

*Dintorno*  
*de una*  
*Epoca Dorada*

*por*

JUAN BAUTISTA AVALLE-ARCE  
111

EDICIONES  
JOSE PORRUA TURANZAS, S. A.  
MADRID

## PERFIL IDEOLÓGICO DEL INCA GARCILASO

### I

El 12 de abril de 1539 nació en el Cuzco Gómez Suárez de Figueroa, que años más tarde se haría famoso bajo el nombre de Inca Garcilaso de la Vega. Era hijo ilegítimo del capitán Garcilaso de la Vega y de la princesa india (*palla*) Isabel Chimpu Ocllo. Llega al mundo, pues, en situación doblemente anómala: mestizo y bastardo. El primer hecho se convertirá para el Inca en timbre de honor; el segundo se silenciará con cuidado sintomático. Pero esto último no dejará de evidenciar su influencia indirecta en el pensamiento del Inca, al menos en la ocasión en que escribió la *Relación de la descendencia de Garci Pérez de Vargas*. Se trata del famosísimo adalid que contribuyó en forma destacada a la conquista de Sevilla, y de quien descendía el padre del Inca.

Por lo ordinario, obra semejante se podría achacar a ese prurito nobiliario, que tanto escocía en la conciencia de los españoles de la época. Mas en un caso como el del Inca, con su doble vertiente de anomalía a *nativitate*, esto bien puede obedecer a la necesidad de crearse mecanismos de defensa, para no ofrecer sus vulnerables flancos inermes a los embates de

la «bestia fiera» que era el vulgo de la época, en frase de otro hispanoamericano ilustre, Ruiz de Alarcón.

Porque se debe entender, si queremos acercarnos al hondón de la conciencia del Inca, que el ser criollo constituía, en sí, una anomalía en su época. En sustancia, el criollo era un híbrido, nacido en una realidad geográfica sin historia y a miles de leguas de distancia y totalmente ajena a la realidad geográfico-histórica que sustentaba y daba efectividad actuante a la conciencia histórica y a la axiología colectiva de España. El criollo aparece así como el primer ejemplo de ese tipo humano tan moderno que es el desarraigado, al menos a los ojos españoles. Si esto es así, ¡cuánto más lo sería el criollo mestizo y bastardo!

De allí la necesidad vital del Inca de crearse mecanismos de defensa, que son, en esencia, sistemas de identificación. El hombre que no se identifica con algo está desnudo e inerme, pronto a sucumbir al primer ataque; por ello que en nuestro caso, al menos, mecanismo de defensa equivalga a sistema de identificación. La vida-obra del Inca evidencia por un lado la identificación hispana, con su *Relación de la descendencia de Garcí Pérez de Vargas*. Por el otro, la identificación americana, que asume un doble aspecto. Primero, la composición de los *Comentarios reales del Perú*, que es la forma cabal de dotar de dimensión histórica (o sea temporal) a algo que en la concepción ordinaria sólo disponía de una dimensión geográfica. Esto equivale a crearse una patria, ya que patria es primordialmente tiempo, y sólo en segunda instancia espacio.

El segundo aspecto que asume esta necesidad de identificación americana lo constituye la forma en que nuestro autor se prodiga a manos llenas el apelativo *Inca*, y a menudo indio. La explicación más directa y evidente de este hecho es la que lo atribuye a su orgullo de indio noble americano. Esto me parece inobje-

table, y nada tendría que añadir a ello si no creyese en lo que dijo Dilthey, que la vida es precisamente multilateral (*mehrseitig*). Y al rondar por los lados del hecho empírico todo él se irisa en perspectivas. Porque ese apelativo individualista lo coloca a nuestro autor al margen de la sociedad española en que le toca actuar, y visto por el sobrehaz parece apuntar en dirección opuesta a la de la intencionada *Relación*. Pero la singularidad americana que le confiere el apelativo lo identifica a nuestro autor con el hombre natural. Y el hombre natural es ese tipo humano inédito pero añorado por la mente reacentista. En la historia literaria el hombre natural inspira toda la abundantísima literatura pastoril. En la historia de las ideas, el hombre natural, desde los escritos de Colón (*Diario del primer viaje*) y Américo Vespucio (*Quatuor navigationes*), había quedado identificado con el indio americano. Y lo más importante es que ese hombre natural, por su estado de inocencia, era moralmente superior al hombre europeo, como lo dijeron fray Antonio de Guevara (*El villano del Danubio*) y Montaigne (*Des cannibales*), y se siguió diciendo hasta la época de Chateaubriand (*Atala*). O sea que lo que parece una intencional oposición entre dos tendencias distintas (españolismo e indiano) se resuelve en el Inca, por el uso de ese apelativo, en una colocación al margen y por encima de la sociedad europea.

Ahora le podemos dar la vuelta por el otro lado al mismo hecho empírico, y creo que llegaremos a resultados equivalentes. Esa sociedad española en que le toca desempeñarse al Inca estaba corroída por la obsesión suicida de la limpieza de sangre. Todo un complicado sistema de estatutos de limpieza oprimía al hombre y sofocaba el libre desempeño de la personalidad. Del rey abajo todo el mundo era susceptible a una mácula en la sangre que anularía la vida. Pero esa misma sociedad no terminaba de aceptar —en realidad,

dada la fuerza gravitatoria de la conciencia histórica, *no podía* aceptar— en un pie de igualdad a este recién llegado, criollo, mestizo y bastardo, por razones a las que ya he aludido. En tales circunstancias, la identificación constante de nuestro autor con los Incas y los indios lo colocaba, *ipso facto*, más allá de la candente cuestión vital de su época de la limpieza de sangre. Un indio, dada su condición de hombre natural, se colocaba a una distancia insalvable para los tiros de cizañeros y malsines. El apelativo se torna así en otra suerte de mecanismo de defensa (o sea identificación con lo inexpugnable), con el que el incómodo y nuevo huésped crea a su alrededor la asepsia anhelada por todos y lograda por pocos. También por este lado el Inca se marginaliza y coloca por encima de la sociedad de su tiempo.

