

UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS

FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS

E.A.P. DE FILOSOFÍA

**LA HUELLA FILOSÓFICA DEL INCA GARCILASO
DE LA VEGA**

TESIS

Para optar el Título Profesional de Licenciada en Filosofía

AUTOR

Félix Alberto Salazar Flores

Lima – Perú

2014

A mi familia, por su apoyo y comprensión, y aquellos maestros que supieron darme luces para esta investigación.

ÍNDICE DE CONTENIDOS

	Pág.
INTRODUCCIÓN	6
CAPITULO 1	
LA HUELLA BARROCA	9
1.1 Desmesura, desengaño y ocaso	10
1.2 Barroco: era de crisis, desgaste y ostentación	13
1.3 Locura del mundo y visión cíclica	15
1.4 Mundo al revés	15
1.5 Confuso laberinto	16
1.6 La angustia del fin y la reconciliación de los opuestos	16
1.7 Mundo al revés y sentidos de realidad	17
1.8 El mundo como ficción	18
1.9 Inestabilidad del mundo y del ser	19
1.10 Barroco monstruoso	20
1.11 Barroco agónico	21
1.12 Barroco de indias	22

CAPITULO 2

LA HUELLA DEL RENACIMIENTO	24
2.1 Edad dorada, utopía y tensión de estilos	24
2.2 Mirada neoplatónica y tensión vital	27
2.3 Huella estoica	28
2.4 Providencialismo	29
2.5 Marcilio Ficino	30
2.6 Influencia de Platón en los Comentarios Reales	32
2.7 León Hebreo y los incas: amor, orden y lenguaje	33
2.8 Conflicto entre la voluntad y el destino	34
2.9 Huella filosófica en los Comentarios Reales	36

CAPITULO 3

EL PLATONISMO ANDINO DE LOS COMENTARIOS REALES Y LA EMANCIPACIÓN	66
3.1 Pensamiento andino	67
3.2 Sensibilidad andina y conflictos	72
3.3 Fusión tensa e influencia en las rebeliones indígenas	73
3.4 Inca platónico y la ciudad ideal	74
3.5 Amor político y bienestar general	77
3.6 Tiempo turbulento y mesianismo	83

CONCLUSIONES	87
BIBLIOGRAFÍA	89

INTRODUCCIÓN

La presente investigación es la realización de un interés muy anhelado: dar cuenta de las características que conforman nuestro imaginario nacional a lo largo del tiempo. Ello refleja una pluralidad de tensiones y voces que se van superponiendo y mezclando en nuestro lenguaje contemporáneo. El Inca Garcilaso de la Vega es representativo de esta tendencia y su carácter paradigmático reside en que se sitúa en un momento clave de la historia del Perú. Es el momento fundacional del Perú de hoy. La crisis civilizatoria del antiguo Perú es el punto de partida y su interacción violenta y a su vez fecunda originan otro país; pero también muchas preguntas.

El Inca Garcilaso es formado bajo los parámetros de la cultura renacentista. Todo el sentido de la armonía y reconciliación de los opuestos es una búsqueda de sus escritos; pero también vive los tiempos barrocos. Una era de desilusión y decadencia paulatina del imperio español y deterioro del tejido social. Todo ello aunado al recuerdo del mundo materno y ciertamente de su cosmovisión. Es decir, la escritura del Inca muestra una diversidad de discursos interactuando de manera clara y evidente o de forma subterránea. Es esa heterogeneidad la característica central que pretendemos mostrar e interpretar.

La interpretación que aquí ponemos a consideración se asienta básicamente en los textos del Inca Garcilaso y su comparación con textos clásicos de Platón, León Hebreo y una importante bibliografía garcilasista, para formular la hipótesis de la fusión conflictiva de la escritura heterogénea de carácter barroco del Inca Garcilaso.

Por ello abundan las citas de las obras del Inca Garcilaso y su posterior comparación con textos de Platón, León Hebreo, Marcilio Ficino y los más acuciosos estudiosos del Inca. Se analiza e interpreta, mostrando la pertinencia de la hipótesis o idea a fundamentar al momento de la comparación.

Son tres capítulos los realizados en esta tesis. El primer capítulo es acerca de la huella barroca en la escritura garcilasista. Los tópicos recurrentes del barroco clásico como el desengaño y la melancolía sobre un mundo en constante deterioro se superponen al sentimiento de destrucción del mundo inca; es decir, son percepciones similares que van a reconocerse. El otro aspecto del capítulo es el denominado barroco de indias, que implica una reivindicación y búsqueda de las raíces indígenas y una forma sutil de recusar el carácter hegemónico de los conquistadores españoles. En el capítulo segundo se busca mostrar la huella del renacimiento. Los temas del neoplatonismo son fundamentales porque serán los elementos desde los cuales se interpretará a los incas. Estos temas son las nociones de armonía, jerarquía, eros, orden, rey filósofo, edad de oro; pero también se muestra cómo, pese a esta impronta renacentista, subsisten rasgos medievales como el providencialismo cristiano. Ello plantea una tensión entre el destino dado por dios y el sentido de libertad propio de los tiempos renacentistas. Asimismo, se revela el estoicismo como una concepción necesaria de la vida y la serena comprensión de ese proceso. Luego se plantea la dialéctica de la medida y la desmesura. Se identifica la medida con el neoplatonismo renacentista y la desmesura con el barroco. Ambos niveles discursivos entran en contradicción. Ello manifiesta un mestizaje cultural tenso y marca una distancia con las versiones de un Garcilaso que expresa un mestizaje armónico, propio de la influencia platónica.

Finalmente, el último capítulo es sobre el platonismo andino en los Comentarios Reales y la emancipación, y trata de la heterogeneidad discursiva entre el imaginario occidental

y la matriz andina. La expresión: platonismo andino, manifiesta ese mestizaje y la andinización de la filosofía en la escritura garcilasista. Es decir, a contracorriente de versiones que señalan un Garcilaso occidental, se plantea un Garcilaso poseedor de una mirada y sensibilidad andinas desde la cual escribe su historia. Asimismo, este platonismo andino sería la fuente de innumerables rebeliones indígenas a lo largo del tiempo y también origen de ideologías mesiánicas, liberadoras o incluso autoritarias. Ese es el camino planteado en este trabajo.

CAPÍTULO 1.

LA HUELLA BARROCA

El inca Garcilaso de la Vega (1539-1616) fue testigo directo de momentos cruciales de la historia peruana y de la difícil convivencia entre incas y conquistadores. Partió joven a España -tenía 20 años- a estudiar y a reclamar la herencia correspondiente por ser hijo de un noble español y una dama quechua descendiente de Huayna Cápac. Este último pedido no fue cumplido. Esto provocó desengaño y desilusión que marcaron no sólo su vida personal, sino su obra misma. Su vida en España la pasaría en Madrid, Montilla y Córdoba en pleno apogeo del siglo de oro literario (S. XVI y XVII). Desde la distancia se dio cuenta que el Perú que él vivió estaba profundamente transformado. Sólo le quedaba el pasado y la nostalgia para incorporarse a la vida española. Participó como soldado en numerosos combates en la guerra contra los moros en las Alpujarras. Poseía un carácter sensible, tímido, a ratos audaz. Fue un hombre de su época. El Renacimiento, con su ánimo sincrético, hizo que él quisiera lograr lo mismo con su visión de la historia. Su amplia cultura abarcaba no sólo la historia y literatura, también la filosofía y la influencia platónica y estoica no son solo visibles en su ánimo personal, sino en su escritura. Garcilaso tuvo así, una actitud teórica, implícita en sus escritos, y es precisamente esta visión la que pretenderemos leer en los siguientes párrafos.

El propósito del trabajo está en identificar la huella de la influencia renacentista y barroca y su implicancia en el platonismo andino. Sin embargo es necesario hacer una distinción entre autor y narrador. El emisor proyecta una imagen construida con fines específicos y

no una réplica del autor. El narrador sería una representación textual (Rodríguez, 1975: 372). El Inca Garcilaso es la persona existente; es el autor. Las denominaciones usadas para referirse a él como indio, mestizo u orgulloso hijo de conquistadores serían los personajes de su texto. El cambio constante de nombres mostraría una identidad conflictiva (Fernández, 2004: 59).

1.1 Desmesura, desengaño y ocaso

A pesar de la búsqueda del equilibrio y mesura en la escritura y concepción de la vida; Garcilaso también participó del espíritu desmesurado. La desmesura se expresa en diversos modos e intensidades. Lo identificamos con el barroco porque cronológicamente era su tiempo y porque sus tópicos recurrentes: el desengaño y el mundo al revés, estarán presentes en sus reflexiones y sensibilidad.

Durand (1976: 49)) señala que “se instruyó en los moldes de la cultura renacentista y sufrió el desengaño del mundo (...) de los tiempos barrocos”. El Barroco es un sentimiento de desengaño de sí y del mundo. Sentía melancolía por el fin amargo de los conquistadores y la vida de sus parientes incas que vieron perdidos su status y reino. Combinó en su narración, el desencanto y la visión armónica. El autor afirma que “el sentimiento del sino adverso adquiere una profundidad extraordinaria (...) lo sentía él (...) por haber sufrido en persona las guerras civiles (...) por conocer las doctrinas estoicas” (Durand: 51) un sentido trágico marca su sensibilidad y un fatalismo estoico–cristiano lo lleva a la resignación, a la aceptación de un destino superior que irrumpe en la historia y las vidas personales, en dirección a un bien mayor que los seres humanos no parecen entender inicialmente y que requiere largos y complejos procesos. Con el Barroco se admite “que el mundo del hombre está desquiciado (por ejemplo, los indignos gobiernan a los dignos) o que necesita que se inviertan sus valores” (Wardropper, 1983: 9).

Su desengaño y amargura proceden de su frustrada apelación de herencia ante la corte del Rey. Durand (1976: 51)) sostiene que “cuando (...) el desengaño del mundo empezó a marcar el fin del Renacimiento, tanto en Europa como en América, la idea de infortunio del Perú se asoció a la idea de desengaño”. Su desengaño tenía diversas fuentes: hispánicas (corte del rey y las guerras civiles) y andino (mundo desestructurado).

El sentimiento de infortunio venía no solo de su fallida demanda al rey sino de las desgastantes guerras civiles. La convivencia entre incas y conquistadores en que vivió su niñez fue desapareciendo con la implantación del coloniaje. En el proemio de la “Florida del Inca” (Garcilaso de la Vega, 2002: 61), dice: “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 (...) y con sus disfavores y persecuciones me ha forzado a que (...) le huyese y me escondiese en el puerto y abrigo de los desengañados”. La desmesura es la constatación de una dimensión inabarcable, oscura, indefinida, irracional, manifestada como nostalgia o desajuste vital.

Riva Agüero (1962: 21) manifiesta que “las remembranzas de los príncipes depuestos continuaban en coro (...) y desgarradora amargura indígena”. Para continuar la idea citamos a Garcilaso de la Vega (2005: 40) cuando dice: “de las grandezas pasadas, venían a las cosas presentes: lloraban sus reyes muertos, enajenado su imperio y acabada su república (...) Y con la memoria del bien perdido, siempre acababan su conversación en lágrimas y llanto, diciendo: trocósenos el reinar en vasallaje”.

Estos párrafos muestran la sensación de un mundo al revés, a partir de la comparación del pasado esplendoroso con el presente precario. El luto y sufrimiento y el enajenamiento que significa la pérdida de poder y la misma locura. La élite inca perdió dominio, se sometió a otra jerarquía y el mundo se volvió al revés, era una forma de locura del mundo, después de miles de años de desarrollo prehispánico, todo se trastocaba. El posterior mito

colonial de Incari apuntaría a restablecer el orden perdido con el retorno de Inca, es decir, invertir el orden. El mundo debía estar como siempre fue. Esto se convirtió en un pensamiento utópico con distintas lecturas, desde una matriz barroca y una experiencia andina. El desengaño era una experiencia nacida también de la desestructuración del mundo andino. La amargura, el dolor, el fin de una época. Las experiencias de una realidad cultural y natural deslegitimada por occidente, era tomada por falsa o incorrecta: como paganismo. ¿Cómo tener una memoria feliz de una vivencia equívoca? La antigua sabiduría sería un mal artificio. La vivencia del mundo debía asumir otro soporte ontológico: el del cristianismo.

El dolor y desconcierto provenía del fin de un mundo, de su vivencia y sentido; del espíritu de ocaso que acompañaría a sus descendientes por siempre. Es una emoción vaciada e intensa. Es conciencia del límite y del espejismo e ilusión de la vida que se apaga con un soplo violento. Es el grito angustioso de la deslegitimación de la palabra y la realidad. Nueva conciencia del límite como todo cuestionado y pulverizado. Surge una dimensión intermedia e indeterminada en que se transita: el mestizaje.

Riva Agüero (1962: 21-22) sostiene que “en este cuadro de desamparo y solemne melancolía, en la desolación patética y sublime de un crepúsculo misterioso, se depositaban en el alma del historiador las secretas tradiciones de su abatida patria”. Garcilaso de la Vega percibe esta dimensión oscura, que recubre con una concepción ordenada, jerarquizada y bien orientada del mundo. La aparición de esta dimensión oscura no haría sino alterarlo todo, llevándolo a un periódico ciclo de convulsiones y estabilidad, es decir, nos referimos al afán de restablecer el orden perdido de los andinos a partir de las rebeliones como se vio posteriormente en los siglos XVIII y XIX. Además, el autor manifiesta que “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 muestran los finales de los Libros” (1945: 250).

El sentido de lo trágico está en los hechos, pero también es la sensibilidad del narrador ¿Cómo enfrentar la adversidad del desengaño o el fin de un mundo tan anhelado? La vivencia de la fragmentación necesitaba un eros integrador para tener el temple de vivir. La fortaleza que nace de la readaptación a las cosas.

1.2 Barroco: era de crisis, desgaste y ostentación

La época en que vivió Garcilaso de la Vega fue denominada Barroca. Este tiempo se caracterizó, para el notable estudioso José Antonio Maravall (1975: 29), por “la economía en crisis, los trastornos monetarios, la inseguridad del crédito, las guerras económicas y, junto a esto, la vigorización de la propiedad agraria señorial y el creciente empobrecimiento de las masas, crean un sentimiento de amenaza e inestabilidad en la vida social y personal”. El Barroco es un tiempo de conciencia de crisis. La descripción del colapso de la civilización Inca es también una conciencia de crisis. La amenaza e inestabilidad fueron características de la sociedad inca, como lo fue también la experiencia europea.

En el Barroco aparece una visión ascética de la existencia, como la de Segismundo, quien se desengaña de la ilusoria experiencia de los valores terrenos como el poder y el lujo. También son temas del Barroco la fortuna y su mudanza, la contemplación de las “ruinas” y la recurrencia del símil de la rosa que se marchita (Estébanez, 2002: 86). La conciencia del tiempo es de un proceso que se desgasta y termina en la muerte. No se puede vencer al tiempo.

El Barroco es una época de ostentación y un arte refinado. El lujo y el poder eran las características de las personas de éxito. No acceder a esto, provocó un choque terrible a

las expectativas del joven Gómez Suarez de Figueroa cuando se presentó ante el Consejo de Indias. Era esa dicotomía entre lo real y lo ilusorio. Lo real era una sociedad y economía en declive y lo ilusorio o aparente era su expectativa de formar parte de la élite de la sociedad española al llegar recién. Lo real era el rechazo a su petición y lo ilusorio era el sentimiento de desengaño ante la frustración de su pedido. Era también una sensación de un cambio en su fortuna o destino, es decir de ser un joven privilegiado en el Cusco por el rango de su padre a ser un anónimo e inexperto joven en España. Asimismo, el símil de la rosa que se marchita implica el deterioro y muerte de la belleza y la contemplación de esos restos desde la nostalgia. El equivalente con el mundo inca es claro. Los incas también son una rosa que se marchita en el tiempo. La muerte del Inca o del mundo inca expresado a través de los personajes quechuas, revela esta sensibilidad barroca en la narración de la historia.

El Barroco “se traduce en un estado de inquietud- que en muchos casos cabe calificar como angustiada-, y por tanto de inestabilidad, con una conciencia de irremediable ‘decadencia’ que los mismos españoles del XVII tuvieron” (Maravall, 1975: 95). La sensación de decadencia de los tiempos barrocos es la misma de los últimos tiempos del imperio inca. Hay una superposición de sensibilidades en el ámbito discursivo. Esta es una interpretación barroca del fin de la sociedad inca.

Según Maravall : “Unas décadas de duras penalidades influyen en crear y difundir un ánimo de desencanto, de desilusión; a ello hacía alusión la Rochefoucauld cuando hablaba de la melancolía que le llega de fuera, inundando su espíritu, aparte de aquella que podía venirle de motivos íntimos” (1975: 308-309). La melancolía de no recibir la herencia de su padre ante la corte, la melancólica nostalgia de la patria lejana y el fin de los conquistadores españoles, y la melancólica impresión de ver el imperio destruido.

1.3 Locura del mundo y visión cíclica

Sobre el tópico de la locura del mundo, cabe señalar que “el gusto por los bufones en el XVII resulta de ver en ellos un cómico testimonio del disparate y desconcierto del mundo (...). Hay una confusión general que afecta al mundo, pero en esa idea se traduce una experiencia histórica que todo lo desarregla en la época del Barroco, cuyo desorden proviene en gran parte de esa base” (Maravall, 1975: 310-311). Algunos de los personajes incas de los Comentarios Reales sienten el desconcierto de ver su mundo quebrado. El trastrocamiento del orden de cosas es visto como una experiencia disparatada y turbia. Sin embargo, la mirada del tiempo en la antigüedad peruana era cíclica, es decir a un periodo de caos le sobrevendría después un periodo de orden, o a un periodo de destrucción le sobrevendría una era de creación. Todo ello estaba en clave mítica, lo que supondría, que al periodo turbio de los bárbaros le siguió la edad dorada de los incas y luego le siguió el Pachacuti destructivo y transformador, siguiendo esta clave mítica debería seguirle un periodo de orden. ¿Sería el virreinato o la restitución del poder a los gobernantes legítimos? Si fuera lo último la mirada utópica de los Incas y su posible restitución sería parte de un entramado mítico del que el Inca Garcilaso no se desligaría. Es decir la idea de retorno del Inca o de reivindicación del mundo inca (o andino) sería parte de un ciclo en el tiempo, no solo mítico sino real, alimentando así las esperanzas mesiánicas de liberación. Ello implicaría una mirada andina del tiempo en los textos de Garcilaso.

