1941.

Abreviaturas de las revistas citadas
en la bibliografía

<u>BHS</u>	Bulletin of Spanish Studies.
<u>BJRLM</u>	Bulletin of the John Rylands Library, Manchester.
<u>Diógenes</u>	
<u>Documenta</u>	
<u>CuA</u>	Cuadernos Americanos. México.
<u>CuH</u>	Cuadernos Hispanoamericanos. Madrid.
<u>EAM</u>	Estudios Americanos.
<u>Hisp</u>	Journal of the AATSSP. Cincinnati. Ohio.
<u>HR</u>	Hispanic Review. University of Pennsylvania.
<u>KRQ</u>	Kentucky Romance Quaterly.
<u>LaTo</u>	La Torre. Universidad de Puerto Rico.
<u>Man</u>	Journal of the Royal Anthropological Institute.
<u>MdS</u>	Mar del Sur. Revista de las Artes y de las Letras. Perú.
<u>MLR</u>	Modern Language Review.
<u>MNuP</u>	Mundo Nuevo. París.
<u>NRFH</u>	Nueva Revista de Filología Hispánica. México.
<u>PMLA</u>	Publication of the Modern Language Association of America.
<u>RCLL</u>	Revista de Crítica Literaria Latinoamericana.
<u>RFE</u>	Revista de Filología Española.
<u>RevF</u>	Revista de Filosofía.
<u>RHM</u>	Revista Hispánica Moderna. Columbia University. New York.
<u>RevHist</u>	Revista Histórica. Lima.

RevIb Revista Iberoamericana. Pittsburgh University.

RU-Cuzco Revista Universitaria.

Thesaurus Boletín del Instituto Caro y Cuervo. Bogotá.