Creo que se hace evidente así el vital juego de lanzadera a que obedecen estos mecanismos de defensa. En un momento sirven para hurtar el cuerpo a todo contacto indiscreto u ofensivo con una vida regida por axiologías ajenas. En otro momento, y calibradas ya esas axiologías, esos mecanismos sirven para lanzarse a plenitudes vitales negadas al común de su sociedad. Y conviene no olvidar en este sentido que el Inca se estrena en la vida literaria con la traducción de los *Dialoghi d'amore*, de León Hebreo. Para mí esto constituye, por parte del Inca, un intento logrado de identificarse con el humanismo, vale decir, con los mejores, en un orden exento de nacionalismos, en el que prima, al contrario, el internacionalismo fraternal del intelecto.

Estos datos son como los supuestos mentales de la conciencia del Inca, y aunados en haz contribuyen a definir esa actitud de abstracción voluntaria inducida por un sentimiento de superioridad moral que es el que distingue a los espectadores críticos, desde Steele y Addison hasta Ortega y Gasset. Y estos mismos datos

se reflejan con luz meridiana en la biografía concreta del Inca. El hijo de la india Isabel Chimpu Ocllo se eleva voluntariosamente sobre la masa amorfa del mestizaje cuzqueño para terminar su vida en el enterramiento de su capilla en la catedral de Córdoba. Solitaria situación de privilegio espiritual que resume en sí la superioridad moral que hemos entrevisto a través de los mecanismos de defensa que a su alrededor construye: ¡Genio y figura...!

Estas son las directrices que encauzan, con cercanía y efectividad variables, la vida del Inca. Los datos concretos de esa vida se pueden encasillar en tres momentos: una primera veintena de años transcurridos en el Cuzco, rematada con el viaje a España en 1560. En España, los primeros treinta años se centran en Montilla: vida apacible, al abrigo de la buena amistad de su tío don Alonso de Vargas (muerto en 1570), interrumpida por un breve paréntesis militar en la rebelión de las Alpujarras, en que ascendió a capitán. Pero un agudo desengaño le lleva a abandonar la profesión militar; años más tarde, en 1592, habla en carta al humanista Juan Fernández Franco, de «la ingratitud de algún príncipe y ninguna gratificación del rey» (1), como razones efectivas para su abandono de las armas. En desquite, y por muerte de algunos parientes, obtiene un cierto desahogo económico que le lleva a desplazarse a Córdoba, poco después de 1590. La última veintena de años transcurre en Córdoba y allí murió en el de 1616.

Y la producción literaria: en 1590 apareció en Madrid su traducción de los *Dialoghi d'amore* de León Hebreo. En 1596 firma en Córdoba el manuscrito de su *Relación de la descendencia de Garci Pérez de Var-*

(1) Apud E. ASENSIO, *Dos cartas desconocidas del Inca Garcilaso*, en *NRFH*, VII, (1953), 585.

gas, inédita hasta hace poco. En Lisboa, y en 1605, aparece *La Florida*. Cuatro años después, en el mismo lugar, aparece la *Primera parte de los Comentarios Reales*, cuya segunda parte (la *Historia general del Perú*) saldría póstuma, en Córdoba y 1617.

Pero antes de pasar revista a esta producción literaria quiero considerar, por un momento, una de las consecuencias más notables y menos notadas del viaje a España del Inca. Espero que servirá de corolario ejemplar a las calas exploratorias recién practicadas en esta problemática personalidad. Y esto, a su vez, debería servir de alerta constante a todo aquel que se apreste a bucear en su obra. Ya es hora de no hablar más, como en su época lo hizo Menéndez Pelayo, de la «mente semibárbara, semieducada» del Inca, y de su «imaginación rica pero siempre infantil» (2). Al contrario, aprestémonos a dialogar, en nuestra lectura, con un hombre tan complejo como educado, con aristas tan variadas como puede evocar la frase: un mestizo humanista del Renacimiento. Sólo así podremos apreciar la rica variedad de matices intelectuales de este ilustre hijo de América y España.

El hecho es que en el Perú el Inca se llamaba Gómez Suárez de Figueroa. Al poco tiempo de llegar a España se firmaba Garcilaso de la Vega, en fecha que podemos fijar documentalmente como el 22 de noviembre de 1563 (3). Poco antes se le había negado la licencia para volver a Indias. El cordón umbilical se ha cortado a la fuerza y el hombre, en riesgo propincuo de desnutrirse espiritualmente, se tiene que forjar una nueva personalidad, cara a cara con la nue-

(2) *Orígenes de la novela*, NBAE, I (Madrid, 1905), cccxii.

(3) Vid. R. PORRAS BARRENECHEA, *Nuevos fondos documentales sobre el Inca Garcilaso*, apud *Nuevos estudios sobre el Inca Garcilaso de la Vega*, Actas del Symposium realizado en Lima del 17 al 28 de junio de 1955 (Lima, 1955), pág. 39.

va circunstancia, ineludible desde ese momento. Esta es la ocasión en que el Inca adopta nuevo nombre, acto que reproduce, en cierta medida, el sacramento del bautismo. El nuevo nombre es el rótulo del hombre nuevo, como lo fue en el caso de Saulo de Tarso —San Pablo—, o de Alonso Quijano —Don Quijote—. El autobautismo lleva una intensísima carga de verdad humana, ganada a pulso, y en él repercuten las palabras del propio San Pablo, el gran bautista de sí mismo: «Consepulti enim sumus cum illo per baptismum in mortem, ut, quomodo Christus surrexit a mortuis per gloriam Patris, ita et nos in novitate vitae ambulemus» (*Romanos*, VI, 4; cf. *Efesios*, IV, 23: «Renovamini autem spiritu mentis vestrae»). Se trata de un verdadero cambio de horizonte vital —«in novitate vitae ambulemus»—, y lo que el Inca divisa en la línea del suyo lo podemos columbrar por la ilustrísima prosapia literaria del nombre que se confiere en autobautismo: Gracilaso de la Vega (4). A mi juicio, el Inca ha hallado en ese momento su vocación, y se cortan amarras con el hombre viejo. En ese 22 de noviembre de 1563 el Inca Garcilaso hizo su profesión de fe, de fe vital y vocacional que lo alentará en esa casi treintena de años que pasarán antes de publicar su primera obra. Su camino de Damasco, y lo que será su nueva meta vital, quedan rotulados para siempre con su nuevo nombre.