1.4 Mundo al revés

En torno al tópico del mundo al revés, dice Maravall que “eso quiere decir que una manifestación de tal locura consiste en el efecto del desplazamiento que sufren los individuos en sus puestos habituales, señalados por la tradicional ordenación del universo.

El hecho a que nos referimos se juzga como un general trastrocamiento que pone las cosas de arriba abajo y viceversa” (1975: 312-313). Garcilaso manifiesta en el Libro Nono, Cap. XIV, que “estos capitanes, cuando contaban estos pronósticos y los sucesos de aquellos tiempos, se derretían en lágrimas llorando, que era menester divertirles de la plática para que dejaran de llorar” (2005: 594). La melancolía y desconcierto de los personajes incas ante el derrumbe del mundo andino es una característica similar a la del barroco europeo pero más extrema. Es una confusión y desorden generalizados producidos por la conquista ibérica. Esa conmoción -muy propia del Barroco- es una consecuencia de la desestructuración del viejo orden de cosas. Quien domina se convierte en dominado. El mundo está al revés.

1.5 Confuso laberinto

Otra categoría que emplea Maravall (1975) es la del mundo como confuso laberinto. Se alude a una sociedad profundamente sacudida por las crisis. Es la misma sensación después de leer la historia general del Perú. La conquista significó la irrupción del pachacuti y su posterior complejización. Ante la sensación de derrota de un mundo (el Inca) y su posterior convulsión y sometimiento, a través de la visión providencialista se le trató de dar vuelta a esa situación. En la dedicatoria de la segunda parte de la Historia General del Perú se habla de los peruanos vencidos, pero, con el favor del cielo, son vencedores del demonio, pecado e infierno, porque recibieron de Dios, la fe y bautizo (Garcilaso, 1945: 7).

1.6 La angustia del fin y la reconciliación de los opuestos

Augusto Tamayo Vargas (1993: 347-348) manifiesta que en los Comentarios Reales se percibe la angustia de una vida rota por los contrastes entre el mundo indígena e hispánico

en la figura del Inca Garcilaso y cómo ese retorcimiento se diluye en un magnífico concierto armónico. La angustia es un sentimiento extremo de quien está entre dos mundos. Se manifiesta en la mirada y corazón de quien ve cómo ambos mundos: el de sus parientes Incas y el de los conquistadores van desapareciendo o transformándose. La destrucción del mundo inca, implicó también la destrucción del mundo andino en general. Los personajes incas muestran la angustia del declive de una civilización. El retorcimiento de quien está en medio de la violencia y es hijo de esa violencia ¿Por quién tomar partido? Asumirse español o inca era cargar con todas sus consecuencias. Pero esos eran dos mundos enfrentados por una lucha de poder y esa lucha constituía personajes o identidades en conflicto interno o angustia. Por ello la visión armónica del neoplatonismo -que buscaba reconciliar los opuestos- era la manera ideal de procesar esas experiencias. Sin embargo, también el pensamiento andino buscaba equilibrar los opuestos. La angustia de la crisis de sentidos de realidad del mundo inca, debía ser superada tomando las claves de esa misma cultura y empleando elementos de otras culturas como el neoplatonismo.

1.7 Mundo al revés y sentidos de realidad

Flores Galindo (2010: 60) señala que “en el relato de Urcos, los Incas son los Collana: habitan en el Cusco (...) mientras los aimaras, viviendo fuera, como campesinos y pastores se identifican con los payan; finalmente, los mistis que son los extranjeros, por lo tanto, equivalen a Cayao (...). Eran instrumentos que tenían los hombres prehispánicos para entender la sociedad: creían que así estaba organizada y que así debía funcionar. La conquista trastocó completamente este esquema (...) los que estaban en la escala más baja pasaron a la parte superior. La realidad se invirtió”. En esta descripción los extranjeros ocupaban la parte más baja, pero luego de la conquista ocupaban los puestos de poder. Eran otro tipo de extranjeros. Eran los españoles.

Cientos de años de desarrollo produjeron en los habitantes del antiguo Perú la creación y afianzamiento de sentidos de realidad, de lo que las cosas son o no son. Crearon un profundo sentido del orden en las percepciones de la gente. Había un sentido ontológico claro de las cosas. La irrupción del pachacuti supuso la destrucción de esos sentidos de realidad y su reemplazo por otros, es decir, produjo una crisis ontológica en la percepción de los sentidos de realidad. Las cosas ya no son lo que son, ellas son otra cosa. Pero la destrucción no solo era de las cosas o de los sentidos de realidad sino de la subjetividad de las personas que percibían el mundo. La subjetividad debía reconstruirse desde una nueva raíz venida de occidente. El tránsito de una era a otra en la subjetividad personal suponía una crisis y la expresión trágica del fin de un mundo: melancolía, desengaño, llanto y dolor.

1.8 El mundo como ficción

Una de las metáforas del Barroco es ver al mundo como teatro, sueño o ficción. Es decir, se planteaba la dicotomía entre realidad e ilusión. Una interpretación barroca de la desestructuración de la subjetividad andina plantearía la evangelización como una negación del carácter auténtico de los dioses andinos. Ya que para ellos eran falsos o ilusorios no solo los dioses sino los sentidos de realidad. Es decir, el mundo tal como lo conocieron los andinos fue una mera apariencia, una ilusión, un sueño. La verdadera interpretación de la cosas la traerían los conquistadores españoles. El cuestionamiento de las creencias o la extirpación de idolatrías producirían constantemente un choque de interpretaciones, es decir, también un choque de sentidos de realidad que terminarían fusionándose.

1.9 Inestabilidad del mundo y del ser

Al respecto, dice Maravall (1975: 314): “No cabe duda de que el tema revela (...) un sentimiento de inestabilidad y mutabilidad. Pero si, ante la constatación de que todo cambia, se juzga que todo en el mundo se encuentra tergiversado, es porque se piensa que existe una estructura racional por debajo, cuya alteración permita estimar la existencia de un desorden: si se puede hablar del mundo al revés es porque tiene un derecho”. A los incas dominantes los convierten en súbditos de otro rey. Ese es el trastrocamiento que pone las cosas de arriba abajo. La violencia será el modo fundacional de las nuevas sociedades. Esta manera de constituir una nueva sociedad estará marcada por la inestabilidad como un rasgo permanente. Poner las cosas de abajo a arriba será obra de una interpretación platónica andina.

Sobre el Barroco europeo Maravall dice (1975: 323-324): “En medio de este mundo (...) contradictorio, incierto, engañoso, radicalmente inseguro, se halla instalado el hombre y tiene que desenvolver el drama de su historia”. Según la visión providencialista, la inseguridad y drama es parte de una historia ya escrita con antelación por Dios. La sabiduría -aspecto estoico- está en entender ese desenvolvimiento contradictorio que dramatiza la vida del hombre como parte de un proceso en el tiempo.

Pero no es un hombre sometido completamente a los designios de dios o rueda de la fortuna, como en la edad media, sino que es un hombre que desde el humanismo renacentista plantea una lucha contra la fortuna, enfatizando su lado prometeico y capacidad creativa. El mundo es inseguro pero él ya es capaz de enfrentarlo e imponer su voluntad.

Según Maravall, “esa idea de mudanza, que llega a inspirar algún pasaje en el que el principio de identidad se tambalea y con él la noción misma del ser amenazando la inmutabilidad del orden ontológico” (1975: 364). La identidad inca o indígena,

firmemente establecida a lo largo del tiempo, sufre un cambio dramático. De lo indio a lo mestizo. La violencia es la instigadora de esta metamorfosis. El orden ontológico andino o la manera de entender y vivir los distintos sentidos de realidad, es derrumbado y replanteado. Ello implicaba reconstruir las subjetividades locales. Es una forma de muerte y renacimiento en un nuevo contexto.

La conquista española sacudió la identidad indígena vencida, la arrastró a la inestabilidad de los cambios sociopolíticos, buscó despojarla de su condición esencial para darle una identidad occidental. La identidad mestiza mostraba no solo características heterogéneas y dinámicas, sino una contradicción de rasgos inciertos. “El orden metafísico del ser, base de la doctrina tradicional de la escolástica, parece venirse abajo, sacudido por la dramática vivencia de la mutabilidad. Hasta el hombre mismo podría, arrastrado por la inestabilidad de sus cambios, verse despojado de su condición esencial, de su ‘substancia’” (Maravall, 1975: 364-365). Es que el mestizaje estaba constituyéndose y continuar de una identidad andina resquebrajada y sometida a una nueva identidad mestiza implicaría un tiempo de construcción y reinterpretación de lo nuevo.

1.10 Barroco monstruoso

Oviedo (1995: 228-229) caracteriza al Barroco como una curiosidad por lo desmesurado, discordante y monstruoso. Lo monstruoso está en mostrar lo distorsionado y extraño. Ciertamente, la experiencia de la conquista es una vivencia distorsionante donde aparece una alteridad violenta que cuestiona todo tipo de valores y sentidos de realidad. Es decir, es una experiencia monstruosa que se manifiesta en el llanto y melancolía de los personajes incas garcilasistas. Luego, el autor señala que para el Barroco el hombre es un foco de violentos impulsos contradictorios, como un drama constante y sin solución. ¿No hay contradicción en asumir la providencia cristiana y por otro mostrar el fin de un

imperio? O asumir como parte de un guion preestablecido su frustrada apelación al Consejo de Indias o el fin penoso que tuvieron los conquistadores. La contradicción está en su visión determinista de la historia y sus implicancias. ¿Cómo la voluntad de Dios puede aceptar tanto sufrimiento para llegar al reino?

1.11 Barroco agónico

Para Oviedo (1995: 229) hay un concepto agónico en el Barroco originado en la espiritualidad postridentina caracterizada por el abismo que hay entre el reino ideal y el de la realidad concreta, por ello el Barroco expresa una grandeza y una honda crisis espiritual. Líneas arriba se planteó el concepto de mundo al revés. La comparación entre la magnificencia del pasado inca y la pérdida de poder y postración de su élite generan un abismo, producen un espíritu agónico que se resiste a morir. Los personajes incas sienten la desestructuración de su mundo como una lenta agonía. Por ello la obra de Garcilaso expresa también la crisis espiritual y cultural de un pueblo. Porque, finalmente, qué es el ser sino un relato construido en el tiempo que está siendo reescrito por otros. Por ello, en Garcilaso el recuerdo de la caída del imperio inca es una experiencia barroca. Según Maravall (1975: 325) el individuo Barroco también está en combate interno consigo mismo, expresando inquietudes y violencias y manifestando su condición de ser agónico. Esta conciencia barroca de sentirse parte de dos mundos en conflicto, convertía a Garcilaso en un personaje agónico y sus textos también en un testimonio agónico de la conquista. La narración de la muerte de Túpac Amaru I, expresa desde el punto de vista providencialista la consolidación de la autoridad española en el Perú, porque España era el instrumento de Dios en la historia para la evangelización, y por otro lado su disconformidad con tal decisión a llamar al último inca legítimo heredero.

1.12 Barroco de indias

El Barroco americano es “un proceso en que lo americano emerge con voz propia, aunque articulado (...) a las instituciones y discursos del imperio (...) la multiplicidad de discursos (...) confiere al barroco americano un carácter intensamente fermental, híbrido y contradictorio” (Moraña, 1994: 8). El Barroco sería el “arte de la contraconquista” (Lezama, 1993: 80) por su necesidad de recuperar las raíces de la cultura vernácula. En su escritura, el Inca Garcilaso busca recuperar sus orígenes, sus primeras experiencias y recuerdos. La formación básica que se aprende en el hogar en la lengua materna o cómo el mundo se aprehende a través de esa lengua. Ello, con la experiencia del mundo de los conquistadores, le da una experiencia particular de la fusión cultural y por tanto un carácter heterogéneo y contradictorio como se señaló líneas atrás. Es decir, la escritura del Inca mostraría la recuperación de la voz propia como la afirmación de sus raíces andinas, ya que ella sería el ámbito básico desde el cual elaboraría sus textos. En Garcilaso operaría una forma de pensamiento y sensibilidad andinos tras su formación europea. Es decir, su visión barroca expresaría la visión de los pueblos dominados.

La conciencia barroca de mundos en conflicto (español e inca) se manifestaría en un discurso que se podría llamar escritura heterogénea. Una escritura donde las tensiones y contradicciones están presentes a flor de piel ¿Cómo celebrar la evangelización y por otro lado narrar el fin de un imperio?

Las contradicciones de la sensibilidad barroca se evidenciarían en la expresión “ser otro para ser uno mismo” (Moreano: 2013). Ser como el colonizador (español) para ser uno mismo (neocolonizador americano) pero esta posición implicaría una serie de tensiones a la hora de conformar las nacientes identidades hispanoamericanas y la forma en que constituiríamos nuestro imaginario nacional al momento de construir las repúblicas. Porque ello crea una incertidumbre de lo que somos o valemus como comunidad. En

Garcilaso estas tensiones son manifiestas porque, al ser un español, ¿no está negando su lado inca tan querido? Por ello es que afirma ser un indio o mestizo con orgullo.

CAPÍTULO 2.

LA HUELLA DEL RENACIMIENTO

2.1 Edad dorada, utopía y tensión de estilos

La edad dorada es una de las utopías de la antigüedad, revitalizada por el neoplatonismo renacentista y las crónicas de indias. El Inca Garcilaso, formado en esta atmósfera cultural, interpretará utópicamente la cultura inca, desde la nostálgica mirada de un mestizo en España.

Durand (1976: 42) sostiene que “el descubrimiento de América influye en el Renacimiento para reavivar las utopías de la antigüedad. El platonismo influye también (...) de que en España se siga escribiendo sobre la utópica edad de oro. Es lo más verosímil que Garcilaso, platónico de la mejor cepa, sufriese a su vez tan general influencia.

La búsqueda de un paraíso en la memoria coincidía con el marco cultural de la época; la búsqueda de la edad dorada, era precisamente un rasgo típico del Renacimiento. Plantear que el mundo andino también era parte de la edad dorada supondría un cambio. Era poner el relato inca dentro de un discurso universal. Escribir que los incas también conformaron una sociedad utópica era también reivindicar al hombre andino de todos los discursos que lo presentaban como un salvaje. Su formación platónica influyó en la lectura que hizo del mundo inca como una utópica edad de oro. La apropiación de la escritura para esta

divulgación no implicó el abandono de su lado andino. Al contrario la escritura refleja el mestizaje de sensibilidades e ideas de ambos mundos: el hispánico e inca.

La edad de oro es un tema abordado desde Hesíodo, Ovidio, Virgilio y que consistía en una era donde no había sufrimiento, violencia y muerte y había un reposo constante. El ser humano estaba contento con lo que era. Esta edad de oro se racionaliza en el Renacimiento y así aparece América como la tierra donde supervivía la edad de oro perdida para Europa. Bajo este contexto es muy probable que Garcilaso recibiera esta influencia y planteara que los antiguos peruanos tuvieran nostalgia de la paz e igualdad quebrada por la conquista (Ainsa, 1987: 10-22)

Esta mirada retrospectiva se vuelca al futuro. Es decir, las condiciones benéficas de la edad de oro, propias de la tradición grecolatina, se fusionan con la historia de los incas, donde existe una amistad política armoniosa entre el gobernante y los gobernados y el Inca tiene una genuina preocupación por el bienestar general de la población. Posteriormente durante la conquista y colonización Garcilaso alude a una paz entre indios y españoles y un reconocimiento de la legitimidad de Manco Inca así como la aceptación de la religión cristiana. Es decir la idea de restitución está muy presente en el texto. La restitución del poder y la aceptación no solo de cristianismo sino de nuevos grupos étnicos. En el prólogo de la Historia General del Perú, Garcilaso saluda a los indios, mestizos y criollos del Perú ponderando las virtudes y capacidades de ellos, planteando un proyecto de sociedad común y cohesionado. Si en la edad de oro de los incas existía una relación armónica entre el inca y sus súbditos, es decir había una comunidad unida por lazos amorosos, entonces podría existir también en el nuevo Perú esa misma comunidad basada en vínculos amorosos. El punto en común es que antes aglutinaba a una diversidad de pueblos y lenguas venidos de un mismo proceso cultural en un territorio común. En la etapa posterior aglutinaría a gentes producto de la conquista y expansión

europea en América. Cuando alude a la paz entre indios y españoles y la restitución del poder a los incas y saluda a los indios, mestizos y criollos del Perú está asumiendo un tipo de sociedad unida por el amor político. Es una utopía de la convivencia de lo que debería ser una sociedad. Así mismo se muestra como un proyecto autonomista del poder español y de las capacidades para el buen gobierno basado en el conocimiento y aplicación de las leyes naturales.

América es un continente marcado por el sello de la diversidad, ello plantea retos desde el punto de vista de la administración. Los incas demostraron grandes cualidades de gobierno y prudencia, por ello es que la recepción de la obra a lo largo del tiempo fue una inspiración para luchar contra el discurso hegemónico que inferiorizaba al indígena y creaba diferencias jerárquicas entre los miembros de la sociedad colonial. Garcilaso plantea una sociedad mejor vinculada bajo el mandato de los legítimos gobernantes: los incas. Una sociedad más cohesionada bajo un proyecto común. La mirada neoplatónica de esta utopía de la convivencia es muy fuerte. El eros integraría tanto al indio, al mestizo y al criollo en un proyecto de pacífica vida en común pese a la violencia de la conquista, ello también involucraba a los españoles.

En palabras de Dámaso Alonso “Sabida es la duplicidad de visión que del mundo tiene el Renacimiento (...) se fortalece (...) la tendencia a la huida de la realidad y al acercamiento a la belleza como principio absoluto, y de otra, la aproximación a lo real humano, a lo particular, a la fluctuante, a lo concreto” (1935: 16).

En Garcilaso podemos encontrar la huella del Renacimiento tardío. La relación entre el idealismo platónico como clave de lectura de su pasado y cómo la cimentación de la edad dorada en la memoria personal o colectiva, se transforma en un paraíso – refugio que lo ayude a encarar las circunstancias o adversidades de la vida. Esa segunda tendencia: el realismo, lo conecta con lo concreto y contingente. La utopía tiene una función protectora

y existencial. Porque así uno se conserva y perfila mejor; creando lugares ideales en la memoria que sedimenten la energía suficiente para vivir. En Garcilaso, la huella platónica es la utopía y la armonía. La edad de oro reconcilia lo dividido y en conflicto, y regenera lo marchito.

Es el modo de sobrellevar el realismo y la sensibilidad barroca. Garcilaso, como renacentista tardío, amalgama los diversos estilos. La experiencia realista describe lo cotidiano y lo vicioso de la vida concreta. Esto se intensifica con la sensibilidad barroca. El sentimiento sobrecogido, sea por la admiración religiosa o por los avatares de la vida viene de su formación cristiana. La idea de predestinación de la evangelización de América, la visión arquetípica del platonismo y la mirada estoica del destino unida a su experiencia andina de la desestructuración de su mundo. Todo ello conforma el espacio simbólico desde donde elabora su historia del Perú. Pero la unidad armónica no produce, sino la unidad tensional. Unitaria por la coherencia narrativa, tensa por la irresuelta fusión de estilos de ser, modo que se manifiesta continuamente.

2.2 Mirada neoplatónica y tensión vital

Durand (1988: 74) sostiene que en la biblioteca del Inca existían ya los clásicos del humanismo “fueron sus lecturas obras de León Hebreo, Marcilio Ficino, Castiglione, el cardenal Bembo”. Es decir, su lectura frecuentaba los textos con que iría madurando sus ideas y formara las coordenadas culturales que emplearía para interpretar el pasado. El neoplatonismo le brindaba un elemento clave en su elaboración narrativa y su constitución personal: el equilibrio y con ello la función del eros, “el descubrimiento y la conquista de América son para él la realización (...) de una unión amorosa entre el nuevo y viejo mundo” (Mataix, 2013: 5).

La conquista fue una experiencia desintegradora para las antiguas comunidades prehispánicas. El saber de las cosas y la vivencia del mundo fue deslegitimada. La estructura fracturada se rehízo desde otra lógica. Esta vivencia del fin de la hegemonía de un imperio y la desestructuración de sólidas bases podía sumirse en el más espantoso caos.

Sin embargo, se construyó otro orden. El Inca Garcilaso sentía que el equilibrio y el eros que aportaba el neoplatonismo era vital no sólo para entender la historia, sino para mantener en los hechos, la convivencia y el sentido providencialista que su formación cristiana le indicaba.

A pesar de la violencia de la conquista de América, a la larga debía primar la unión amorosa entre el nuevo y viejo mundo. Es decir no solo una relación armónica sino un mestizaje feliz. Todo ello dentro del proyecto global del providencialismo cristiano. Sin embargo, el Inca Garcilaso no deja de mostrar el carácter trágico de la conquista y la implantación del virreinato en el Perú, provocada por las guerras civiles y el ajusticiamiento de Túpac Amaru I, a quien llama legítimo heredero ¿No era una crítica a la política del virrey Toledo? Es decir, hay una tensión en su visión de la historia y por ende en la construcción de las identidades mestizas.

2.3 Huella estoica

La influencia estoica en España y en el Inca Garcilaso es notoria. En Séneca hay una tendencia a obviar el panteísmo y asumir la idea de un Dios más espiritual y personal, un dios providencial. En contraste, para la concepción estoica clásica, la providencia estoica no se relaciona con el Dios personal. Para Séneca esta providencia es el destino. El proceso necesario de todas las cosas y el elemento vinculante de los seres. La totalidad de lo que sucede o sucederá es providencial, aún lo más trivial. El ser humano, deseándolo

o no, será llevado a realizar su destino. La libertad de la vida está en sintonizar los deseos personales con el sino” (Reale y Antiseri, 1988: 272-231). Esto nos lleva a entender el porqué del sentido de los hechos y sus consecuencias y aprender a aceptarlos como sabios designios de la naturaleza.

Durand (1976: 292) empleaba la expresión del Inca “como paga el mundo” para señalar el sentimiento estoico del hado adverso. Esta sería una forma de explicar los hechos que aplastan al individuo. Es una búsqueda de serenidad que nace de la comprensión de una lógica en la historia. Es un pesar por la ingratitud y una resignación, pero es un consuelo si esta marcha de las cosas obedece a la sabiduría de un plan divino.

2.4 Providencialismo

El eros platónico podía unir mundos escindidos por la violencia entre lo hispánico y andino. A través de un sublime ascenso cuya meta era Dios. Dios como partícipe de la historia tenía secretos designios para sus criaturas. Gonzáles Vigil, sostiene que Garcilaso se consideraba el cronista escogido por el destino para escribir la historia de los Incas; de la misma manera la idea de destino abarcaba no solo al individuo sino la totalidad de la historia “Dios favoreció la evangelización del Perú mediante la fundación y expansión del Tahuantinsuyo” (referido en Kleiber, (1995: 54-55). Para completar la concepción providencialista citemos al mismo Inca Garcilaso: “cuando (...) Dios (...) tuviese por bien de enviar la luz de sus divinos rayos a aquellos idólatras, los hallase no tan salvajes, sino más dóciles para recibir la fe católica” (2005: 39).

Cada imperio cumple una misión y es Dios quien lo decide planteando un movimiento ascendente y progresivo, pasando por etapas y procesos difíciles y hasta sangrientos. La teleología final, presente desde el inicio, es el bien supremo. El objetivo es llegar, madurando paulatinamente donde todo tiene una función, aunque parezca contradecirlo.

Por ello, la conquista y dominación cultural inca preparó el camino para la recepción del evangelio. Estoicismo y cristianismo tienen una curiosa coincidencia. Son estilos culturales que se superponen en el alma del Inca y lo ayudan a entender y sobrellevar sus intensos días.

La bondad y reconciliación amorosa (eros platónico cristianizado) era la expresión de un nuevo mestizaje y por tanto, la pretensión de un equilibrio. La marcha ascendente de la historia (bárbaros, incas, españoles) era un plan divino donde cada alteración debía reacomodarse a una nueva lógica. La medida era el don buscado para vivir en comunidad siguiendo el plan teleológico. “Desde su perspectiva providencialista (...): los incas, habiendo cumplido bien el mandato divino de civilizar el mundo andino necesariamente tenían que ceder frente a España, cuya misión fue llevar a la perfección la obra comenzada” (Klaiber, 1995: 57).

2.5 Marcilio Ficino

El Humanismo y el Renacimiento (S. XV) se caracterizan por el resurgimiento del platonismo. En esta época todos los diálogos son traducidos al latín. Sin embargo, son interpretados desde el neoplatonismo y a través de la influencia de las concepciones mágico-herméticas y cristianas. Debido a que no se diferenciaba aún el aporte original del autor de los añadidos posteriores. Los sabios bizantinos son quienes impregnaron el renacimiento italiano de estas mezcolanzas (Reale y Antiseri, 1988: 61-64). Entre los mayores representantes estuvieron Marcilio Ficino, León Hebreo, Pico de la Mirándola. Marcilio Ficino (1433-1499) fue el organizador de la Academia platónica de Florencia y de la traducción al latín de los principales textos de la tradición platónica. Hallamos en ella dos ideas convenientes: Ficino concibe la realidad estructurándola en cinco grados: Dios, ángel, alma, cualidad (forma) y materia. Los dos primeros pertenecen al mundo

inteligible y los dos últimos al mundo físico. El alma es el nexo de conjunción; cumple una función mediadora porque recorre los cinco grados (Reale y Antiseri, 1988: 61-74). El eros platónico se vincula con el amor cristiano; “coincide con la reintegración del hombre empírico a su idea metaempírica existente en Dios, reintegración que se hace posible a través de un ascenso paulatino en la escala del amor y que (...) es un hacerse eterno en lo Eterno” (Reale y Antiseri, 1988: 75).

En Marcilio Ficino la concepción del amor es fundamental para la ordenación del mundo. Tiene un rol ontológico “el amor es la fuerza por la cual la mente divina ha creado el mundo y lo ha elevado de caos a cosmos; por tanto. El amor es actividad por la cual el alma cumple su misión mediadora entre el mundo superior (Dios/ángeles) y el inferior (cuerpo/cualidad), haciéndose en consecuencia necesaria para el orden del mundo” (Maceiras, 2002: 228). El amor es lo que posibilita el equilibrio y orden entre dos mundos. Del mismo modo el amor en los Comentarios Reales permite la armonía entre el mundo superior (incas) y el mundo inferior (bárbaros) a través de la conquista pacífica y la consideración mutua de afectos de que cada uno necesita del otro. El inferior necesita del superior para su perfección y el superior necesita del inferior para perfeccionarlo (León Hebreo). Es la reciprocidad pura. Luego ese amor cristianizado intentara ser mediador entre el mundo de los incas (inferior) y de los españoles (superior) a través de la evangelización y de la comprensión de la historia como acción de Dios. El objetivo sería crear un mundo nuevo y armónico entre incas y españoles, articulado a partir del amor cristiano. Pero eso sería solo una ilusión. Porque dicha relación estará llena de desajustes a lo largo de la historia, originando en los textos del Inca Garcilaso la aparición de una sensibilidad barroca, como conciencia de crisis y desasosiego del fin de un era.

Otra idea central en Marcilio Ficino es la siguiente “la inteligencia humana es la que transmite la luz divina al mundo, haciendo así que todo lo creado participe de Dios y

tienda a realizar en sí mismo un máximo de perfección y belleza” (Maceiras, 2002: 229). ¿Esta inteligencia humana no es la del Inca que transmite el conocimiento del sol a los bárbaros? ¿No hace el Inca que todo lo creado participe o se constituya a partir del conocimiento de su dios el sol? La difusión de este conocimiento tendría al amor (inca/superior) como impulso de su proyecto civilizador. La expresión máxima de perfección y belleza sería la creación de una sociedad con mejores niveles de bienestar y convivencia entre gobernantes y gobernados.

Tanto el alma como el eros articulan mundos opuestos y los integran. Del mismo modo la condición mestiza es mediadora entre planos contradictorios, pretende integrarlos a partir del amor y hallar una conexión más estrecha en su búsqueda de unidad con Dios. Ese es el proyecto del mestizo cristianizado.

2.6 Influencia de Platón en los Comentarios Reales

Platón en La República plantea dos símiles pertinentes: la línea quebrada implica un desarrollo desde el plano de las sombras o mera opinión hasta la episteme donde se conocen los objetos matemáticos y las ideas a través de la dianoiá y la noesis.

En el Libro VII expone el símil de la caverna: nos plantea el ascenso desde la oscuridad de la opinión hasta la clara intuición. Hay una caverna con un hombre encadenado de cuello y brazos desde niño, mirando una pared que refleja las sombras y voces de hombres que cargan cosas y animales. El hombre al ser liberado, voltea y no se acostumbra a ver las cosas tal como son, no las acepta, pero al salir de la caverna, la plena luz lo afecta, viendo poco a poco los reflejos, las cosas, el sol mismo. Al descender a la caverna no se acostumbra a la oscuridad-la opinión de los demás-. Por no acostumbrarse es tomado por loco o inútil. La verdadera educación libera al hombre de su visión limitada y lo prepara para volver como legislador a la polis e implantar el orden y justicia.

En ambos símiles el filósofo asciende a un saber claro y superior y aspira a crear un nuevo orden social. Esa es la influencia que hay en los Comentarios Reales, donde un gobernante tiene el conocimiento del sol con el que desea también construir una sociedad ideal, creando una especialización a partir del género. Sin embargo, no se pueden hacer comparaciones exactas. Es decir, hay una influencia en algún sentido, pero no en su totalidad, porque sería asumir conceptos que el autor no plantea.

En “El Banquete”, respecto al eros se señala: “interpreta y transmite a los dioses las cosas humanas y a los hombres las cosas divinas, las súplicas y los sacrificios de los unos y las órdenes y las recompensas a los sacrificios de los otros, colocado entre unos y otros rellena el hueco, de manera que el todo quede ligado consigo mismo” (202D-203A) (Platón, 1983: 79).

La condición mestiza es la condición del eros, porque busca enlazar lo opuesto, tratando de crear una armonía superior en todo lo existente. El paradigma platónico es empleado para elaborar las nacientes identidades latinoamericanas. Creando una inserción nueva en el mundo y dialogando en igualdad de condiciones con unos y otros.

2.7 León Hebreo y los incas: amor, orden y lenguaje

León Hebreo (1996: 223) plantea en “Diálogos de amor” que siendo Dios uno, debe buscar la unidad de todas las cosas. Las diversas partes del mundo deben armonizar y estar enlazadas por el amor. El amor es el deseo de vinculación, comunicación y fusión de lo más heterogéneo. El amor vivifica las cosas y permite la unidad.

Si los incas prepararon el camino para la recepción de la fe católica, es la actitud del amor del gobernante a sus súbditos lo que aportaría dicha recepción. Porque la política de expansión implicaba la conquista pacífica o amorosa. El Inca buscaba unificar las más heterogéneas etnias del antiguo Perú en una gran nación quechua y el lenguaje era uno de

los instrumentos para ese cometido. Pero ello debía darse en el contexto del amor. El quechua debía ser la lengua amorosa que posibilite la unidad y deseo de pertenecer a una sola nación. En los Comentarios Reales el quechua es la lengua de la intimidad o del corazón que crea un entendimiento común para que se hable en un mismo imaginario, evitando la confusión que trae la disparidad de lenguas.

Según Miró Quesada (1945: 170), la traducción de los “Diálogos de amor” señala que se revela una afinidad del espíritu del inca con la medida, ponderación, aprendizaje de la ordenada jerarquía desde lo terrenal hasta el amor de Dios.

Ello implicaba pasar del imperfecto y áspero mundo pre-inca a la ordenación del imperio de los incas. De la limitada filosofía del imperio a las concepciones abstractas de la filosofía occidental cristiana. Allí se manifestarían la inclinación renacentista al equilibrio y armonía en Garcilaso y su profunda preocupación por el ideal de orden y concierto. (Miró Quesada, 1945: 171).

En la comparación entre Platón, Ficino y León hebreo con la obra del Inca, encontramos las nociones de jerarquía, orden, unidad y eros. Están presentes en el modo en que Garcilaso interpreta el pasado. Los autores neoplatónicos eran parte de su biblioteca y la atmósfera cultural de la época siempre influye en las concepciones personales.

2.8 Conflicto entre la voluntad y el destino

Según Argullol (1982: 99), estudioso del Renacimiento, “la lucha entre los poderes de la voluntad y de la fortuna, o, si se quiere, de la libertad y de la necesidad, el destino o el hado, está en el centro del pensamiento renacentista”. En los Comentarios Reales la visión providencialista de la historia implica un determinismo. Habría un plan prefijado por Dios donde cada hecho y la vida humana tendrían que seguir un camino delineado, por tanto no habría una lucha entre la libertad y la necesidad, sino una aceptación del destino

delineado por Dios. Es decir, hay la influencia del pensamiento medieval en el autor: “Los estudiosos garcilasistas coinciden en la influencia que la obra de San Agustín ejerció en el Inca Garcilaso (...) los investigadores de la obra del peruano hallan trasuntos agustinianos en el hecho de que al igual que San Agustín había refutado la religión romana, el Inca refuta la incaica; que al igual que San Agustín cree que todo (la historia) ocurre por voluntad del único Dios, así el Inca opina que es Dios el que dirige la fundación del Imperio Incaico” (Serna, 2013).

Según Villoro (1992: 13-15), “antes del Renacimiento el cosmos y la sociedad humana se presentaban bajo la figura de un orden finito, en donde cada cosa tenía su sitio determinado (...) la historia tiene un comienzo preciso: el momento en que Dios creó a la primera pareja en el Edén (...) y tendrá un fin preciso: el día glorioso en que el hijo del hombre regrese a la tierra”. La visión providencialista de la historia es una visión medieval. La historia de los Incas es parte de un gran entramado decidido por Dios.

Para Maquiavelo, “los hombres nuevos” son “hombres que no sienten determinado su destino por el lugar que ocupan, sino que están empeñados en labrárselo mediante su acción” (Villoro, 1992: 21). Esto afirma la dignidad humana en la libertad y en la posibilidad que es cada ser humano. El hombre puede construir su destino y crear su historia. En contraste del mundo finito y predeterminado del imaginario medieval, donde todo ocupa un lugar y es parte de un proceso en la historia. En Garcilaso podemos hallar una noción determinista de la historia, la cual sería una influencia medieval a través del cristianismo, que a su vez se relaciona con la noción de destino de los estoicos y sin embargo hallamos una tensión desde el momento en que asume distintos nombres para auto referirse: indio, mestizo, orgulloso hijo de conquistadores. Ello es una expresión del humanismo renacentista. La dignidad del hombre está en la libertad de hacerse asimismo. Es el carácter heroico o prometeico del individuo del Renacimiento que enfrenta la

adversidad del destino. Es decir es la historia del hombre venido de un mundo conquistado y destruido, cuya condición de indio a los ojos de Europa no es bien vista. Pero que gracias a la educación y talentos pueden crear un nuevo ser: el mestizo de América. Apropiándose de la cultura del conquistador para transmitir su propia versión de los hechos y la creación de una identidad. El Inca Garcilaso se crea un margen de libertad usando distintos nombres o creando distintos personajes como proyección de sí. Para Pico de la Mirándola el hombre no es ángel o demonio; es lo que quiere hacer de sí. No hay una sustancia previa al hombre, el hombre la hace. Del mismo modo el mestizo es una condición indeterminada porque tanto lo hispánico y lo inca aparecen como plenamente identificados. Tienen una identidad en el tiempo. Mientras que la identidad del mestizo debe crearse, debe elegirse porque es un producto nuevo en América. En este caso hay un juego de máscaras o personajes cada cual útil para el momento específico que representa esa ansia de autodeterminación.