## II

Al analizar ahora la obra del Inca soslayaré su traducción de León Hebreo. Lo hago así porque es evi-

(4) Bien es cierto que así se llamaba su padre, pero si hoy lo recordamos es debido a su hijo. En cuanto al poeta Garcilaso, ya lo era por antonomasia desde mucho antes de los años españoles del Inca.

dente que esta obra, por su propia índole, nos niega la originalidad de pensamiento. Pero no la marginalizaré sin decir que, a mi entender, ella constituye un nuevo acto de fe, de fe de humanista. Con esta obra el Inca se sabe acreditado para merecer un puesto en la república de los mejores. El Inca se une así, por este oficio tan denigrado del traductor, a esa falange de apátridas idealistas que al tocarse el alma con el dedo adquieren conciencia de que sí es posible una humanidad sin escoria. Acto de fe humilde, como cumple en un novato, pero que asocia para siempre el nombre del Inca a lo mejor del humanismo neoplatónico.

Habiendo marginalizado los *Diálogos de amor*, *La Florida* se convierte en su primera obra en el tiempo. Al escribirla, el Inca nos hace presente, en toda oportunidad favorable, la concepción que él tiene de la Historia como programa de acción. Que la Historia tiene un fin ejemplar y eminentemente ético es idea viejísima, al punto que para la época de Polibio ya constituía una convención literaria (como nos recuerda éste al comienzo de su *Historia universal*), y con este mismo valor convencional de la Historia, Diodoro Sículo tratará de realzar el mérito de su *Biblioteca Histórica* (como dice sin ambages en el prefacio). Siglos más tarde, con apoyo en esta convención, pero soslayando las implicaciones éticas, Maquivelo construyó el gran edificio de sus *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, en los que la ejemplaridad de la Historia sirve para fundamentar un claro programa de acción política.

Nuestro Inca asimila todo esto y lo ensambla con su caudal de lecturas y experiencias, y volviendo a poner en primer plano las implicaciones éticas, nos brinda una historia programática y ejemplar. En este sentido, *La Florida* puntualiza en toda ocasión el cómo y el por qué ese territorio se debe atraer al seno católico, a la «república cristiana», como él la llama, con

lo que evidencia su comprensión de ese universalismo dinámico de la historia que anima al Cristianismo. Detengámonos aquí un momento para analizar la carga ideológica que tiene el término «república cristiana», y cómo encaja esto dentro del concepto de historia como programa que tiene el Inca. En primer lugar, «república cristiana» es denominación propia de un medievalismo conceptual puro, ya que con ese término se escudan la *respublica generis humani* y la *ecclesia universalis* que caracteriza al más acendrado pensamiento político del Medioevo. Sin embargo, la realidad histórica en que le toca vivir al Inca Garcilaso niega en redondo la validez o vigencia de tal concepto, al menos fuera de España. En segundo lugar, el ingreso al seno de la «república cristiana» implica, en efecto, y para el territorio en cuestión, la metamorfosis de un estado informe a un estado histórico. Y esto nos lleva a desembocar de nuevo en la visión cristiana del objetivo común de la humanidad. O sea, en resumidas cuentas, que ese concepto de historia programática que el Inca esboza en *La Florida* obedece a una clara intención universalizadora.

Pero para nuestro historiador hay un instrumento elegido para esa universalización: el imperio español. Y por aquí se empieza a matizar con colores propiamente hispanos el adocenado pensamiento de la historiografía medieval y eclesiástica. Porque este mestizo peruano nos ha confrontado con esa característica forma de vivir y pensar que sustenta en vilo al siglo XVI español: el providencialismo mesiánico. La idea de la acción diaria de Dios en el quehacer histórico del hombre estaba arraigadísima en la Edad Media. Frente a esto España se distingue por permanecer fiel a esa idea hasta mucho más acá de la Edad Media y darle un giro estrictamente personalista: Dios interviene en forma directa en la historia española y señala así a esta nación como el instrumento de su Providencia.

Imperialismo y providencialismo se convierten así en las dos caras de la medalla.

El Inca acepta todo esto en forma implícita, como que son los supuestos mentales que sostienen la fábrica de su *Florida*. El universalismo consiguiente e ineluctable se realiza en su idea de la Historia como programa de acción política, asestado a su vez al logro de esa «república cristiana», que si el Inca concibe como realidad empírica —*malgré tout*— se debe al desempeño eficaz que siempre supuso la idea imperial hispana (5). Y esta idea de la Historia se veía reforzada, dentro del cuadrante de lecturas del Inca, y desde un punto de vista laico, por historiadores como Maquiavelo y Guicciardini, tan admirado este último por él.

No pensemos, sin embargo, en nuevos romanismos. El universalismo del Inca llevará el claro sello de la idea imperial hispana, ya que como dice en esta su primera obra histórica: «Pudiera ser que [la Florida] hubiera dado principio a un imperio que fuera posible competir hoy con la Nueva España y con el Perú... Por lo cual muchas y muchas veces suplicaré al Rey nuestro señor, y a la nación española, no permitan que tierra tan buena y hollada por los suyos y tomada posesión de ella esté fuera de su imperio y señorío, sino que se esfuercen a la conquistar y poblar para plantar en ella la fe católica que profesan... Para que se aumente y extienda la santa fe católica y la corona de España, que son mi primera y segunda intención» (libro VI, cap. XXI). Universalismo católico y universalismo imperial van de la mano, como es propio, aunque en una supeditación jerárquica que a este último le crea obligaciones sin darle derechos.

(5) Con más espacio me he ocupado de este aspecto de la idea imperial en *Poesía, Historia, Imperialismo: La Numancia*, en *Anuario de Letras*, II (México, 1962), 55-75.

Dentro de esta concepción tradicional, sin embargo, uno se imagina al Inca viéndose a sí mismo como el estratega que conducirá esta idea a través de la época de los primeros Felipes a nuevas órbitas y nuevas consecuciones.

Dentro de este gran cuadro ocurren, sin embargo, extrañas reticencias y supresiones en el relato de los acontecimientos históricos. Y esto va contra todos los tópicos acumulados en el tiempo que tratan de definir la misión de la Historia, a partir de aquel resobado texto de Cicerón en el *Orator*, en que la define como «testis temporum, lux veritatis, vita memoriae, magister vitae, nuntia vetustatis». Estas supresiones en *La Florida* son frecuentísimas, e ilustraré sólo dos de los tipos principales. Al narrar las andanzas de Pánfilo de Narváez, escribe el Inca: «Pánfilo de Narváez le había hecho ciertos agravios que por ser odiosos no se cuentan» (libro II, parte I, cap. I). Y más adelante, al hablar de la deshonrosa acción de dos militares, dice: «Los dos capitanes, que por su honra llamamos sus nombres...» (libro II, parte II, cap. XII). 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 *quipucamayus*, que suprimían en sus cuentas los reinados de los malos soberanos (6). No creo necesario en absoluto acudir a tan dudosa influencia. Me parece, al contrario, que en un historiador como el Inca, que participa tan plenamente de la concepción ética y ejemplar de la historia que caracteriza

(6) Creo que el primero en sustentar tan peregrina idea fue A. MIRÓ QUESADA SOSA, *El Inca Garcilaso* (Madrid, 1948). Le dio nueva circulación J. DURAND, *La idea de la honra en el Inca Garcilaso*, en *Cuadernos Americanos*, X (noviembre-diciembre, 1951), página 200.

a Europa al menos desde la época de Polibio, en un historiador con ese tipo de preocupaciones tal género de reticencias es natural. Otro gran moralista, Juan Luis Vives, a quien el Inca cita con respeto, escribió largamente en su *De disciplinis* (parte II, libro V, capítulo I) acerca de la teoría y el sentido de la historia, y se lamentaba allí de que la historia perpetuase las infamias. La obra de Garcilaso cae de lleno dentro de esta concepción moralista, que para su época, por lo demás, se ve secundada por el pirronismo. Así, el pirronista francés Charles de la Ruelle, sieur de Mavault, en su *Succintz adversaires contre l'histoire* (Poitiers, 1567), censura a la historia porque causa daño al hablar mal de las personas. La historia, según él, se debe comportar de acuerdo con los cánones sociales aceptados (7). La distancia que separa, en cualquier otro sentido, a Vives de La Ruelle es índice de la difusión en el siglo XVI de la tendencia a controlar el relato histórico por cuestión de principios. Mucho más tarde, el Inca llevará esta concepción a sus consecuencias lógicas, al escribir en su última obra, la *Historia general del Perú*: «Los cuales pudiéramos nombrar, pero es justo que guardemos la reputación y honor de todos» (libro VIII, cap. IV). O sea que se concibe al historiador como depositario del honor colectivo, ya que él es quien lo preserva y transmite a través de los tiempos; con lo que volvemos al tema reiterado del Inca: la responsabilidad moral del historiador.

En esta ocasión quiero destacar un último aspecto de *La Florida*, esa obra primeriza pero que forma infragmentable unidad ideológica con los *Comentarios Reales*. Me refiero a un supuesto que está insito en

(7) Vid. J. L. BROWN, *The «Methodus ad facilem historiarum cognitionem» of Jean Bodin* (Washington, 1939), 163-165. Sobre el pirronismo en general, véase R. H. POPKIN, *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes* (Assen, 1960).

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, etcétera, el hombre reacciona siempre de una manera sustancialmente igual. En *La Florida* esto se evidencia en una continua serie de paralelos y comparaciones entre el indio de Florida, el hombre de la antigüedad clásica, el indio de México y el Perú y el propio español. Todo ello se puede resumir en la frase ponderativa que el Inca pone en boca de Hernando de Soto, al hacerle exclamar: «¿No miráis cómo todo el mundo es uno?» (libro X, parte I, cap. V). Esto, repito, es un supuesto ideológico que en ninguna ocasión es analizado en forma explícita, pero que alienta y fundamenta toda su obra. Hasta aquella famosa exclamación en sus *Comentarios*, al decir que el Cuzco «fue otra Roma en aquel Imperio» («Proemio al lector»), parte de este supuesto uniformista, adobado, claro está, por el fervor humanista y patriótico (8).

Esta forma de concebir al hombre histórico como dotado de una fundamental uniformidad psicológica constituye lo que Arthur O. Lovejoy ha llamado *uniformitarianism*, palabreja que sonará mejor si la deajo en *uniformismo* (9). Este es el supuesto cardinal del deísmo seiscentista y es herencia, a su vez, del racionalismo y teísmo quinientistas. 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 de error.

(8) La orientación uniformista de su pensamiento me parece el supuesto cardinal en este tipo de comparaciones, y echo de menos su mención en el interesante artículo de RITA FALKE, «Otra Roma en su imperio». Die «Comentarios reales» des Inca Garcilaso de la Vega», en *Romanistisches Jahrbuch*, VII (1955-1956), páginas 257-271.

(9) *The Parallel of Deism and Classicism*, en *Essays in the History of Ideas* (Baltimore, 1948), 78-98.

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. Sabido es que en los *Comentarios* Garcilaso dedica espacio preferente a tratar de la religión de los Incas. Lo que pueda haber de verdad arqueológica en sus afirmaciones no me concierne, sino sólo el sentido que adquieren sus reconstrucciones a la luz de ciertos complejos ideológicos europeos, y cómo éstos matizan e individualizan su pensamiento historiográfico.

El uniformismo impuesto por la universalidad de la razón halla su campo preferido para las investigaciones, en los siglos XVI y XVII, en todo aquello que se refiere a la religión. Porque si los logros de la razón son uniformes, la religión ofrecerá las mismas características comunes, ya que el hombre llega a ella guiado por una misma e inalterable «lumbre natural», como la llama el Inca cuando dice: «Los reyes Incas y sus *amautas*, que eran los filósofos, rastrearon con lumbre natural al verdadero Dios y Señor Nuestro» (*Comentarios*, libro II, cap. II) (10).