2.9 Huella filosófica en los Comentarios Reales

Sin embargo citaremos al mismo autor para justificar nuestra idea. Respecto a las políticas de conquista de Inca Maita Cápac, Garcilaso dice: “y por cumplir el mandato de su padre el sol que le mandaba mirase por el bien los indios, deseaba no castigar aquellos con las armas. Que aguardasen algún día sin hacerles mal ni darles batalla, a ver si nacía en ellos algún conocimiento del bien que les deseaban hacer” (2005: 153).

En este caso Garcilaso se refiere a la capacidad conquistadora del Inca. Prefería al inicio la conquista pacífica ofreciendo paz y amistad. El Inca soportaba pacientemente el desacato de sus enemigos. Esperaba que aflorase “el conocimiento del bien”; es como si en todos los seres humanos se pudiera hallar ese saber y solo haría falta estimularlo. Es

decir, hallar las nociones previas que le permitan un entendimiento común y evitar la guerra.

El Inca estaba mandado a civilizar a los pueblos; para ello requería actuar bajo la autoridad que el sol le daba. El bien que les deseaba hacer el inca, nacía del mandato del sol, del conocimiento del “Padre sol” (Libro Primero) y así superar la oscuridad en que vivían los pueblos y estructurar y jerarquizar una nueva vida comunal para el bienestar común.

En la República de Platón, libro VI (505a), se señala: “la idea del bien es el objeto del más sublime de los conocimientos, y que la justicia y las demás virtudes obtienen de ella toda su utilidad y sus ventajas” (2005: 425). El conocimiento del sol en Platón es el más sublime, del mismo modo que el conocimiento del sol de los incas era el más elevado. Ambos tenían la misión de crear una nueva sociedad a partir de su especificidad en la construcción de los roles asignados.

En el Libro Tercero., Cap. VI, Garcilaso dice: “De Los Collas (...) murieron más de seis mil, por el mal concierto y desatino con que pelearon. Por el contrario, de la parte de los incas, por su orden y buen gobierno, faltaron no más de 500” (2005: 154). En este contraste se planteaba la clásica dicotomía etnocéntrica de la antigüedad entre griegos y bárbaros. En este caso los incas representan el orden y buen gobierno y los bárbaros rebeldes o collas el mal concierto y desatino. Los bárbaros no tuvieron para pelear una racionalidad estratégica, lo que produjo muchas bajas; a diferencia de los incas que si tenían una maquinaria organizada y que, por tanto, sufrían bajas mínimas. El Inca representa el orden y buen gobierno; los otros, el error y la mala coordinación. Ello expresa una racionalidad política creadora de un orden superior.

En la República de Platón, libro V (473d-e), se indica: ”En tanto que los filósofos (...) no reinen en las ciudades, o en tanto que los que ahora se llaman reyes y soberanos no sean

verdadera y seriamente filósofos, en tanto que la autoridad política y la filosofía no coincidan en el mismo sujeto(...) los males de las ciudades, ni tampoco(...) los del género humano y esa organización política cuyo plan hemos expuesto no habrá de realizarse, en la medida de lo posible” (2005: 375-376). Tanto en Platón como en Garcilaso, la figura del gobernante iluminado por un saber especial para organizar la sociedad y educarla es central. Sin ese liderazgo no es posible la creación de una sociedad ideal.

Dice Garcilaso (2005: 418), en el libro Séptimo, Capítulo I, sobre la conquista a otros pueblos manifiesta que “domesticaron y unieron los Incas tanta variedad de naciones diversas y contrarias en idolatría y costumbres (...) Y los trajeron, mediante la lengua, a tanta unión y amistad que se amaban como hermanos”. En Garcilaso la lengua general o quechua es una lengua destinada a crear una unidad en la comunidad recién conformada y cuando se refiere al quechua dice: “y por sola ella se han hecho amigos y confederados donde solían ser enemigos capitales”. Es decir, el quechua posibilita no solo un entendimiento superior de las cosas elevadas, sino crea una amistad política entre los pueblos enemigos. La fuerza de la polis platónica estaba en su unidad y especialización, del mismo modo que el Tahuantinsuyo.

La fuerza de la ciudad está en su carácter unitario. Ya Sofía, el personaje de León Hebreo (1996: 223), manifiesta que el amor “es un espíritu que vivifica y penetra todo el mundo y es una ligadura que une todo el universo”. Si interpretáramos el quechua desde la óptica de León Hebreo diríamos que el quechua vivifica y une a los pueblos por que posibilita el amor. El quechua es amor; pero un amor que debe por vocación expandirse. El quechua es el intermediario vinculante que debe unir los opuestos en conflicto en una interacción constante y crear una polis andina sólida. También es la lengua de poder que lleva a la aceptación de los pueblos conquistados de quien tiene el conocimiento apropiado para gobernar y quien tiene la misión de civilizar o quechuizar a los demás por el

convencimiento de la superioridad de su propia cultura. El quechua está asociado al conocimiento del sol que reciben Manco Cápac y Mama Ocllo, con el fin de sacar a los pueblos de la barbarie en que viven y acceder a un nivel superior de vida donde no se rijan por sus impulsos sino por la condición superior del amor político que permite un entendimiento mutuo y convivencia. Entenderse todos a partir de una lengua permite superar los prejuicios y malentendidos y tener un grado de afectividad por el otro, es decir, la afectividad mutua sería la fuerza que vivificaría todo el universo conocido y crearía la unidad entre los pueblos produciendo un solo Tahuantinsuyo destinado a cederle la posta al imperio español en su camino providencialista.

En otros párrafos, como en el libro Séptimo, capítulo 1, el Inca Garcilaso manifiesta lo siguiente respecto a la utilidad de una lengua general: “para que las naciones extrañas (las cuales (...) por no entenderse unas a otras se tenían por enemigas y se hacían cruel guerra), hablándose y comunicándose lo interior de sus corazones se amasen unos a otros como si fuesen de una familia y parentesco” (2005: 417). Las naciones que no se entienden y guerrear entre si hablan distintas lenguas y no quechua; pero cuando desde el interior de sus corazones se comunican, ellos usan la lengua general. El quechua está asociado al corazón, metáfora del sentimiento pleno y reciproco en este caso. El quechua es el lenguaje del corazón que permite la expansión y la creación de un universo común de pueblos conquistados. Esto también es perfectamente compatible con la visión del castellano que tenía la corona española durante la reconquista: el castellano debía crear una unidad política en la península ibérica, lo cual coincide con lo sostenido por el Inca en el Libro Séptimo, capítulo I, al decir: “que los reyes Incas inventaron para buen gobierno de su imperio, fue mandar que todos sus vasallos aprendiesen la lengua de su corte- que es la que hoy llaman `lengua general’” (2005: 417). El buen gobierno estaba asociado a una sola lengua. Porque ello creaba no solo un entendimiento común entre la variedad de

pueblos, sino lazos de afectividad profundos entre gobernantes y gobernados que sería lo que cree la unidad y fortaleza de la polis andina.

En el libro Quinto, cap. IX, Garcilaso añade: “De manera que lo necesario para la vida humana- de comer y vestir y calzar- lo tenían todos: que nadie podía llamarse pobre ni pedir limosna” (2005: 269). Esto señala la presencia de una sociedad ideal. Donde los incas pudieron crear una sociedad llena de abundancia y los europeos podían leer una sociedad utópica. La visión renacentista de los incas impregnaría no solo la mirada de los tiempos pasados sino de los tiempos actuales. Sin embargo, en otros párrafos se menciona la existencia de pobres.

En el Libro Primero, Cap. XII, Garcilaso dice: “como jamás tuvieron doctrina son irracionales y apenas tienen lengua para entenderse unos con otros dentro de su misma nación” (2005: 34). Aquí podemos encontrar la clásica visión griega acerca de la relación entre pueblos cultos – Incas- y pueblos bárbaros. En este párrafo se refiere a los del cabo de Pasau y los Chirihuanas. Los califica como tiranos, violentos y crueles. Había pocas excepciones. Luego añade, en el mismo libro y capítulo: “ni ellos supieron hacer república de suyo para dar orden y concierto en su vivir: vivían como ovejas en toda simplicidad, sin hacerse mal ni bien. Y esto era más por ignorancia y falta de malicia que por sobra de virtud” (2005: 34).

Cuando señala que no pudieron crear una república que tuviera orden y concierto. La causa de ello era la ignorancia. Es decir, solo un conocimiento apropiado podía dar orden y concierto a la república, ya que los demás pueblos vivían en la caverna de la barbarie.

Pagden (1988: 36) indica que, para los griegos de la época helenística, bárbaro era quien balbucía y no sabía hablar griego. Para ellos razón y habla estaban vinculadas. La carencia de uno es carencia en otros ámbitos. Por tanto el uso del lenguaje estaba asociado con la capacidad de formar sociedades y eso era lo que distinguía al ser humano de otros

animales. Solo el griego podía tener esta potestad. Esta visión del otro y el lenguaje llega al Renacimiento y es la manera en que el Inca Garcilaso miraba al quechua. El Inca Garcilaso, en el Libro Séptimo, Capítulo IV, citando a Blas Valera, señala la utilidad de la enseñanza del quechua en todos los pueblos conquistados, ya que “les hace más agudos de entendimiento y más dóciles y más ingeniosos para los que quisieren aprender. Y de bárbaros los trueca en hombres políticos y más urbanos” (2005: 424). Tanto el griego como el quechua no solo permiten tener un entendimiento más agudo y flexible, sino los convierte en hombres de comunidades, es decir, hombres que pueden crear sociedades. Podemos así encontrar en Garcilaso una visión platónica del quechua. Porque el quechua se plantea como una condición arquetípica del lenguaje, cuyo manejo dota de humanidad y permite la asimilación de nociones civilizatorias como orden, jerarquía y armonía. Es la lengua que revela la verdad y la realidad de cuanto hay.

La filosofía antigua no solo pretendía difundir conocimientos, sino transformar almas e inculcar ideales de vida, en este terreno la oralidad era vital. Para Platón la filosofía era un diálogo infinito y abierto. En contraste, la forma escrita no podía encerrar a la perfección su pensamiento. En este camino los neoplatónicos querían ser maestros de alumnos cuyas almas quedasen transformadas por su logos o palabra (Ramos, 1992: 60). El quechua tiene una dimensión eminentemente oral, como el griego. La oralidad del quechua en poder del Inca transformaba a los bárbaros. Proporcionaba un saber y una visión homogénea de la realidad. Al mismo tiempo, creaba la unidad política de los pueblos a partir de una lengua general.

En el Fedro de Platón, acerca de la escritura se dice: “este invento dará origen en las almas de quienes lo aprenden al olvido, por descuido del cultivo de la memoria” (1983: 365) o “el que deja escrito un manual, como el que lo recibe, en la idea de que de las letras derivará algo cierto y permanente, está probablemente lleno de gran ingenuidad” (1983:

366), o, para finalizar, dice también: “pero si se les pregunta algo, se callan con gran solemnidad” (1983: 366). En estos párrafos se manifiesta una visión débil de la escritura. Ella no permite el desarrollo de la memoria, no contiene el pensamiento valioso del filósofo y no es capaz de defenderse por sí misma ante las preguntas y cuestionamientos. Es decir, no posee la vivacidad y dinámica de la oralidad. Acerca de la oralidad, Platón en el Fedro señalaba: “unido al conocimiento se escribe en el alma del que aprende; aquel que por un lado sabe defenderse a sí mismo, y por otro hablar o callar” (1983: 367); o dice también que “haciendo uso del arte dialéctico, y una vez que se ha cogido un alma adecuada. Se plantan y se siembran en ella discursos unidos al conocimiento (...) tienen una simiente de la que (...) germinan otros discursos capaces de transmitir siempre esa semilla de un modo inmortal” (1983: 368-369), o que “se pronuncian con el objeto de instruir, se escriben realmente en el alma, y versan sobre lo justo, lo bello y lo bueno los únicos en los que hay certeza, perfección e interés que valga la pena” (1983: 370-71).

La oralidad, en Platón, es superior a la escritura. Porque permite el dialogo crítico o lo que Sócrates llamaba mayéutica. Un estilo de conversación cuestionadora que perfecciona los planteamientos, a diferencia de la escritura, que no responde a la dinámica de las preguntas y respuestas. El debilitamiento de la memoria en la escritura impediría la aparición de la reminiscencia, elemento clave en el preguntar platónico. Pero lo más importante es que para Platón la oralidad expresa mejor las verdades fundamentales del filósofo. Y ella sería un elemento de alta civilización frente a los demás pueblos. Del mismo modo el quechua lo era para los denominados pueblos bárbaros. Y es esa oralidad del quechua la que expresa mejor el conocimiento del sol. Es un discurso en movimiento y persuasivo que va creando una nueva sociedad y va transformando a las personas de bárbaros en civilizados. Según el Inca Garcilaso, los hace “más urbanos y de ingenios más capaces, lo cual no tienen los demás” (2005: 418). El quechua posibilita mejor la

comprensión de las verdades del sol. Es una lengua que desarrolla la capacidad racional del alma y, por tanto, de vivir en una mejor sociedad.

Garcilaso cita a Blas Valera, quien da cuenta del asombro de un sacerdote al decir: “¿Es posible que en una lengua tan bárbara se puedan declarar y hablar las palabras divinas, tan dulces y misteriosas?” (2005: 423). La cita muestra la admiración de un sacerdote español hacia el quechua. Es una lengua divina que expresa misterios de la misma manera que el griego, latín o hebreo. Es una revalorización de una lengua y su colocación en el ámbito universal de lenguas creadoras de altas civilizaciones. Es una lengua con la complejidad y belleza de cualquiera de las lenguas más importantes del mundo. Garcilaso señala que Blas Valera compara al quechua con las tres lenguas citadas. Pero él no describe esta comparación.

Luego en el mismo capítulo describe: “los indios Puchinas, Collas, Urus, Yuncas (...) que son rudos y torpes (...) cuando alcanzan a saber la lengua del Cozco parece que echan de sí la rudeza y torpeza que tenían y que aspiran a cosas políticas y cortesanas y sus ingenios pretender subir a cosas más altas (...) se hacen más capaces y suficientes para recibir la doctrina de la fe católica” (2005: 424). El quechua posibilita aspirar “a cosas más altas”; permite entender el conocimiento del sol en el caso del Inca y pertenecer a una civilización en el caso del pueblo conquistado y denominado bárbaro y ella crea las condiciones para la llegada del cristianismo. El quechua vendría a ser el nexo articulador (chaupi) entre la lengua de los bárbaros y el español. Además que los lleva a aspirar a “cosas políticas” es decir a organizar políticamente una sociedad. El quechua transforma al hombre en runa o animal político

En el Libro Primero, Cap. XV, dice: “viviendo-o muriendo-aquellas gentes de la manera que hemos visto, permitió Dios nuestro señor que de ellos mismos saliese un lucero del alba que en aquellas oscurísimas tinieblas les diese (...) la ley natural y de la urbanidad y

respetos que los hombres debían tenerse unos a otros” (2005: 39). Se refiere al carácter primitivo de los primeros pueblos. En las primeras etapas de la historia se vive de manera salvaje y rudimentaria. Entonces aparece la acción de Dios en los hechos humanos. Dios determina el sentido de la historia.

La luz del lucero del alba es el conocimiento y las oscuras tinieblas son la ignorancia. En medio del desbarajuste de la primera edad natural, la ley natural impone orden y medida en la acción natural y aparece a través del conocimiento del sol que traen Manco Capac y Mama Ocllo.

En el Libro Primero, Cap. XV, Garcilaso afirma: “los descendientes de aquel (...) cultivasen aquellas fieras y las convirtiesen en hombres haciéndoles capaces de razón y de cualquier buena doctrina” (2005: 39) Así, la función del líder político será sacar a los pueblos primitivos de la ignorancia a través del conocimiento. Solo los incas podían transformar a los hombres en personas de razón mediante un saber venido de un dios. Los incas son solo una parte de los planes de Dios en la historia. En otros párrafos Garcilaso usa la palabra “doctrinasen”, es decir, educar a la población, pero para que el saber transforme a bestias en hombres racionales debe ser un conocimiento superior y un proceso en el tiempo. Este saber viene de una dimensión mayor: el sol, pero no solo es un ser físico, posee una dimensión espiritual. En los Diálogos de amor y en los Comentarios Reales, la figura de Júpiter y el Inca son similares porque ambos contraponen la civilización a la barbarie. La cultura clásica y la perspectiva renacentista sirven para interpretar el mundo andino o ¿el relato mítico andino tenía estas características?

En los Diálogos de amor, de León Hebreo, traducido por el Inca Garcilaso, se plantea en el Diálogo Segundo: “cómo 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 mostró el culto divino(...) ellos le alzaron por rey y le adoraron por Dios,

llamándole Júpiter (...) 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” (1996: 147). Así, Júpiter trae la civilización a los pueblos bárbaros de la misma manera que los Incas trajeron la civilización a las otras culturas. Ello parece una interpretación renacentista de la historia andina. Un ser superior dotado de un conocimiento elevado que emplea para transformar a los pueblos incultos, parecería tanto un mito renacentista como un mito platónico.

Garcilaso relata el punto de vista de su tío, quien a su vez narra lo que el sol le dijo. En el Libro Primero, Cap. XV, cita a su tío: “cuando hayáis reducido esas gentes a nuestro servicio los mantendréis en razón y justicia (...) que les doy mi luz y claridad para que vea y hagan sus haciendas” (2005: 41). La luz viene a ser metáfora del orden y el perfeccionamiento continuo, frente a la oscuridad donde las personas se dejan llevar por sus impulsos. Esto tiene una notoria resonancia platónica. Los bárbaros viven en la oscuridad de la caverna. El Inca entraría a la caverna a liberarlos de su condición inferior; es decir, no solo tener una mirada del bien, sino educarlos en la aprehensión de esa visión y constituir una praxis concreta en la vida.

En el Libro Primero, Cap. XXI, dice: “El INCA MANCO CÁPAC (...) les iba instruyendo en la urbanidad, compañía y hermandad que unos a otros se debían hacer conforme a lo que la razón y ley natural les enseñaba” (2005: 52). El mundo se ordena según la ley natural. Sin este tipo de ley habría barbarie. Esta ley viene de un plano superior. La religiosidad del sol consistiría en ver al sol como un ser vivo del cual emanan los mensajes que los Incas entienden y difunden en su plan civilizatorio.