La consecuencia lógica de todo esto es que las religiones también son uniformes, al punto que resulta más propio hablar de *la* religión, con un singular de aplicación colectiva. A la comprobación de este aserto

(10) En este concepto de «lumbre natural» entra también el uniformismo propio de Naturaleza, ya que como diría más tarde Benito Spinoza: «El propósito de naturaleza es crear a los hombres uniformes, como hijos de una madre común», *apud* Lovejoy, *op. cit.*, pág. 80.

el Inca dedica sus mejores esfuerzos, aunque el tono está siempre dado con sordina, por un recelo natural a la censura del estado-iglesia español. Los ejemplos de ello se pueden recoger en cada capítulo, en cada página casi, de los *Comentarios*. Me limitaré a escoger algunos de los que mejor ilustran el tema, y procederé de lo más sencillo a lo más complejo. En el primer libro de los *Comentarios*, el Inca escribe largamente de Manco Capac, antepasado común y primero de los Incas, quien, a su muerte, fue adorado por dios por las enseñanzas y beneficios que dejó a los indios. Estos, «en suma, le adoraron por hijo del Sol, confesando que ningún hombre humano pudiera haber hecho con ellos lo que él, y que así creían que era hombre divino venido del cielo» (libro I, capítulo XXI). Esta es una explicación puramente euhemerista de la religión, y en ella me parece oír todavía el claro eco de frases como ésta de Plinio: «Deus est mortali juvare mortalem, et haec ad aeternam gloriam via» (*Historia natural*, II, 7, 18). Lo esencial, claro está, es el supuesto cardinal uniformista que inspira todo esto, y que se evidencia al revelar algo de la máquina que sostiene esa ideología. Porque al aparear el texto del Inca con el de Plinio —o cualquier otro de las mismas inclinaciones euhemeristas— resalta el hecho de que a unos quince siglos de distancia en el tiempo y a muchos miles de leguas en el espacio, los indios empiezan a estructurar su religión partiendo de los mismos principios que los antiguos.

La misma naturalidad con que Garcilaso acepta la divinización de los astros por parte de los Incas, halla su explicación en textos como éste de Cicerón: «Tribuenda est sideribus... divinitas» (*De natura deorum*, II, 15). Con esto la religión de los Incas deja de ser una anomalía (lo que implicaría un error de la razón), y se engarza así dentro de la más rica tradición mitográfica, con evidentes implicaciones uniformistas.

La constante prédica de los Incas a las tribus vencidas para que adopten su religión (cf. *Comentarios*, libro I, cap. XXI, y libro VI, cap. XX) tiene como motivo principal el hecho de que así adorarán al creador (el Sol) y no lo creado. Obsérvese que el Inca atribuye implícitamente a los Incas una dialéctica que no difiere en lo sustancial de la apologética de escritores cristianos como Lactancio (*Institutiones divinae*). Con lo que volvemos al gran tema del uniformismo del desempeño y logros de la razón.

Pero pasemos a cosas de más bulto. Al hablar de una leyenda india sobre el Diluvio, que el Inca tiene buen cuidado de llamar *fábula* (11), establece de inmediato el paralelo con la de Pirra y Deucalión, para concluir: «También se pueden cotejar las de una gentilidad con las de la otra, que en muchos pedazos se remedan» (libro I, cap. XVIII). La orientación uniformista de su pensamiento lleva al Inca a trazar un denominador común entre el mito griego y la fábula quechua. Pero la buena lógica obliga a apurar los paralelos, lo que Garcilaso hace con osadía ideológica sólo refrenada al final, pues la cita anterior continúa: «Y asimismo tienen algo semejante a la historia de Noé, como algunos españoles han querido decir.» Y remata la cuestión con este pasaje, en el que no sé qué admirar más, si la intrepidez de las ideas o la solapada forma de recatar el pensamiento: «Algunos españoles curiosos quieren decir, 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 dicen en la fábula, y que por la ventana del arca de Noé dijeron los indios la de Paucartam-

(11) Pero no olvidemos que había dicho Cicerón: «Physica ratio non inelegans inclusa est in impiis fabulis», *De natura deorum*, II, 24.

pu, y que el hombre poderoso que la primera fábula dice que se apareció en Tiahuanaco, que dicen repartió el mundo en aquellos cuatro hombres, quieren los curiosos que sea Dios que mandó a Noé y a sus tres hijos que poblasen el mundo. Otros pasos de la una fábula y de la otra quieren semejar a los de la santa historia, que les parece que se semejan. Yo no me entremeto en cosas tan hondas, digo llanamente las fábulas históricas que en mis niñeces oí a los míos, tómelas cada uno como quisiere y déles el alegría que más le cuadre» (12).

Y al final del capítulo siguiente se insiste sobre todo esto y se remacha el clavo: «Demás de esto, en todo lo que de esta república, antes destruida que conocida, dijere, será contando llanamente lo que en su antigüedad tuvo de su idolatría, ritos, sacrificios y ceremonias, y en su gobierno, leyes y costumbres, en paz y en guerra, sin comparar cosa alguna de éstas a otras semejantes que en las historias divinas y humanas se hallan, ni al gobierno de nuestros tiempos, porque toda comparación es odiosa. El que las leyere podrá cotejarlas a su gusto, que muchas hallará semejantes a las antiguas, así de la santa escritura como de las profanas y fábulas de la gentilidad antigua (libro I, capítulo XIX).

Me apresuro a aceptar la invitación del Inca a cotejar y formar juicios propios a base de la documentación que nos pone en las manos. El fin que persigo es

(12) Este uniformismo, mezclado con partes iguales de mesianismo, tuvo curiosas consecuencias. Hacia 1642 el judaizante Antonio Montesinos (Aaron Levi Montesinos) creyó haber hallado cerca de Quito a las tribus perdidas de Rubén y Levi, porque estos indios practicaban varias ceremonias judías, entre ellas la tradicional confesión de fe (*shema*). Esto dio materia al libro, en español y latín, de Menasseh ben Israel, *Esperanza de Israel* (Amsterdam, 1650); vid. CECIL ROTH, *A History of the Marranos* (Nueva York, 1959), 261-262.

obtener una radiografía del pensamiento del Inca, que deje apreciar lo que lo vertebra interiormente en cuanto pensamiento, y no en cuanto exposición literaria. Algunos de los resultados de tal tarea son los siguientes: primero, el Inca parte del uniformismo como supuesto ideológico, vale decir que el proceder del hombre guiado por «lumbre natural» logra siempre resultados uniformes, ya que esa lumbre, por ser natural, es siempre la misma (13). Segundo, como corolario de lo anterior podemos decir que el Inca propugna un individualismo racionalista, ya que la búsqueda de la verdad es tarea individual con la guía de la naturaleza (14). Tercero, como lo natural es común a todos, las creencias y valores comunes de la humanidad, o sea el *consensus gentium*, son de por sí buenos, de ahí el continuo trazar de denominadores comunes por parte del Inca a base del método comparativo (15). Cuarto, como todo lo bueno de naturaleza es común al hombre, se tiende naturalmente hacia un universalismo ideológico, que complementa al individualismo racionalista, y que se halla respaldado, en el caso del Inca, por la tradición imperial española de miras ecuménicas (16). Si afinamos un poco más este último

(13) La identidad de lo natural es norte del naturismo renacentista. Ya había dicho Lorenzo Valla: «Natura et Deus idem sunt, aut fere idem», *De Voluptate*, I, 13.