En el Libro VI de la Republica (506b), Platón se pregunta: “¿Y no estará nuestro régimen político perfectamente organizado si vela por él un guardián que una el conocimiento del bien al de lo bello y lo justo?” (2005: 427). Hay un ordenamiento intrínseco del que están

alejados los pueblos llamados bárbaros. Por ello es necesaria la existencia del líder o el filósofo que pueda aprehender nociones claves como el bien, lo bello y lo justo. Tanto el filósofo gobernante como el Inca poseen un saber superior y están destinados a esa función.

En el Libro Primero, Cap. XXI, de los Comentarios Reales, Garcilaso afirma que “persuadiéndoles con mucha eficacia que, para que entre ellos hubiese perpetua paz y concordia y no naciesen enojos y pasiones” (2005: 52), se buscaba el control de las pasiones a partir de la adaptación del hombre a la ley natural y a la transformación del bárbaro en ser racional a través de la educación. Vivir en estado natural es dejarse llevar por la impulsividad. Ello no es la base de la concordia. La ley natural trae un grado de racionalidad en la convivencia que posibilita la existencia de la polis andina.

El Inca contaba a sus súbditos que el poseía un conocimiento revelado. Es decir, es una acción moral que parte de un conocimiento previo. Así, en el Libro Primero, Cap. XXI, se dice “que tuviesen por muy cierto que no decía él aquellas cosas de suyo sino que el sol se las revelaba y mandaba que de su parte las dijese a los indios, el cual como padre le guiaba y adiestraba” (2005: 53). También remarca el carácter mesiánico del liderazgo y por ello su autoridad sobre los pueblos bárbaros.

En la cosmovisión inca el sol también representa el conocimiento superior. Ambos tienen una función ordenadora y unificante, a través de la creación de la polis ideal, comunidad del amor o el Tahuantinsuyo. En el Diálogo Tercero de los Diálogos de amor se afirma que: “el sol es verdadero simulacro del entendimiento divino; y sobre todo se le asemeja en la hermosura” (1996: 247). El sol es un símbolo de la filosofía platónica. En el símil del sol, éste representa el conocimiento supremo y la belleza plena.

Sobre el Inca, Garcilaso dice curiosamente que inventó la fábula del sol. Ello ocurre en el Libro Primero, Cap. XXV, cuando afirma que “fingió aquella fábula diciendo que él y

su mujer eran hijos del sol: que venían del cielo y que su padre los enviaba para que doctrinasen e hiciesen bien a aquellas gentes” (2005: 61). Garcilaso desconfía y reprueba el relato fundacional porque desde su posición cristiana, la religión andina sería una falsedad y el relato de los incas de ser hijos del sol y que llegaron para enseñar un saber superior es un invento para justificar su poder. Sería una hábil manipulación de los mitos para beneficiarse de lo demás; pero esto no evita que el intérprete platónicamente el imaginario andino.

En el Libro Segundo, Cap. I. Garcilaso manifiesta que era necesario que los pueblos civilizados por los incas “advirtiesen la diferencia que había del resplandor y hermosura del sol a la suciedad y fealdad del sapo, lagartija y escuerzo y las demás sabandijas que tenían por dioses” (2005: 68). Si interpretáramos platónicamente este párrafo diríamos que se plantea la diferencia entre el mundo arquetípico (hermoso y perfecto) frente al mundo sensible (feo, contrahecho) Lo que está en un plano superior: el resplandor y hermosura del sol frente a lo que está en un plano inferior: fealdad y suciedad de ciertos animales. Es el mismo contraste entre los incas civilizados y bárbaros, entre las lenguas de estos pueblos y el quechua.

A propósito de Pachacámac, afirma en el Libro Segundo, Cap. II, dice: “Pachacámac (...) quiere decir `el que hace con el mundo universo lo que el alma con el cuerpo’: que es darle ser, vida, aumento y sustento” (2005: 72). Esta es una clásica visión metafísica de Pachacámac, donde se plantean la existencia de alma y cuerpo. Garcilaso interpreta la religión inca desde la metafísica tradicional.

Manifestando una tradicional visión metafísica del ser humano, el Inca Garcilaso señala en el Libro Segundo, Cap. VII: “creyeron los Incas amautas que el hombre estaba compuesto de cuerpo y alma. Y que el ánima era espíritu inmortal y que el cuerpo estaba hecho de tierra (...) para diferenciarle de los brutos le llaman runa, que es ` hombre de

entendimiento y razón. Y a los brutos en común dicen llama, que quiere decir `bestia´). Diéronles lo que llaman ánima vegetativa y sensitiva, porque les veían crecer y sentir, pero no la racional” (2005: 85). En esa mirada, el hombre está compuesto de alma y cuerpo, y el alma está integrada por un alma vegetativa, sensitiva y racional. Los runas tienen una mejor disposición racional a diferencia de los brutos donde predomina el lado vegetativo y sensitivo. Al mismo tiempo hay una jerarquía de clase. Los runas equivalen al poder y a la razón, mientras que los “brutos” son los dominados y pasionales.

Según la visión garcilasiana los Incas eran siempre correctos, justos y magnánimos. La política la ejercían siempre con decoro. Así, en el Libro Segundo, Cap. XV, dice: “Decían los indios que nunca hicieron delito que mereciese castigo público ni ejemplar (...) nacidos para enseñar y hacer bien a los demás-los tenía tan refrenados y ajustados que más eran dechado de la república que escándalo de ella” (2005: 104). Así, Garcilaso describe una situación ideal donde los líderes no cometen errores y son amados.

En la referencia hecha sobre el Inca Sinchi Roca en el Libro Segundo, Cap. XVI, al morir su padre y tomar el poder, se dice que dirigió un alegato a los curacas “en cumplimiento de lo que su padre cuando se quiso volver al cielo le dejó mandado, que era la conversión de los indios al conocimiento y adoración del sol” (2005: 106). Todo esto es una situación utópica donde el Inca no origina discrepancia ni reclamos en los gobernados al empezar su mandato y su conocimiento tiene la suficiente autoridad para dejar satisfechos a todos. La similitud entre incas y españoles a la hora de “convertir” a los indios al culto del sol o al dios cristiano a su religión como un mandato civilizatorio es clara. Y si bien los incas eran politeístas, el sol tenía una preeminencia sobre el resto de dioses. La idea de que los incas prepararon el camino para recibir la fe católica es precisa, porque los incas convertían a los indios a la religión de un dios supremo cuyo conocimiento podía darles una vida superior del mismo modo que los españoles evangelizaron a los indios.

Según Garcilaso es una astucia de los Incas decir que son hijos del sol. El no asume esa parte de la religiosidad andina. Es decir, sería una falsedad del Inca decir que lo enviaba el sol y por consiguiente toda la historia acerca de la transmisión del conocimiento sería una estratagema de conquista; pero el rol civilizador que ejecutaron los incas, si fue real y todo ese entramado lo entendió e interpretó Garcilaso desde una perspectiva neoplatónica y cristiana. Así, en el Libro Segundo, Cap. XIX, dice sobre el Inca Lloque Yupanqui que actuaba “encubriendo su ambición con decir que lo mandaba el sol” (2005: 112). Con ello indica que las historias sobre el sol contadas por el Inca son una ficción útil para el dominio. La persuasión y solemnidad con que las contaba aseguraban la credulidad de los pueblos.

Con respecto a la actitud conquistadora de los incas, en el Libro Segundo, Cap. XIX, afirma: “porque estos Incas siempre tuvieron por mejor ir ganando poco a poco y poniéndolo en orden y razón, para que los vasallos gustasen de la suavidad del gobierno y convidasen a los comarcanos a someterse a él” (2005: 114). Los incas aquí se muestran como conquistadores magnánimos. El realismo de su política consiste en ganarse a la población. La astucia para hacerles creer que son hijos del sol es la misma para convencerlos de que son un mejor gobierno. Pero también es una reacción a la versión de las crónicas toledanas que describían a los incas como gobernantes tiranos que avasallaban siempre violentamente a los pueblos, por lo cual su derecho de conquista quedaba cuestionado y justificaba la conquista española que rompía ese dominio y traía la religión cristiana como una redención universal.

Garcilaso idealizaba a los Incas en el aspecto político y social; pero no en el científico donde se cuenta una fantasiosa fábula respecto a la estrella Venus. En el Libro Segundo, Cap. XXIII, Garcilaso señala que “todas estas boberías tuvieron en su astrología los Incas, de donde se podrá ver cuán poco alcanzaron de ella” (2005: 123). En otros párrafos señala

que de la medicina sabían algo, de la astrología y filosofía natural sabían poco y de la teología casi nada porque no supieron entender las cosas invisibles. Aunque luego acepta que conocieron mejor la geometría (usaron quipus para las mediciones). Asimismo, reconoce que conocieron mucho de la aritmética.

En tal sentido, en Garcilaso no idealiza del todo el orden inca, es muy crítico con los incas. Los critica porque no usaron el hierro para hacer objetos como el yunque o porque en general no supieron hacer algunos instrumentos. Hasta se diría que Garcilaso es muy mezquino con las técnicas de construcción y los instrumentos incas.

Para Garcilaso los incas son deficientes en la construcción de herramientas porque no se parecen a los europeos, pero reconoce su originalidad. Para el autor, ellos no destacan y si lo hacen es cuando imitan a los españoles (2005: 136-139). Luego hay un párrafo desconcertante en el Libro Segundo, Cap. XXVIII, donde dice: “de manera que los indios del Perú, ya que no fueron ingeniosos para inventar son muy hábiles para imitar y aprender lo que les enseñan” (2005: 139). En este párrafo y otros, para Garcilaso la cultura europea es superior a la inca y el europeo es superior al andino en los aspectos técnicos y científicos. Sin embargo, es el modelo de conquista y creación de sociedad lo que subyuga a sus lectores en Europa y América. Una sociedad que a pesar de las diferencias de clase podía dar un nivel de bienestar general a la población, en contraste con la experiencia del mundo, era un modelo, una utopía a plantear en distintos escenarios como un objetivo a alcanzar. Por ello, después dirá en el Libro Tercero, Cap. IV: “el Inca, hijo del sol, no procuraba ganar tierras para tiranizarlas sino para hacer bien a sus moradores como se lo mandaba su padre el sol” (2005: 151).

Según Garcilaso, era un objetivo del Inca Maita Cápac establecer el orden viajando por todo el imperio y para ello debía tomarse su tiempo. La conquista amorosa y la quechuización de los territorios anexados llevan a la construcción paulatina de

instituciones Incas. En el Libro Tercero, Cap. IX, afirma que “en cada provincia de aquellas paro el Inca el tiempo que fue menester para dar asiento y orden en lo que convenía al buen gobierno y quietud de ella” (2005: 161). Así, el Inca emplea este yachay o episteme para crear un orden real venido de un orden ideal. Es preciso recordar que en Platón la noción de orden es clave para estructurar la ciudad ideal. Sin el orden sobreviene la desmesura o el mal, es decir, el exceso de los instintos o pasiones a nivel individual o social. La educación platónica moldea los apetitos y prevalece la razón tanto en el plano individual y social. Que la razón controla las pasiones implica instaurar un orden. Este motivo platónico se reafirma en los siguientes párrafos referidos al Inca Cápac Yupanqui: En el Libro Tercero, Cap. X, se dice: “El Inca respondió (...) que él no había venido allí sino a quitar sinrazones y agravios y a enseñar todas aquellas naciones bárbaras a que viviesen en ley de hombres y no de bestias y a mostrarles el conocimiento de su dios el sol. Y pues el quitar agravios y poner en razón los indios era oficio del Inca” (2005: 163). Quitar agravios es fomentar la armonía y prudencia. El Inca instaura una razón, sin dejarse llevar por los impulsos. Vivir según la ley y el conocimiento del sol. La construcción de la comunidad del amor implicaba superar el dominio de las pasiones primitivas y crear un entendimiento mutuo entre la variedad de pueblos. Es decir, hallar la unidad en la pluralidad.

En el Libro Tercero, Cap. XI, afirma que “el Inca (...) les mandó decir que no se admiraba que como bárbaros mal enseñados no entendiesen lo que les convenía para su religión ni para su vida moral. Que cuando hubiesen gustado del orden y gobierno de los reyes sus antecesores, holgarían ser sus vasallos” (2005: 165). Garcilaso hace uso aquí de la clásica división entre griegos y bárbaros. Los primeros representaban la razón, el buen gobierno y la vida ética, mientras que los segundos la sinrazón. Pero también señala que una vez

que el bárbaro pruebe un modelo de sociedad superior, como era el orden incaico, querría mantenerse ahí y aceptar el poder del Inca.

En el Libro Tercero, Cap. XIV, narra lo siguiente: “El Inca (...) mandó (...) que dos capitanes Incas de los más ancianos enseñase (...) las leyes fundadas en la ley natural con que los Incas gobernaban sus reinos para que sus vasallos viviesen en paz, respetándose unos a otros”. Luego afirma que el Inca “les dijo que su padre el sol les mandaba que para tener paz y concordia guardasen las leyes que los Incas les habían enseñado” (2005: 173). Para vivir en armonía hay que aceptar el conocimiento del sol que se manifiesta en la comprensión de la ley natural que es la base para vivir en paz y respeto mutuo. En sociedades habituadas a la guerra y sus consecuencias, como la muerte y destrucción, la concepción de una concordia general era un ideal de vida social. Las guerras traían dolor y atraso en las sociedades El modelo de sociedad inca se planteaba como un tipo elevado de vida social y política que refutaba la visión de ellos como bárbaros y tiranos. Pero también cuestionaba el etnocentrismo europeo de considerarse solo ellos el único modelo de civilización adelantado. Surgía una alteridad crítica desde los andes, cuestionadora de la realidad político-social de Europa y América en distintos momentos. Ello también tiene correspondencia con los siguientes párrafos escritos por Platón en la República, donde a la pregunta de Sócrates, su interlocutor responde (465b) (2005: 390): “¿Habrá pues entre los guardianes una paz fundada en las leyes? Una gran paz, exactamente”. La paz es consecuencia del tipo de naturaleza de los gobernantes y también del conocimiento de las leyes. La sabiduría de la ley en ambos casos nace de un saber superior correctamente aplicado por naturalezas moderadas. Es decir una sociedad civilizada se rige por la ley apropiadamente interpretada y aplicada. Organizar una sociedad a partir de leyes muestra el grado de desarrollo, más aún cuando se manifiesta el respeto y acatamiento de estas para tener una concordia general.

Para el estoicismo clásico el objetivo de la vida es alcanzar la felicidad y esto se obtiene viviendo según la naturaleza. Vivir conforme a la naturaleza implica vivir llevando a cabo plenamente esta apropiación o conciliación del propio ser y de lo que conserva u actualiza (Reale y Antiseri, 1988: 233). Vivir según el logos es aceptar que hay un orden, una racionalidad. Para Garcilaso la ley se debe fundar en la ley natural, para que haya concordia. Esta ley natural no sería sino el logos estoico reinterpretado y adaptado a la historia Inca.

En el Libro Tercero, Cap. XV, Garcilaso señala que “era muy justo que se recibiese el hijo del sol por señor y sus leyes se guardasen, pues se debía creer que siendo ordenadas por el sol serían justas, suaves y provechosas, todas en favor de los vasallos y ninguna en interés del Inca” (2005: 178). El sol poseía una autoridad en sí que proporcionaba a su intérprete mayor un prestigio e influencia sobre el resto de personas. Las leyes estaban a favor de los gobernados y no del interés del Inca. Esto también era una situación utópica. En la República de Platón (485c), sobre la naturaleza del filósofo se decía: “un hombre de tal naturaleza será moderado y desinteresado, porque los motivos que a otros mueven a hacer grandes sacrificios en persecución de las riquezas no ejercen influencia alguna sobre él” (2005: 392). En ambos textos se remarca la posición desinteresada hacia la riqueza del gobernante y como ello implicaría la primacía de los objetivos de la ciudad por encima de cualquier objetivo individual.

En el Libro Cuarto, Cap. XV, se dice sobre el Inca Roca que “pasó adelante en su conquista a otra provincia que llaman Uramarca (...) la cual se redujo con algún desabrimiento y resistencia (...) que ya por este paraje no se mostraban los indios tan blandos y amorosos para con los Incas como se mostraron los de Cuntisuyu y Collasuyu” (2005: 230-231). Ser amoroso para dejarse conquistar era importante para los incas. Es como un estadio inferior del amor, el amor de los bárbaros en su dimensión básica, que

irá gradualmente mejorando hasta el amor del Inca por los suyos. Lo que se muestra es que también hay una gradación del amor, desde lo más elemental a lo más complejo, de lo inferior a lo superior. El Inca buscaba que se cumpla la ley natural. En otras líneas Garcilaso sostiene que el Inca obligaba a los pueblos conquistados a dejar a sus dioses y asumir el suyo. Eso era parte del propio convencimiento de que su cultura era superior al resto.

Acerca de los pueblos rebeldes a la conquista, en el Libro Cuarto, Cap. XVIII, el Inca Garcilaso dice “que si después se habían de rendir y obedecer por fuerza de armas y perder la gracia del Inca, cuánto mejor era cobrarla ahora obedeciendo por vía del amor” (2005: 236). Así, el sometimiento amoroso de los futuros vasallos era clave para el buen gobierno y la afabilidad del Inca. Al Inca se le denominó también “amador de pobres”. Sin embargo, si los pueblos no se sometían amorosamente, el Inca era implacable. Su capacidad destructiva era formidable. Su objetivo era liquidar todo foco de resistencia que pudiera en el futuro alterar esa unidad armónica buscada en la polis andina.

Basándose en Blas Valera, el Inca Garcilaso afirma en el Libro Cuarto, Cap. XIX, que la educación no era para todos; sólo tenía acceso la aristocracia. Se dice allí que según Blas Valera “convenía que los hijos de la gente común no aprendiesen las ciencias, las cuales pertenecían solamente a los nobles, para que no se ensoberbeciesen y amenguasen la república. Que les enseñasen los oficios de sus padres, que les bastaba” (2005: 238). Esta es una visión conservadora de la sociedad, donde la noción de orden implica que se mantenga a través de las generaciones la misma división social del trabajo. A diferencia de Platón que plantea una sociedad meritocrática.

Cuando se refiere a los chancas en su lucha contra los incas, nuestro autor afirma, en el Libro Cuarto, Cap. XXIII, lo siguiente: “Estas naciones son las que dijimos haberse reducido al imperio del rey Inca Roca más por el terror de sus armas que por el amor de

su gobierno” (2005: 246). De acuerdo a ello, cuando un pueblo se resiste a ser sometido amorosamente es destruido por el imperio inca. Los extremos son cercanos entre el amor y el odio. Pero tras el terror o temor inicial, el Inca trata de ganarse después a la población conquistada con su visión del trabajo comunal o el bienestar común.

Con respecto al dominio ejercido por los chancas sobre otras naciones, dice Garcilaso en el Libro Cuarto, Cap. XXIII, que “a estas (...) tuvieron muy rendidas y se hubieron con ellos áspera y tiránicamente, por lo cual holgaron los Quechuas y sus vecinos de ser vasallos de los Incas y se dieron con facilidad y amor (...) por librarse de las insolencias de los Chancas” (2005: 246). El amor garcilasista tiene un sentido político. El vasallo debe someterse con amor al Inca. El amor es una actitud de aceptación del poder del gran otro: el Inca. Ello implica una armonía del vasallo con su líder. Es la condición para el buen gobierno. En la visión de Garcilaso, el Inca aprovecha las rivalidades y conflictos entre tribus para presentarse ante ellos como la mejor alternativa. De esa forma va dividiendo y ganando espacios de conquista y arrinconando a sus mayores adversarios.

Al referirse a los chancas en su lucha contra los Incas, el Inca Garcilaso dice en el Libro Quinto, Cap. II: “He referido la fiesta particular que los Incas hacían cuando barbechaba aquel andén dedicado al sol (que lo vi en mis niñeces dos o tres años) para que por ella se saquen las demás fiestas que en todo el Perú se hacían (...) Aunque aquella fiesta que yo vi, en comparación de las que hacían en tiempo de sus Incas, era sombra de las pasadas, según lo encarecían los indios” (2005: 257). Se puede notar que hay una clara nostalgia en estas expresiones. La melancolía del recuerdo era una fuente de la idealización del pasado. Usa la expresión sombra, en contraste con el brillo del sol. La decadencia es sombra y el apogeo es brillo. El ocaso es sombra. Es el ocaso de una civilización.

Una visión utópica de la sociedad, donde primero es el súbdito, antes que el rey, alimentó fuertemente la utopía del buen gobierno. Así, en el Libro Quinto, Cap. II, Garcilaso dice

lo siguiente: “Mandaba el Inca que las tierras de los vasallos fuesen preferidas a las suyas, porque decía que de la prosperidad de los súbditos redundaba el buen servicio para el rey; que estando pobres y necesitados, mal podrían servir en la guerra ni en la paz” (2005: 257). Esto manifiesta el rol social del estado de una manera comprometida con su población y su intensa preocupación por el otro.

Señala nuestro autor que el Inca pedía a los pobres piojos como impuesto y luego se señala que el Inca pedía estos tributos por “celo amoroso” para obligar a los pobres a despiojarse. Por ese celo amoroso los Incas eran llamados “amadores de pobres”. Por contraste, en otro párrafo señala que estaban exentos de impuestos no solo gobernadores, jueces y ministros, también los soldados o mozos que no llegaban a veinticinco años.

El detalle está en que algunos pagan impuestos y otros no. Esto no es una manifestación utópica. La igualdad como modelo social no era tal. Prevalecía la jerarquización social y el privilegio de unos sobre otros. Sin embargo estos párrafos no afectarían la recepción de la obra de Garcilaso como gran utopía en sus lectores. ¿Por qué? Porque prevalecía el ideal de concordia y bienestar social, a pesar de esas diferencias de clase y porque reivindicaba la figura del indígena como un ser capaz de legislar y gobernar. La colonia y sobre todo la república enfatizaron la inferioridad del indígena frente a la cultura occidental. Es decir, la inferioridad no solo estaba en su cultura sino en su condición biológica, por tanto no estaban preparados para gobernarse y necesitaban del dominio o tutelaje de una cultura superior. El libro de Garcilaso demuestra lo contrario. Si pudieron gobernarse en el pasado, ¿por qué no lo harían después? El libro deslizaba la idea de una sociedad india autónoma de los españoles, con características propias.

Citando a Blas Valera, en el Libro Quinto, Cap. XI, Garcilaso dice que en tiempos de sus antepasados incas: “Llamaban ley común a la que mandaba que los indios acudiesen en común (...) a hacer y trabajar en las cosas de la república”. Afirma también que “llamaban

ley de hermandad a la que mandaba que todos los vecinos de cada pueblo se ayudasen unos a otros (...) Y que fuese sin llevar paga ninguna” (2005: 274). Aquí se enfatiza el trabajo colectivo que todos hacían y el sentido comunitario como factor de bienestar general. Ese era el mensaje social de la obra. La fuerza estaba en la solidaridad y la ayuda mutua; lo que Garcilaso caracterizaba como la comunidad del amor. Es la amistad política entre los pueblos conquistados la que crea una armonía, no solo en la dimensión social, sino en la económica. El amor entre gobernantes y gobernados impacta en la economía, porque fortalece los lazos comunitarios que se manifestaran en leyes de trabajo comunal. El amor como sometimiento a un gran otro, partía del reconocimiento de su magnanimidad. Es decir, el vasallo se sometía porque hallaba buenas razones. Entendía pasar de un estadio inferior a otro superior. Por ejemplo, los mitimaes tenían la función de quechuitar a los pueblos conquistados; a través del quechua se enseñaba el conocimiento del sol y se producía la evolución cultural de los pueblos conquistados. Así, en el Libro Quinto, Cap. XII, en palabras de Blas Valera, el Inca Garcilaso dice: “Con estos regalos (...) regalaba el Inca los indios nuevamente conquistados, de tal manera que, por bárbaros y brutos que fuesen, se sujetaban y unían a su amor y servicio con tal vínculo que nunca jamás provincia alguna imaginó rebelarse” (2005: 277). En esta visión, los bárbaros se unían al Inca por amor. Parece haber una alusión al Eros vinculante entre mundo sensible (tierra) y el mundo inteligible (cielo o sol de los Incas). Se construía la unidad política a partir del amor, de ahí que la rebelión era imposible.

La evolución consistía en un mejor conocimiento para la vida que desarrollaría las condiciones de subsistencia. Ello implicaba aceptar leyes, normas morales, normas de carácter social y aspectos cotidianos como el ornato, la pulcritud y ciertamente una especialización del trabajo.

El amor es una expresión de unidad entre gobernantes y gobernados. Unidad es armonía; pero es una armonía basada en la jerarquía de la élite sobre el cuerpo. Tanto el pueblo común, como los soldados aman a su líder. Por su parte, el líder ama a los suyos, en especial a los pobres. La base de toda esta convivencia es que todos fueran educados o civilizados bajo el conocimiento del sol. Este conocimiento implica el desarrollo de las capacidades para ocupar un lugar dentro del cuerpo social, es decir, desarrollar una función, la función de cada miembro debe ser cumplida correctamente. Ello es importante para el gobierno.

En el Libro Quinto, Cap. XXV, hablando acerca de los habitantes de Tucma o Tucumán, Garcilaso cuenta que ellos dijeron al Inca conquistador: “Y te dignes de darnos Incas de tu sangre real que vayan (...) a sacarnos de nuestras bárbaras leyes y costumbres y a enseñarnos la religión que debemos tener y los fueros que debemos guardar” (2005: 311). Cuando Garcilaso habla de los fueros que estos pueblos deben guardar, se refiere al parecer a los límites que se debe respetar. Es decir, a la medida y prudencia, y a eso se le agrega la religión como un conocimiento revelado del vivir en base a normas. También el texto apunta a aceptar la autoconciencia de los pueblos de su propia inferioridad cultural y la necesidad de ser civilizados por los Incas.

Refiriéndose a los embajadores que ofrecían su vasallaje al Inca Huiracocha, en el Libro Quinto, Cap. XXV, Garcilaso señala que este los recibía con afabilidad y que se decía de los vasallos que “serían tanto más regalados y bien tratados que los demás cuanto su amor y buena voluntad lo merecía (...) Los embajadores, habiendo asistido algunos días a la presencia del Inca (...) admirados de las buenas leyes y costumbres de la corte (...) decían que aquellas eran leyes de hombres hijos del sol y las suyas de bestias sin entendimiento” (2005: 312). De esta manera, el amor al líder nace de la aceptación de la superioridad de sus leyes y costumbres, puesto que estas pudieron beneficiarlos, constatando la buena

disposición del Inca hacia ellos. También el acceso a otra cultura (Inca) era aceptar que había detrás un mejor entendimiento que podría ir formándose en las nuevas elites agregadas. Un mejor entendimiento impulsado por el amor a los liderazgos e instituciones Incas.

León Hebreo (1996: 36) señala, en el Diálogo Primero, lo siguiente: “el amor es afecto voluntario de gozar con unión de la cosa estimada por buena” (1996: 36). Del mismo modo que en Platón, la unidad es una noción ontológica esencial, en el Inca Garcilaso el amor es el tipo de afecto que crea la unidad de una comunidad entre gobernantes y gobernados. Igualmente, León Hebreo (1996: 220) indica en el Diálogo Segundo que “el fin de todo es la unida perfección de todo el universo, señalada por el divino Arquitecto; y el fin de cada una de las partes no es solamente la perfección del todo (...) a manera de un individuo humano que la perfección de una de sus partes como el ojo o la mano no consiste solamente (...) en el tener lindo ojo o hermosa mano, ni en la mucha vista del ojo , ni tampoco en el hacer muchos actos la mano, sino (...) consiste en que el ojo vea y la mano haga lo que conviene al bien de toda la persona”.

La noción de unidad implica también la noción de totalidad. Es una totalidad formada por partes. Cada parte tiene un rol. Si falla afecta al todo y viceversa. El Tahuantinsuyo también es una totalidad donde la unidad depende de que cada parte cumpla su rol y de que el gobernante y gobernados formen una comunidad a partir del amor como lazo profundo.

La visión romántica de los Incas presente en Garcilaso consistía en que ellos no hacían por ejemplo sacrificios humanos. La imagen del Inca como amador de pobres y del amor como factor de cohesión social se vería enormemente afectada con los sacrificios humanos. Garcilaso señala, en el capítulo XXVI del Libro Sexto, lo siguiente: “El príncipe durante el noviciado –de una luna nueva a otra- se vestía con andrajos para que

cuando sea poderoso no menosprecie a los pobres para que así fuera amigo de los necesitados y a si merecer el nombre de Huacchacúyac o amador y bienhechor de pobres” (2005: 384). Por otra parte, en el libro VI de la República (503d) Platón menciona que “los gobernantes debían mostrar un gran amor a la ciudad, y que este amor debía probarse en medio del placer o del dolor” (2005: 422). En ambos textos el amor tiene una connotación política, porque el amor muestra el tipo de compromiso con los objetivos de la ciudad y el grado de identificación con los miembros de la polis.

Del mismo modo, en el Libro Sexto, Cap. XXXI, Garcilaso afirma acerca del Inca que “por su justicia, piedad, clemencia y mansedumbre (...) era amado y querido de tantas naciones” (2005: 395). Los párrafos citados muestran por un lado el amor de los indios al Inca y por otro lado el título del Inca de amador de pobres. Esta relación crea un espíritu de cuerpo y un modelo social para los lectores europeos de los Comentarios Reales.

El amor dota de poder unitario a una sociedad. Compone la fragmentación en una comunidad. La visión providencialista de la historia también estaría formada por una unidad en el tiempo a partir del amor divino. También León Hebreo, en el Diálogo Segundo (1996: 222) manifiesta que “el mundo y sus cosas tiene ser cuanto está todo él unido y enlazado con todas sus cosas a manera de miembros de un individuo (...) la división fuera causa de su total perdición. Y así como no hay cosa ninguna que haga unir al universo con todas sus diversas cosas sino el amor, se sigue que ese amor es causa del ser del mundo y de todas sus cosas”. Este amor divino le da una unidad a la historia. Pero es el amor humano un su sentido político lo que posibilita la marcha de la historia del Perú.

Ahora bien, en el Diálogo Segundo de León Hebreo se habla de un orden “donde no solamente el inferior ama con razón y desea unirse con el superior, pero también el superior ama y desea unir consigo al inferior, para que cada uno de ellos sea perfecto (...)

y para que el universo sea una y se ligue sucesivamente con la ligadura del amor (...) la cual unión es el fin principal del sumo Opifex y omnipotente Dios en la producción del mundo, con diversidad ordenada y pluralidad unificada” (1996: 213-214). En los Comentarios Reales muchos pueblos adoraban al Inca; tenían un vínculo amoroso de sometimiento con él. Del mismo modo el Inca era un amador de pobres por los favores que hacía a los pueblos conquistados. El encuentro amoroso del superior e inferior producía una sociedad más unida e ideal, donde los inferiores podían desarrollar mejor sus habilidades y alcanzar así toda la perfección social. El eros platónico es un impulso que lleva a la evolución del alma desde un plano meramente corporal hasta uno espiritual. El eros interpretado desde el renacimiento es cristianizado y se convierte en el amor que llevará a las almas a evolucionar desde un plano inferior a uno superior y encontrarse con Dios en una unión mística. Es la visión providencialista aplicada también a la historia de los Incas. El amor entre el Inca y sus súbditos constituía no solo una ciudad ideal, sino que era parte del proyecto de Dios en la historia. En algunos párrafos Garcilaso señala la falsedad de la religión Inca, el mito de la fundación y la astucia de los Incas para hacer creer a los demás su origen divino y sin embargo lo interpreta desde coordenadas renacentistas y lo considera parte de la evolución bárbaros-incas-españoles hasta la vinculación máxima con Dios.

En su Diálogo Segundo, León Hebreo señala que “con este reciproco amor se une el universo corpóreo y se adorna y sostiene el mundo ¿Qué otra mayor demostración quieres entender de la comunidad del amor?” (1996: 122). El amor mutuo entre el cielo y la tierra engendra la comunidad del amor dentro de una visión cosmológica. En forma comparativa, para Garcilaso el amor de los súbditos (tierra) al Inca (cielo) y la actitud del Inca como amador de pobres implicarían la construcción de la comunidad del amor. Ello sería la base de la unidad y la fuerza de la comunidad. Esta típica visión utópica

renacentista se basaría en el amor platónico cristianizado. La comunidad del amor Inca sería la base de la comunidad del amor católica traída por los españoles en el discurso.

En el Libro Sexto, Cap. XXX, de los Comentarios reales se dice que los incas “habían de vencer como Incas y no como tiranos, enemigos crueles” (2005: 358). En la tradición platónica la antítesis del rey filósofo es el tirano y esto es subrayado por Garcilaso en este pasaje. Vencer como incas es ser generoso y superlativo a diferencia de vencer como tiranos que implicaría ser de un carácter inferior. No solo en el hecho de gobernar sino de vencer a otros pueblos es que se manifiesta el grado de civilización que pretende mostrar a sus lectores.

En la República Libro V (426 a-b), Platón pregunta: “¿Y puede haber mayor mal para la ciudad que aquello que la divide y hace de ella muchas ciudades en vez de una sola, y mayor bien que aquello que la une y hace de ella y una sola ciudad? (2005: 355). En este punto de vista el mal está en la división y ruptura de la unidad. El bien está en la unidad y en aquello que la une. Y ello se pretende construir en la comunidad del amor entre gobernantes y gobernados.

En el Diálogo Tercero de los “Diálogos de amor”, Filón resalta que “Así como el deseo y el amor no es otra cosa que el camino que del conocimiento imperfecto nos guía al perfecto unitivo” (1996: 483). Así, el eros nos lleva de la sombra a la luz a través del filósofo, de la misma manera que el Inca lleva a la gente de la etapa bestial a la civilizatoria.

Si bien en Platón el acceso a la episteme se da desde un lenguaje depurado y una técnica dialéctica, en Garcilaso se menciona lo siguiente en el Libro Séptimo, Cap. II: “Mandaron también aquellos reyes que los herederos de los señores de vasallos se criasen en la corte (...) para que fuesen bien doctrinados y se hiciesen a la condición y costumbres de los Incas tratando con ellos amigablemente para que después (...) los amasen y sirviesen con

afición” (2005: 148). En tal sentido, participar de la civilización Inca era asumir el conocimiento del sol y el lenguaje que por excelencia era el quechua. Los pueblos conquistados eran civilizados, es decir, quechuizados. La mejor manera de acceder a esta superior forma de existencia era desde el lenguaje y formados además para amar al Inca. No obstante, en el Libro Octavo, Cap. I. Garcilaso dice: “Porque el principal blasón de que aquellos Incas se preciaban -y el velo con que cubrían su ambición por aumentar su imperio- era decir que les movía celo de sacar los indios de las inhumanidades y bestialidades en que vivían y reducirlos a la vida moral y política y al conocimiento y adoración de su padre el sol, que ellos predicaban por dios” (2005: 491). En este punto, para Garcilaso el afán de civilizar a los bárbaros era un pretexto para ocultar su ambición. Civilizar abarcaba distintos ámbitos como el moral, político y el conocimiento. En Platón el afán del filósofo gobernante de educar a las personas tenía un fin altruista. En la “República” se critica el afán de codicia de los gobernantes como una de las causas de la ruina de la polis. Y es precisamente esta codicia la que aparece en el Inca Atahualpa frente a su hermano Huáscar en una tensa disputa por el poder. Y que a su vez arruinaría al imperio Inca.