(14) Otro aspecto cardinal del ideario renacentista éste del *sequere Naturam*, y de vieja prosapia estoica; vid. A. TILLEY, *Follow Nature*, en *Studies in the French Renaissance* (Cambridge, 1922), 233-258.

(15) El gran apologista anglicano Richard Hooker había escrito en 1594: «The general and perpetual voice of men is as the sentence of God himself. For that which all men have at all times learned, Nature herself must needs have taught; and God being the author of Nature, her voice is but his instrument», *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*, I, viii, 3. Más en cifra dijo algo de esto Cervantes, al afirmar que la Naturaleza es «el mayordomo de Dios» (*Galatea*, libro IV, reiterado en su obra póstuma *Persiles*, libro III, cap. XI).

(16) Recuérdese el sabido verso de Hernando de Acuña: «Un monarca, un imperio y una espada».

punto acerca del universalismo, llegamos a la conclusión, bien atestiguada en el pensamiento quinientista, de que *natura* y *natio* son términos antitéticos, ya que el primer término expresa lo universal, mientras que el segundo se refiere a lo particular (17). Y aunque esto me aparte del tema por un momento, quiero dejar apuntado que en esa misma antítesis se puede hallar una nueva y complementaria explicación de la desasosegada actitud del Inca, que se sentía indio entre españoles y español entre indios.

Al llegar a este punto me detendré un poco, porque conviene advertir que al ir trazando este aspecto del perfil ideológico del Inca Garcilaso, hemos estado trazando al mismo tiempo el esquema de la *religio generis humani* de Jean Bodin, a quien el Inca conocía y citó con aprobación (18). Pero lo que en Bodin a veces peca por un exceso de teoría, en la obra del Inca se ha enraizado con tesón en una realidad histórica de evidencia inmediata, como que es el imperio de sus antepasados. Y para ultimar este aspecto de mi esbozo, recordaré que el concepto de Bodin de una *religio generis humani* adquiere en su desarrollo a través del tiempo las proporciones del deísmo de Lord Herbert de Cherbury. Este había empezado sus estudios comparados de las religiones con su libro *De veritate* (París, 1624), y les da cumplida cima con su obra póstuma *De religione gentilium* (Amsterdám, 1663). En

(17) A otros aspectos, ya mencionados, todos tendentes al universalismo, agréguese ahora, como cantidades mayores, el Cristianismo y el estoicismo, vid. H. BAKER, *The Dignity of Man. Studies in the Persistence of an Idea* (Cambridge, Mass., 1947), 78-83 y 129-135.

(18) Un buen resumen de las doctrinas de Bodin se puede leer en J. W. ALLEN, *A History of Political Thought in the Sixteenth Century* (Londres, 1960), 394-444. Ciertos paralelos entre Bodin y el Inca fueron adelantados ya por E. ASENSIO, «Dos cartas desconocidas del Inca Garcilaso», en *NRFH*, VII (1953), 583-593.

estas obras, en las que sienta las bases del deísmo, Lord Herbert afirma no sólo las semejanzas entre sí de las religiones primitivas, sino también entre éstas y el Cristianismo, y termina por sostener que los antiguos adoraban a un dios por encima de las divinidades menores, y este dios lo identifica con el Dios cristiano. Ahora bien, en su *De religione gentilium*, Lord Herbert se entusiasma con la lectura del Inca, y lo cita expresamente repetidas veces para fundamentar sus ideas sobre el uniformismo de las religiones (19). O sea que debemos colocar al Inca en la avenida principal de las corrientes ideológicas europeas, al menos en lo que se refiere al estudio de las religiones, en un puesto que lo destaque como sucesor de Jean Bodin y como antecesor de Lord Herbert de Cherbury.

Esto no quiere decir, claro está, que el Inca Garcilaso haya llegado a las audacias intelectuales del padre del deísmo inglés. El Inca tiene una mentalidad típicamente quinientista, y como tal su puesto propio está a la cabeza del teísmo que distingue al siglo XVI europeo. Un texto altamente descriptivo de ese teísmo es el que copio a continuación, del humanista alemán Konrad Muth (o sea Muciano Rufo, según la moda latinizante de su época), escrito a principios de ese siglo: «Est unus deus et una dea. Sed sunt multa uti numina ita et nomina: Jupiter, Sol, Apollo, Moses, Christus, Luna, Ceres, Proserpina, Tellus, Maria» (20). Unos cien años más tarde, todo esto recibiría muy elegante y muy recatada demostración en los *Comentarios reales*, que serían, al mismo tiempo, la obra que tendría efectividad actuante para fundamentar el uniformismo deísta de Lord Herbert de Cherbury.

(19) Cito por la ed. Amsterdam, 1700, *vid. p. ej.*, págs. 26-27, 46, 57.

(20) *Der Briefwechsel des Mutianus Rufus* (Cassel, 1885) 28, *apud* J. SEZNEC, *The Survival of the Pagan Gods* (Nueva York, 1961), 99.

Todo este complejo ideológico, que según por dónde se lo mire se puede llamar uniformismo, teísmo o religión natural, que se halla ya en Bodin y en otros muchos autores del siglo XVI, Garcilaso lo modera con el Providencialismo, un aspecto de su ideología que evidencia tanto el arraigo de su fe como el de los hábitos mentales hispanos. Porque para el Inca Garcilaso la acción civilizadora del imperio incaico es la preparación providencial para la evangelización y el imperio español. Esto implica, evidentemente, una idea de progreso en la Historia, el punto inicial de cuya trayectoria estaría dado por la siguiente cita: «En aquella primera edad y antigua gentilidad, unos indios había poco mejores que bestias mansas, y otros muchos peores que fieras bravas» (*Comentarios*, libro I, cap. IX). Esta cita basta para establecer una distinción entre la idea de progreso del Inca y la tradicional en el pensamiento cristiano, fuertemente influido por San Agustín (*De civitate Dei*, libros XV-XIX). Porque para el Inca Garcilaso se trata de un lento proceso de perfeccionamiento a partir de unos principios de salvajismo total, que niegan en redondo la posibilidad de una Edad de Oro allá en los orígenes del hombre. Pero al disociarse el Inca de esa idea tradicional de progreso, se aproxima nuevamente a los conceptos enunciados por Bodin acerca de la inexistencia del Siglo de Oro y de un lento avance hacia una meta deseable (21).

Hay mucho de Bodin en el Inca, como también lo hay de Juan Luis Vives y algunos otros. Esto bastaría para colocarlo en una vanguardia ideológica no del

(21) *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* (París, 1566), cap. VII. Para la idea de progreso en el pensamiento medieval, *vid.* J. B. BURY, *The Idea of Progress* (Londres, 1928), 22; en el pensamiento de San Agustín, *vid.* J. DELVILLE, *Essai sur l'histoire de l'idée de progrès jusqu'à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle* (París, 1910), 76-88; en general, *vid.* C. DAWSON, *Progress and Religion* (New York, 1969), caps. VII-VIII.

todo ortodoxa, puesto que Bodin ya era blanco de ataque por algunos pensadores políticos debido a su defensa de «la razón de estado» (22). Pero también hay mucho en el Inca de la más avanzada historiografía que se conocía en su tiempo. Considérese, por ejemplo, su absorbente interés por la lingüística, que se evidencia por su uso del quechua para suplementar y discriminar en el conocimiento histórico. El primer paso hacia la unión de historia y filología lo había dado Lorenzo Valla, en sus observaciones al comienzo del primer libro de su *Historiarum Ferdinandi regis Aragoniae* (París, 1521). Una nueva aproximación al problema lo representa el capítulo IX del *Methodus* de Bodin. Pero el Inca lleva toda esta teoría a la práctica, y con fundamento *in re* ejemplifica en sus *Comentarios* el uso de la lingüística como ciencia auxiliar de la historia. Y al mismo tiempo este interés suyo por la lingüística nos sirve de buen índice de la tendencia del Inca a ver la Historia dentro de su marco humano y no como mera cantidad temporal.

En general, puede decirse que el Inca Garcilaso, al lanzarse en los *Comentarios reales* a la reconstrucción histórica del imperio incaico que él no llegó a conocer, lo hace a base de los elementos más modernos de la nueva historiografía, algunos de los cuales existían sólo en estado de teoría. Allí se entrelazan, para recrear el pasado histórico, los datos de la economía política con los problemas de cronología, las ya mencionadas consideraciones de lingüística con el método comparativo de la historia de las religiones, y todo ordenado

(22) Por ejemplo, el P. Pedro de Rivadeneira, en el prefacio «Al cristiano y piadoso lector» de su *Tratado de la religión* (Madrid, 1595). Y unos años más tarde vendrá la verdadera andanada de Pedro Barbosa Homem, *Discursos de la jurídica y verdadera razón de estado formados sobre la vida y acciones del rey D. Juan el Segundo de Portugal contra Machiavelo y Bodino* (Coimbra, 1629).

por un sabio manejo de la geografía y la climatología, y realzado por la continua criba y concordancia de fuentes, tanto escritas como orales. Más aún: no cabe negar que en la obra del Inca casan bien las diversas tendencias representativas de la historiografía renacentista. Allí se dan, en armónico maridaje, los primores de forma de la historiografía humanista con el rigor metódico de la historiografía anticuaria y con los desvelos textuales de escriturarios y clasicistas.

A pesar de este arsenal de disciplinas puestas al servicio de la causa histórica, se ha acusado al Inca, y seguramente con razón, de idealizar el pasado. Pero esto lo veo yo como una veta más, y la más profunda, de su mentalidad renacentista y española. Porque el invencible utopismo del Renacimiento, desde Tomás Moro hasta Tomás Campanella, había condicionado al hombre a aceptar la realidad subjetiva de una sociedad ideal (23). Sólo dentro de este cuadrante ideológico cabe explicarse fenómenos tan distintos como la boga pastoril en las literaturas europeas o los El Dorados y Californias de la realidad americana. Visto desde este punto de mira, lo que el Inca se lanza a hacer en sus *Comentarios*, con ayuda de los más modernos métodos historiográficos, es a dar objetividad a esa imagen subjetiva, a crear una utopía localizable y concreta, que disfraza a la realidad empírica con las galas del ideal (24). Y aquí el Inca, una vez más, nos revela la tenaz urdimbre hispánica de sus hábitos mentales, ya que ésta es la necesidad de siempre de realizar Dulcineas que tan hondo cala en el pensamiento hispánico.

(23) Algo de todo esto se puede ver en el muy útil librito de L. A. AROCENA, *El Inca Garcilaso y el humanismo renacentista* (Buenos Aires, 1949).

(24) En la práctica ya había hecho esto el obispo Vasco de Quiroga, con sus hospitales-pueblos, inspirados en la *Utopía* de Moro, *vid.* S. ZAVALA, *Ideario de Vasco de Quiroga* (México, 1941).

Ese mismo idealizar el pasado implica, además, el fracaso de la historia como método científico. Pero hay que distinguir: el fracaso se refiere a la reconstrucción del pasado lejano; en la del pasado cercano el Inca triunfa, en la misma medida que Heródoto en sus *Historias*. La comparación viene al caso porque, al escribir sus *Comentarios*, Garcilaso se hallaba en una situación semejante a la de Heródoto. Para reconstruir el pasado incaico sólo contaba con fuentes orales (y alguna que otra fuente escrita fidedigna, como el P. Blas Valera), con la consecuente limitación en la perspectiva histórica que éstas producen, en forma parecida a lo que le ocurrió a Heródoto al reconstruir el pasado helénico. Lo importante en ambos casos no es el hecho de que el pasado remoto caiga fuera del radio de la historia científica (a pesar de todos los esfuerzos del Inca), sino que el pasado inmediato se considera bien dentro de ese radio. Y aquí es de encomiar la prolija veracidad de Garcilaso.