Garcilaso cita a Blas Valera acerca de Inca Roca en el Libro Octavo, Cap. VIII, al decir: “No es lícito que enseñen a los hijos de los plebeyos las ciencias que pertenecen a los generosos (...) para que como gente baja no se eleven y ensoberbezcan y menoscaben y apoquen la república. Básteles que aprendan los oficios de sus padres que el mandar y gobernar no es de plebeyos” (2005: 513). Si bien la cita es de Blas Valera, Garcilaso no la cuestiona y la plantea como un conjunto de datos que permita entender la mentalidad de los Incas. Esta opinión es absolutamente elitista y discriminatoria. En Platón la educación está abierta a todos. Las habilidades físicas o intelectuales son las que determinan la élite gobernante y no la pertenencia a una clase social privilegiada.

Acerca de lo que Inca Huayna Cápac dijo sobre el sol al sumo sacerdote, Garcilaso refiere en el Libro Nono, Cap. X, lo siguiente: “Pues yo te digo que este nuestro padre el sol debe de tener otro mayor señor y más poderoso que no él, el cual le manda hacer este camino que cada día hace sin parar (...) Por este dicho (...) decían que si alcanzara a oír la doctrina cristiana recibiera con mucha facilidad la fe católica, por su buen entendimiento y delicado ingenio” (2005: 583).

Se trata de una lectura providencialista del Inca, donde la progresión: bárbaros, incas, conquista española y cristiandad es notoria. Además, Huayna Cápac muestra dudas acerca del poder del sol, como si hubiera una fuerza más influyente. Es decir, esta es la denominada prefiguración que consiste en ver anticipadamente la presencia del dios cristiano en culturas paganas. Esta comprensión de un dios más poderoso que el del Inca es también parte de esa visión providencial de dios cristiano haciendo historia y manifestándose en las intuiciones de los gentiles.

Mariano Ibérico, consideró por ello primigeniamente que los Comentarios Reales eran la forma ideal del imperio. El filósofo peruano planteó que la civilización incaica era “la forma esencialmente estética y platónica, en el sentido de que es arquetípica y perfecta y frente a cuya radiante majestad pierden importancia así las confirmaciones como las rectificaciones de la historia” (Durand, 1988: 22-23). Esta es una de las versiones primeras del garcilacismo clásico acerca del carácter platónico de los incas y ha sido fuente de una innumerable cantidad de reinterpretaciones.

Por tanto, si la medida es la concepción platonizante del orden y sentido del imperio inca y la desmesura el desengaño y la sensibilidad interna y abigarrada respecto a desajustes existenciales, afirmamos que ambas dimensiones interactúan en el lenguaje de Garcilaso; pero mantienen sus diferencias a modo de convivencia. Un pretendido sincretismo revelaría que la escritura de Garcilaso es una tensión permanente; que ambas tendencias

expresan modos en que asume su identidad y la narración de los hechos. Todo ello, interactuando vivamente con su biografía personal.

En párrafos anteriores señalamos la doble tendencia del renacimiento al idealismo y al realismo. Del mismo modo, el Barroco presenta las mismas tendencias: la tendencia idealista del Barroco apunta a una religiosidad cósmica, expresada a veces con sensualidad y carnalidad, mientras que la tendencia realista expresa el desencanto, el mundo al revés. El mundo conflictivo, el exacerbamiento, la simpleza o la locura.

El Inca Garcilaso expresa una subjetividad compleja: el lado idealista del renacimiento es platonizante mientras que su inserción en el mundo es realista barroco. Aunque también muestra un amor a la vida tan propio del renacimiento realista. Y su concepción providencialista sea reflejo de una religiosidad cálida y amplia. Y en medio de este mestizaje cultural europeo está su propio mestizaje, asumido como una extraña y reciente indeterminación que va tomando diversos nombres (indio, mestizo, inca, español). Es decir, hay una concordancia entre su mestizaje biológico y cultural con la hibridez de épocas y estilos que asumiría en Europa con el transcurso de los años.

Su tensión vital sería producto de su propio origen y de la búsqueda del equilibrio en su tiempo.

CAPÍTULO 3.

EL PLATONISMO ANDINO DE LOS COMENTARIOS REALES Y LA EMANCIPACIÓN

Un denominador común de los elementos traídos por los europeos a América es la adaptación y mestizaje con las culturas locales. Es el caso de instrumentos musicales como el arpa y la guitarra; o animales andinizados como el toro o productos como el trigo. Los ejemplos son abundantes. Entonces la pregunta sería si la filosofía podría ser ajena a ese mestizaje.

El texto titulado Comentarios Reales de los Incas del Inca Garcilaso de la Vega es una obra inmersa en los valores del Renacimiento. La recepción de Platón durante el Renacimiento plantea una dimensión utópica en contraste con el agotamiento de la experiencia europea. Por qué no pensar que la filosofía tuvo también una recepción andina en las coordenadas mentales del Inca Garcilaso; y que el sincretismo tan mentado en distintos campos tuvo una expresión propia en su texto.

Si el Inca interpreta la historia del Perú desde una concepción cristiana, es decir occidentaliza la percepción originaria de un conjunto de temas, por qué no pensar en el camino inverso, es decir una andinización de la percepción occidental. Si Garcilaso occidentaliza su visión de los Incas a partir de una visión neoplatónica, por qué esa visión neoplatónica no podría andinizarse, asumiendo que la matriz originaria ha sido fuente de distintos mestizajes.

Raquel Chang Rodríguez (referido en Moraña, 1994: 10) manifiesta sobre Juan de Espinoza Medrano “el Lunarejo” que él “efectúa la articulación de la circunstancia americana con la cultura del dominador, proponiendo un discurso plurivalente donde `el mundo andino penetra la fábula barroca`”. Si el mundo andino puede penetrar la fábula barroca, entonces por qué no podría penetrar la filosofía. Si la cultura del antiguo Perú tiene miles de años de formación y una potencia para interactuar con una serie de discursos y prácticas como la literatura, la música, la arquitectura, el idioma, etc., ¿por qué la filosofía estaría ausente de esa interacción?

En esa perspectiva, los Comentarios Reales serían expresión de un platonismo andino presente en la figura del rey filósofo (Inca), la república ideal (imperio Inca) y la noción de amor; pero también estaría en la interacción con el imaginario colectivo. Los Comentarios Reales muestran un platonismo andino que se transforma en la matriz teórica e inspiradora de una ideología de la emancipación, porque al exaltar al imperio Inca alienta los ideales de liberación y autonomía respecto del imperio español.

3.1 Pensamiento andino

El platonismo se andiniza desde la afectividad de un mundo cultural conquistado y destruido y luego sometido a un inevitable sincretismo. Es una melancólica nostalgia que envuelve a la figura del Inca y al imperio. Es decir se piensa la circunstancia personal desde un nivel platónico matizado con imágenes y sensibilidades locales. Esta melancolía de la patria perdida o declive imperial es también una característica de los tiempos de crisis del Barroco europeo.

Pero también el platonismo se andiniza propiamente desde el pensamiento andino. Alberto Flores Galindo (2010: 36-37) señala que para los “hombres andinos, la conquista fue un pachacuti, es decir, la inversión del orden. El cosmos se dividía en dos: el mundo

de arriba y el mundo de abajo (...) Esta dualidad se caracterizaba porque sus partes eran opuestas y necesarias entre sí (...) conservar el equilibrio, era la garantía indispensable para que todo pudiera funcionar”. El historiador peruano también señala que esta dualidad se reflejaba en varios ordenes de cosas, como la división en dos barrios: el de arriba y el de abajo de la ciudad del Cusco o cualquier centro poblado.

El pensamiento andino plantea un universo constituido por opuestos. Estos opuestos mantienen un equilibrio. De ahí que Hanan (arriba) y Hurin (abajo) constituyan dos opuestos fundamentales del universo; pero también de las ciudades. La conquista implicó una ruptura de este orden. En quechua, el nombre de esta ruptura se denominó Pachacuti (Flores Galindo, 2010: 36). La obra de Garcilaso sería la búsqueda de la restitución de este equilibrio roto por la conquista. Donde los protagonistas de los opuestos son españoles e indígenas o su propia identidad. Esta es también una característica del platonismo renacentista. Poder articular y armonizar una diversidad de influencias como Platón, Aristóteles, la magia y la religión en un discurso unitario. Es decir, detrás de la impronta platónica estaría la huella del pensamiento andino.

Regalado (2000: 80) señala que “en el pensamiento andino la idea de complementariedad se constituyó, junto con la noción de oposición, en un principio fundamental de su cosmovisión, siendo necesarios el uno al otro en la búsqueda del ideal de equilibrio o armonía del cosmos y ordenación (comprensión) de la realidad”. Una característica central de la mentalidad renacentista es la coincidencia de los opuestos y la coexistencia de saberes antagónicos en un discurso unitario y armonizado. ¿Intentó el Inca Garcilaso armonizar los opuestos (bárbaros-incas) (incas-españoles) desde la óptica renacentista? O. ¿fue posible que lo hiciera desde una visión andina donde los opuestos se complementan y armonizan el cosmos y su comprensión?

El Inca Garcilaso vivió en el Perú hasta los 20 años y, si bien tuvo una relación estrecha con su padre y una formación occidental, él también tuvo un contacto con el mundo de la madre, un mundo desestructurado cuya relación debió ser intensa por la forma en que narra la nostalgia de los personajes Incas. Asimismo, Garcilaso conoció el quechua, por ello es sugerente la interpretación de Hernández (1990: 79) quien manifiesta que “de niño absorbió, en los pechos de su madre, el conocimiento que está implícito en el lenguaje. Modos de categorización, ideales, valores, tabúes, conceptos (...) pero también recogió el dolor de quienes veían desplomarse su universo”. Garcilaso señala que el mamó el quechua en la leche materna. Ciertamente él era un personaje bilingüe, pero es interesante plantear cuánto aprehendemos del mundo exterior a partir de los primeros contactos corporales y verbales. Es decir, nuestras más íntimas percepciones o valoraciones vienen de una etapa anterior y primigenia. Es decir que viene del cuerpo. Un cuerpo que no solo transmite amor, sino el dolor y desconcierto producido por el Pachacuti. Nuestra primeras concepciones del mundo se irían formando desde esta dimensión afectiva ¿No le hablaba en quechua la madre al Inca Garcilaso? El primer lenguaje que iría moldeando su percepción inicial de las cosas y que posteriormente enriquecería al contactarse con el mundo materno.

El historiador Manuel Burga Díaz (2005: 297) señala que el periodo cusqueño de Garcilaso entre 1539 y 1560 tuvo sin duda una gran influencia en su formación integral, sea psicológico o intelectual. Su formación es moldeada por las tertulias en casa de la parentela materna y por la observación de los hechos políticos y militares de las primeras décadas de colonización de los andes.

Esta visión andina de la historia nacería también de su sentido de pertenencia “forzado del amor natural de la patria me ofrecí al trabajo de escribir estos Comentarios” (Garcilaso, 2005: 4), de su reconocimiento como indio, ya que dijo “pues soy indio, que

en esta historia yo escribo como indio con las mismas letras que aquellas tales dicciones se deben escribir”, o de su relación con su lengua materna, en relación a la cual señaló: “esta larga relación del origen de sus reyes me dio aquel Inca tío de mi madre (...) la cual yo he procurado traducir fielmente de mi lengua materna, que es la del Inca, en la ajena, que es la castellana” (2005: 45). En estas líneas se enfatiza la dicotomía propio-ajena. La recepción de la tradición oral es en quechua. Si toda lengua posee una visión del mundo: categorías, ideales, conceptos y es aprehendida en una dimensión afectiva y corporal desde la más remota infancia, porque él aprendió el quechua en la leche materna, es decir aprehendió un mundo a partir de esa conexión con el cuerpo de la madre. La madre es la simiente de sus percepciones. Pero no solo escucha y entiende en quechua a su tío materno sino que lo traduce a una lengua extraña denominada castellano. Su interpretación y experiencia del mundo se da primera y fundamentalmente en quechua y luego se produce su traslación a una segunda lengua.

Su visión andina también provendría de su reivindicación de los incas frente a las crónicas toledanas que los presentaban como gobernantes tiranos e ilegítimos y de su crítica implícita a los españoles al describir a los incas como las víctimas de las conquista. Para Flores Galindo (2010) la muerte de Túpac Amaru I (legítimo heredero en el linaje real inca) en la visión de Garcilaso muestra que los españoles son usurpadores y plantea la restitución del imperio a sus legítimos gobernantes (2005: 44), sobre todo en una época en que se planteaba en España la devolución del poder a los Incas de Vilcabamba y se consideraba injusto el despojo de su territorio y poder.

Según Regalado (2000: 79) “la tripartición aparece con la presencia del centro o plano intermedio (chaupi) que sirve de equilibrio en la tensión que se ocasiona por el predominio de uno de los términos en la dualidad”. Entre los mundos opuestos de españoles e incas aparece la figura del mestizo y su escritura heterogénea (CR) como un

auténtico chaupi. El trata de equilibrar las tensiones de dos mundos en permanente conflicto. Tanto el eros platónico como el mestizo son un elemento mediador entre dos mundos y comparten una condición intermedia. Es decir, ambos serían chaupi de dos mundos distintos y antagónicos. El eros platónico se andinizaría así al convertirse en chaupi. Un amor andinizado que sería elemento de conquista y civilización usado por los Incas. Pero que en una etapa posterior no sería un mediador armónico y feliz, sino en un mediador barroco que expresaría todos los conflictos de la conquista.

En los Comentarios Reales el chaupi entre bárbaros e incas sería el amor andinizado. Y entre incas y españoles también sería el amor cristiano. En Platón el eros y en Ficino y León Hebreo el amor tiene una función vinculante entre mundos opuestos. Se andiniza desde la óptica del pensamiento y la sensibilidad.

Para Guillermo Prescott los escritos del Inca Garcilaso eran una emanación del espíritu indio, del mismo modo que para Marcelino Menéndez y Pelayo los Comentarios Reales refleja el alma de las razas vencidas, o según Luis E Valcárcel el sentimiento y conciencia india son los que animaron su trabajo. Es decir, la fuente de la perspectiva y elaboración de los textos de Garcilaso es el mundo andino. Es el sustrato básico de todas sus lecturas y recuerdos y la capa sobre la que se asienta su formación humanística renacentista. Es la dimensión de la nostalgia y ternura que le suscita la lejanía de la tierra perdida. Es la dimensión de la madre real o simbólica con la que trató de reconectarse a partir de la reivindicación de los incas, pero también es la dimensión de la melancolía y tragedia que tratará de remediar con el estoicismo cristiano y la recuperación del sentido del equilibrio del pensamiento andino a través de la visión platónica. Un eros andinizado que buscará ser mediador entre el mundo de los conquistadores españoles y el mundo de sus parientes incas, planteando un punto de equilibrio para a partir de una cristianización del eros ir a una salvación beatífica.

El eros se andiniza también en otro momento, desde la dimensión de la nostalgia y melancolía de un mundo destruido, pero que busca unir esos dos nuevos opuestos: incas y españoles, partiendo de la visión dualista andina. Al mismo tiempo es también cristiana porque es parte de una proyección histórica mayor. La acción de dios en los hechos. Lo que se remarca es la base andina de toda esa comprensión y narración de la historia inca, sobre la que se construiría después su formación europea.

El eros platónico, es hijo de Poros y Penía. Es decir, es hijo de la riqueza y la pobreza, de la plenitud y la carencia. Ello posibilita la pregunta filosófica y la búsqueda de la verdad. Además de ser mediador entre dos mundos: el humano y el divino. Del mismo modo, la figura del mestizo es hijo de la conquista; de una cultura hegemónica (españoles) y una cultura dominada (Incas). Es decir, figurativamente, de la plenitud y carencia y trata de ser mediador entre estos dos mundos y ante la carencia ello posibilita la pregunta de la identidad ¿Qué somos?

3.2 Sensibilidad andina y conflictos

El Inca Garcilaso andinizó a Platón también desde el plano de la sensibilidad. La ternura, la confianza y la intimidad son el ámbito de la nostalgia que iría formando su visión utópica de la sociedad inca a partir de las coordenadas del platonismo renacentista.

El discurso utópico garcilasista se constituyó en un paradigma cultural clave y, a su vez, se convirtió en referente central en la elaboración de las identidades a lo largo de la historia. La imagen del imperio ideal o el líder sabio serían parte de la percepción cotidiana de los pueblos y una demanda en tiempos de crisis o de coyunturas difíciles.

Sin embargo, para Raúl Porras Barrenechea, “no obstante su profundo indianismo, no es (...) contrario a Pizarro y a la conquista española que justifica por la necesidad de atraer a Cristo a los infieles” (Porras, 2009: 37). He ahí la tensión en el Inca Garcilaso, la

aceptación de un destino cristiano superior, implicaría tolerar todos los desasosiegos o tragedias producidos por la conquista, porque ello es parte de una historia previa que debe cumplirse. ¿Cómo entender que ese Dios salvador pudo permitir la destrucción del mundo de su infancia y mocedad?

Este platonismo andino estaría en la base de los Comentarios Reales que influyeron en las rebeliones indígenas del sur andino y en el nacionalismo inca del siglo XVIII que vieron en el Tahuantinsuyo un modelo alternativo a la injusta sociedad colonial. Es decir, era una arcadia perdida que debía retornar a través del caudillo mesiánico. El retorno del orden y autoridad que debía regresar con la fuerza de una religiosidad cohesiva o la aparición secularizada y calculadora del caudillo republicano.

3.3 Fusión tensa e influencia en las rebeliones indígenas

Edgar Montiel (2009: 51) menciona que los escritos del Inca Garcilaso tuvieron una influencia en los levantamientos indígenas a lo largo del siglo XVIII. Sería el caso de la rebelión de Túpac Amaru que “puso de manifiesto el nacimiento de un ‘nacionalismo Inca’ que fue alimentado por las lecturas que realizaba un selecto grupo de indios y mestizos cusqueños de los Comentarios Reales”. Los Comentarios Reales fueron tomados durante el levantamiento de Túpac Amaru como un alegato a favor de las razas indígenas, una reivindicación de sus derechos.