Con todo, el Inca no resulta convincente como historiador científico, ya que demasiado a menudo se interponen sus vivencias entre realidad histórica y conciencia. Esto se debe, en mi opinión, al hecho de que el reactivo con que vitaliza la historia el Inca es su sensibilidad. En tales circunstancias, debemos colocar al autor de los *Comentarios reales* a la cabeza de una egregia lista de pensadores que, como Ortega y Gasset o Azorín, han hurgado en el pasado con el punzón de su sensibilidad, más o menos disfrazado por actitudes doctrinarias. En este sentido, el Inca Garcilaso más que un historiador es un sensitivo de la historia.

### III

La segunda parte de los *Comentarios reales*, que llamaré la *Historia general del Perú*, nos propone otro

tipo de ejemplaridad. Queda dicho que en esta última obra el Inca Garcilaso da cima a la demostración de su teoría providencialista de que el imperio incaico fue la preparación del imperio hispano en el Perú. Obsérvese de pasada que con esto el Inca da un sesgo nuevo y americano a la viejísima idea de la sucesión de monarquías, que apuntalaba a la historiografía cristiana desde las primeras interpretaciones de las profecías bíblicas de Daniel acerca de las cuatro monarquías (*Daniel*, XI).

Desde las primeras páginas de la *Historia general del Perú*, la conquista de ese imperio se coloca en la cumbre señera de la hipérbola humanista: los hechos de los españoles están por encima de los de Alejandro y Julio César. Por un lado, esto nos permite entrever algo de ese aspecto poco visitado de la ideología renacentista que repetidamente da la palma a los modernos sobre los antiguos, y que se sustenta, en forma implícita, en la idea de progreso. Por otro, esto sólo bastaría para justificar el escribir la historia de la conquista, pero el Inca puntualiza: «Por tres fines se eternizan en escrito los hechos hazañosos de hombres, en paz y letras, o en armas y guerras señalados, por premiar sus merecimientos con perpetua fama; por honrar su patria, cuya honra y lustre son ciudadanos y vecinos tan ilustres, y para ejemplo e imitación de la posteridad, que avive el paso en pos de la antigüedad siguiendo sus batallas para conseguir sus victorias» («Prólogo a los indios, mestizos y criollos de los reinos y provincias del grande y riquísimo imperio del Perú») (25). Desde el principio de esta nueva obra Gar-

(25) Para destacar una vez más la sincronía ideológica del pensamiento del Inca con lo más granado de sus contemporáneos europeos, quiero recordar que por estos mismos años escribía Lord Francis Bacon: «Antiquity deserveth that reverence that men should make a stand there upon and discover what is the best way; but when the discovery is well taken, to make progression», *Advancement of Learning* (Oxford, 1906), 35.

cilaso da una tajante respuesta afirmativa al problema de la ejemplaridad de la historia, negada tenazmente hacia esa misma época por escépticos del cuño de Francisco Sánchez, en su *Quod nihil scitur* (1581).

Esta fuerte coloración ética que caracteriza toda la labor histórica de Garcilaso lo lleva a poner punto final a su obra con la muerte del último Inca, donde escribe: «Ejecutada la sentencia en el buen príncipe ejecutaron el destierro de sus hijos y parientes a la ciudad de los Reyes y el de los mestizos a diversas partes del Nuevo Mundo y Viejo, como atrás se dijo, que lo antepusimos de su lugar por contar a lo último de nuestra obra y trabajo lo más lastimero de todo lo que en nuestra tierra ha pasado y hemos escrito, porque en todo sea tragedia como lo demuestran los finales de los libros de esta segunda parte de nuestros *Comentarios*. Sea Dios loado por todo» (libro VIII, capítulo XIX).

La palabra *tragedia* nos franquea una doble entrada a la concepción histórica del Inca. En su sentido retórico, la voz evidencia el concepto artístico de la Historia que tenía Garcilaso, propio de historiadores humanistas como Leonardo Bruni, y que en España defendió con tesón Juan Luis Vives. Al calificar a su obra de tragedia, el Inca admite tácitamente todo lo que de artístico ha entrado en su composición, desde la sabia distribución de la materia hasta los mínimos artificios estilísticos, que en ocasiones lo acercan más a la subjetividad de la novela que a la objetividad de la historia. Pero la palabra *tragedia* nos abre otro portillo de ingreso a la intimidad del pensamiento del Inca. Tragedia es la ordenación providencial del acontecer, con abstracción de la voluntad humana. Y con esto, al poner punto final a su obra, Garcilaso la cierra con artística trabazón, en la misma forma en que la había empezado con su *Florida*: con el gran tema del Providencialismo como sentido primordial de la His-

toria. Y así lo rubrica el Inca al decir: «Sea Dios loado por todo.»

Al disponerme ahora a reunir en haz algunas de las apreciaciones de estas páginas, veo que casi he hecho del Inca un nuevo Jano. Pero creo que esto se puede justificar si se observa la vigilancia que el Inca ejerce por igual sobre el pasado de sus hermanos indios y sobre el futuro de sus hermanos españoles; cuando lo vemos desde Europa pensando en Indias, y a la vez haciendo del Cuzco una nueva Roma; cuando a su intrépido racionalismo y teísmo vemos aunado un concepto providencialista de la Historia, de viejo cuño cristiano; en fin, cuando el imperialismo español desfila de la mano de un universalismo humanista y racionalista. Pero todo esto, y mucho más, cabe en ese desconcertante juego de dualidades que caracteriza, sustenta y define al siglo XVI español, que se debate hasta desangrarse entre la realidad y el ideal.

[Este trabajo apareció por primera vez como Introducción a mi libro *El Inca Garcilaso en sus «Comentarios»*, segunda ed. (Madrid, Editorial Gredos, 1970). Agradezco cordialmente a los editores el permiso de reproducirlo.]