El platonismo andino de los Comentarios Reales alimentó en los imaginarios populares la idea del imperio ideal, el caudillo providencial o el Inca renacido. Lo platónico radica en la visión arquetípica del imperio, el Inca y la comunidad del amor. Lo andino está en el desasosiego que provocó la desestructuración de las culturas locales y la forma en que esta elaboró la nostalgia, llena de afectividades tiernas o conflictivas, creadora de la imagen de la ciudad ideal. Es decir, un lugar donde los opuestos se reconcilian. La quiebra

de ese mundo de opuestos origina una afectividad negativa, llena de dolor y nostalgia y deseosa de narrarlo como una circunstancia feliz. Esta combinación de lo arquetípico y la angustia y nostalgia de un mundo acabado y sometido causó la rebeldía. Superar el luto permanente a través de la reinstauración de lo perdido no solo en la fantasía popular sino en la realidad fue una constante en el tiempo, es decir la fantasía debía calzar con las circunstancias históricas del momento. Este impulso ético originario chocaba contra el poder establecido.

3.4 Inca platónico y ciudad ideal

Melling, el conocido estudioso de Platón, señala (1991: 170) que “tal legislador deberá ser una persona que haya ascendido a la intuición del bien y que vuelva al mundo de la acción política con vistas a dictar las leyes que posibiliten el establecimiento de una sociedad justa”. Es decir, si bien no se describe la preexistencia del alma del legislador inca en un plano previo a la existencia, sí queda claro que ellos poseían un saber previo útil para gobernar. Por ello, el mismo autor señala: “si la sociedad ha de ser gobernada por leyes que encarnen los auténticos principios de la justicia necesitará legisladores que hayan adquirido el conocimiento del Bien, que comprendan la naturaleza de la justicia en sí misma” (1991: 170). Ello es lo que muestra el Inca, una comprensión de lo correcto y lo razonable para vivir. Esta comprensión se plasma en la ley y en la capacidad de ejecutarla. Es decir, no solo es un saber ver es también un saber hacer. Teoría y praxis se vinculan en una sola unidad. La sabiduría filosófica está en poder armonizar estas dos dimensiones de la experiencia humana como una sola expresión.

En el Libro Segundo, Cap. XVI, Garcilaso afirma sobre el Inca Sinchi Roca que “gozó en mucha paz y quietud la cosecha de su trabajo: que los vasallos le salieron muy leales y agradecidos de los beneficios que con sus leyes y ordenanzas les hizo, las cuales

abrazaron con mucho amor y guardaron con mucha veneración como mandamientos de su dios el sol” (2005: 108). Aquí aparece la imagen de la ciudad ideal. Los súbditos abrazan con amor los beneficios de las leyes. El eros en Platón tiene un rol vinculante. Este eros andino vincula en una unidad entusiasta el trabajo del hombre con el conocimiento del sol manifestado en la ley.

En el Libro Tercero, Cap. VI, Garcilaso dice que “el Inca mandó que un capitán (...) respondiese en su nombre y les dijese que su padre el sol no lo había enviado a la tierra para que matase indios sino para que les hiciese beneficios, sacándoles de la vida bestial que tenían. Y les enseñase el conocimiento del sol su Dios y les diese ordenanzas, leyes y gobierno para que viviesen como hombres y no como brutos” (2005: 155).

Así, el Inca, formado en la excelencia, era el más indicado para gobernar por su conocimiento y extraer los criterios de valor y reglas para organizar la vida social y política. Era el Inca el que los sacaba de la vida bestial en que estaban sumidos y les daba el conocimiento del sol; es decir, nociones que le permitían organizar la vida en comunidad y educar las pasiones. El conocimiento del sol es el conocimiento del bien común. Un saber supremo que estructuraría la vida pública de los pueblos más atrasados. Los que lo poseen son pocos y conforman una élite dirigente. El Inca se siente parte de una civilización frente a los otros que considera bárbaros, al igual que los griegos frente a los otros pueblos.

En el Libro Primero, Cap. XVI, Garcilaso menciona el testimonio de su tío: “enseñaba nuestro Inca a los indios varones los oficios pertenecientes a varón como romper y cultivar la tierra y sembrar las mieses, semillas y legumbres que les mostró que eran de comer y provechosas, para lo cual les enseñó a hacer arados y los demás instrumentos necesarios. Y les dio orden y manera cómo sacasen acequias de los arroyos que corren por este valle del Cozco, hasta enseñarles a hacer el calzado que traemos (...) la reina

industriaba a las indias en los oficios femeniles, a hilar y tejer algodón y lana y hacer de vestir para sí y para sus maridos e hijos” (2005: 44).

Melling (1991: 117) sostiene que “una comunidad (...) en la que sus miembros individuales se especialicen en un trabajo para el que están dotados proporcionará una base mejor para satisfacer las necesidades económicas de sus miembros”. La noción de especialización como factor de bienestar es importante en la República de Platón y en los Comentarios Reales, ya sea para conformar una polis ideal o para formar un Tahuantinsuyo utópico.

Para el pensamiento platónico la función es una categoría central en el momento de constituir la polis ideal. Cada elemento de la multiplicidad tiene un rol que cumplir. Cuando una parte no realiza su función según su naturaleza se produce un desajuste, la polis deja de ser ideal. El mito de Manco Cápac y Mama Ocllo tendría una influencia platónica, porque tanto varón como mujer tienen roles que cumplir según su naturaleza y el Inca no hace sino educarlos desde una dimensión superior. En la “República” de Platón tanto los filósofos gobernantes, los guerreros y los artesanos realizan su actividad según las cualidades del tipo de alma que cada uno posee. La polis será ideal y tendrá orden si cada elemento de la comunidad desarrolla las características para las que está dotado. Se plantea además, la defensa del orden establecido. Se respeta la función que cada elemento cumple en la totalidad, porque ello implicaba mantener el equilibrio. Evitar la confusión es mantener las cosas de manera ordenada y jerárquica.

En la República de Platón, libro IV (423d), se dice: “Con ello queríamos hacerles comprender que es preciso dar a cada ciudadano la ocupación a la cual lo han destinado sus dotes naturales, a fin de que cada cual, aplicándose al trabajo que mejor le conviene, sea único, absolutamente único, y no múltiple y que de tal manera toda la ciudad resulte una sola ciudad unida, y no muchas” (2005: 286). Igualmente, en el libro III señala “que

cada cual sólo puede practicar bien un oficio y no varios, y que si intenta dedicarse a muchos fracasará” (2005: 238). Otra categoría central en Platón es la noción de unidad. Si en una polis los ciudadanos desarrollan sus capacidades según sus talentos naturales. Ellos desarrollarán una habilidad específica y no múltiple. Porque si fuera así provocaría una distorsión en la ciudad.

3.5 Amor político y bienestar general.

Por su parte, Garcilaso dice en el Libro Tercero, Cap. XI, que “fue ley y mandato expreso del primer Inca (...) que procurasen atraer los indios con caricias y beneficios y buena maña porque así sería amados de los vasallos conquistados por amor. Y, al contrario, serían aborrecidos perpetuamente de los rendidos y forzados por las armas” (2005: 165). Conquistar a los pueblos mediante el amor era sacarlos de la barbarie y educarlos con el conocimiento del sol para crear una sociedad ideal; pero no se podía crear una sociedad basada en la coacción o amenaza. Porque ello crearía odio y sería la base de futuras rebeliones o rupturas. Se conquista con “caricias y (...) buena maña” ello garantizaba la estabilidad y unidad de la comunidad. Garcilaso entendió el eros platónico como una forma de amor. El eros platónico garcilasista permite civilizar al bárbaro y vivir según la razón y la ley porque ha desarrollado su entendimiento.

Al respecto, Garcilaso añade en el Libro Tercero, Cap. XIII: “Por esta suavidad de gobierno que en toda cosa había acudían los indios con tanta prontitud y amor a servir a los Incas” (2005: 171). Los vasallos servían con amor a los Incas. ¿Amaban los súbditos del mundo a sus gobernantes? Esa es la utopía no solo del bienestar y paz de la población sino de la armonía entre gobernantes y gobernados. La amistad política entre los pueblos conquistados y sus gobernantes creaba la polis andina ideal. El amor creaba una sola polis

Inca, que se resquebrajó por los apetitos de poder de Atahualpa. Las pasiones e impulsos podían destruir la unidad y buen gobierno. Esa era la lección a las sociedades del futuro. En el Libro Tercero, Cap. XV, nuestro autor afirma que “el Inca (...) holgaba de guardar el ejemplo de sus pasados, que era ganar los vasallos por amor y no fuerza” (2005: 178). Luego señala que les daba libertad de no adorar al sol en un primer momento, porque consideraba que lo hiciesen posteriormente “porque esperaba que habiéndolas visto y entendido no solamente no las aborrecerían sino que las amarían” (2005: 178). Después afirma acerca del príncipe que “los festejaron y sirvieron con toda la ostentación de amor y buena voluntad que pudiera mostrar” (2005: 178). El amor es un elemento que crea vínculos estrechos en una comunidad entre el líder y su pueblo.

Así, el Inca somete a los bárbaros amorosamente. El bárbaro está en la caverna o sombra. El carácter amoroso de la conquista lo lleva de la sombra a la luz de la razón y ley natural del Inca (sol). Eros en Platón vincula lo sensible y lo inteligible. Es un ascenso evolutivo de la caverna a la visión de la verdad. El bárbaro o vasallo es conquistado amorosamente y luego ama al Inca. El amor lo saca de la caverna y luego lo vincula al sol a través de la admiración, respeto y rito religioso. Allí recibiría el conocimiento superior del sol para organizar su vida comunitaria.

El pensamiento andino se caracteriza por estar constituido por una dualidad equilibrada. Incas y pueblos conquistados constituyen una dualidad. El equilibrio armónico se daría a partir de la conquista amorosa o pacífica, creando vínculos estrechos. Es decir, Garcilaso agrega al pensamiento tradicional andino el elemento amoroso del renacimiento para plantear una sociedad utópica a occidente. De esta forma una de las utopías del renacimiento tendría una simiente andina.

No solo se muestra la idea de un Inca gobernador, cuando se plantea la existencia de leyes, funcionarios e instituciones se manifiesta también la existencia de un Estado. En el

Libro Quinto, Cap. XI, lo utópico se manifiesta en lo dicho por Blas Valera: “La ley en favor de los que llamaban pobres, la cual mandaba que los ciegos, mancos y cojos, los tullidos, los viejos y viejas decrepitos (...) que no podían labrar sus tierras y comer por sus manos y trabajo -los alimentasen de los pósitos públicos” (2005: 275). Esta es otra de las dimensiones de la utopía. Es decir aquel que se encarga de los desvalidos y ancianos. Los que ya no pueden aportar al trabajo comunal. El Inca y sus instituciones se encargan de ellos. Enfatiza en otros párrafos el nombre del Inca como “amador de pobres”. Es el amor entre gobernantes y gobernados lo que manifiesta este tipo de políticas.

En el Diálogo Segundo de León Hebreo (1996: 211-212) se manifiesta que “así como los inferiores aman a los superiores, deseando unirse con ellos, por lo que les falta de su mayor perfección, así los superiores aman a los inferiores y desean unirlos consigo, porque sean más perfectos”. La base de este amor es la generosidad porque el inferior desea unirse al superior para mejorarse así y el superior desea unirse al inferior para mejorarlo. Esta misma relación la podemos encontrar entre el Inca y los pueblos conquistados amorosamente. Porque el Inca ayuda a perfeccionarse al bárbaro y a su vez este desea mejorar y ser civilizado por el Inca. Ello conformaría una vinculación estrecha de la sociedad andina ideal ya que prepararía a esta sociedad para recibir la fe católica. La noción de amor estaría presente en la etapa prehispánica del mismo modo que en la colonial. Solo que ya no sería la relación entre los indios y el Inca sino entre cristianos y Dios.

Refiriéndose a la voluntad de integrarse al Tahuantinsuyo manifestada por pueblos vecinos, en el Libro Tercero, Cap. XII, el inca Garcilaso refiere que habrían dicho: “Seas bienvenido, Inca Apu (...) a darnos nuevo ser y nueva calidad con hacernos criados y vasallos del hijo del sol (...) estábamos determinados de ir al año venidero al Cozco a entregarnos al rey y suplicarle mandara a admitirnos debajo de su imperio (...) lo

deseábamos por vernos libres de las tiranías y crueldades que las naciones Chanca y Hancohuallu (...) nos hacen de muchos años atrás” (2005: 168). En este párrafo se muestra como los denominados inferiores de los Diálogos de Amor se convierten en los pueblos bárbaros de los Comentarios Reales que desean perfeccionarse ya que quieren “nuevo ser y nueva calidad”. Del mismo modo, el Inca en el mito de Manco Cápac y Mama Ocllo desea mejorar la condición de los pueblos bárbaros. Esta interacción entre ambos opuestos, se dará a partir del amor recíproco y generoso y sustentará y equilibrará estos opuestos creando una comunidad donde el amor no solo tendrá un sentido personal sino político. El equilibrio de los opuestos es una característica del pensamiento andino. A ello se agrega la noción de amor del platonismo renacentista. Es decir, el mundo de los opuestos del mundo andino se equilibra a partir de la acción del amor platónico, creando una sociedad arquetípica como en la República de Platón. Ese es el mestizaje de las ideas y en particular de la Filosofía que sustentará su narración de la historia del Perú y en la influencia de este tipo de discurso en las colectividades a lo largo del tiempo.

En Platón la antípoda del filósofo gobernante es el tirano. La educación filosófica conducía a la libertad. Ello se grafica en la imagen de la caverna, cuando el hombre logra romper las ataduras. Nuevamente está la imagen del Inca como gobernante magnánimo y amado en contraste con los gobernantes tiranos y también del poder del convencimiento del quechua para lograr tal política. Hay una visión mesiánica del quechua y orden natural ¿Quién establece lo que es bueno en la ley natural? El Inca Garcilaso señala que es una estratagema de los Incas hacerles creer a los pueblos que ellos tienen un saber superior y revelado por una divinidad. Ese es el texto de ficción construido desde una visión filosófica que Garcilaso hace en interacción con sus recuerdos. Sin embargo, ese texto es parte del gran juego de la vida que es la concepción de dios actuando en la historia. El Inca Pachacútec durante la conquista del reino Chimú, tuvo intensos combates; pero la

caída chimú era inminente. El Inca envió al príncipe para la rendición, pero el rey chimú se resistía, hasta que lo aceptó, entonces fue a su encuentro.

En el Libro Sexto, Cap. XXXIII, Garcilaso provee una versión en la que el príncipe Inca se muestra benevolente con el líder Chimú “El príncipe, por sacarle de la aflicción (...) lo recibió amorosamente (...) le dijo que le perdonaba todo lo pasado (...) chimú, alentado y esforzado con la afabilidad y buen semblante que el príncipe le mostró (...) le adoró de nuevo (...) en lo demás cumpliría con mucho amor y voluntad lo que el Inca le mandase” (2005: 403). Así, el Inca conquista con amor y espera que el líder de los pueblos conquistados acate amorosamente. Es la reciprocidad pura. Es una conquista que empieza violentamente, pero que luego de la derrota del oponente empieza la conquista amorosa del Inca como una gradación paulatina y benévola. Es decir perdona los agravios y empieza a construir una nueva relación con los pueblos rebeldes.

En un pasaje del Libro Quinto, Cap. XII, citando a Blas Valera, Garcilaso dice: “de aquí también nació que aquellos reyes del Perú (...) fuesen tan amados y queridos de sus vasallos que hoy los indios, con ser ya cristianos, no pueden olvidarlos. Antes en sus trabajos y necesidades, con llantos y gemidos, a voces y alaridos los llaman uno a uno por sus nombres” (2005: 278).

La pérdida del amor es el dolor; pero también es la pérdida de un mundo. Un mundo transformado a la fuerza y con violencia. El Inca es amado. El amor al líder es clave como factor de cohesión social. Pero ya no existe el mundo de los Incas y los indios son vasallos de los españoles. Los recuerdan con dolor y llanto y los llaman, como si quisieran que retornasen. La nostalgia del bien perdido originó la idea del Inca mesiánico y la posibilidad de su retorno. Ese ha sido un mito permanente en nuestro imaginario colectivo. Un figura mítica transformada en los tiempos modernos en una necesidad

colectiva en tiempos confusos. Esta figura mítica adquiriría diversos ropajes y perfiles según la circunstancia.

El filósofo sanmarquino David Sobrevilla (1994: 137) señala que “para mantener la unidad de la polis, Platón cree que los gobernantes y guardianes deben aprender a amarla por sobre todas las cosas (...) Deben someterse a una educación especial que desarrolle su amoroso interés por el bienestar de la ciudad”. En comparación con los Incas, ellos también desarrollan un amor a su proyecto de imperio y deseo creciente de dar bienestar a la mayor cantidad de pueblos conquistados.

En el Libro Séptimo, Cap. II, Garcilaso dice: “Con esta industria y sagacidad (...) y con la rectitud de su justicia tuvieron los Incas su imperio en tanta paz y quietud que en todo el tiempo que imperaron casi apenas hubo rebelión ni levantamientos que aplacar o castigar” (2005: 419). Nuevamente, la comparación con Europa era inevitable. El continente europeo estaba siempre afectado por guerras externas o civiles, intrigas o grandes pestes. Los incas exhiben la sagacidad política para crear “paz y quietud” y por tanto las condiciones para el bienestar general. Ello muestra la capacidad de crear una alta civilización política. Esto ciertamente trae abajo el prejuicio etnocéntrico de que solo Europa puede crear sociedades desarrolladas y de que los indios son bárbaros incapaces de manejarse ellos mismos y menos de producir comunidades políticas ejemplares para cualquier reino del mundo.

Al respecto, David Sobrevilla (1994: 135) anota que el filósofo gobernante “debe hacer felices a sus ciudadanos en general y no individualmente. O sea que al organizarla se debe tener en cuenta la felicidad del todo y no de las partes”. El amor tiene una función cohesiva del mismo modo que el amor entre el Inca y lo súbditos. Amor y felicidad son dos realidades arquetípicas presentes en la construcción de la nueva ciudad. Ambas abarcan no a una porción de las cosas, ellos abarcan la totalidad.

En La República, libro IV (420b), Platón indica: “no hemos fundado la ciudad con el objetivo de que una clase de ciudadanos sea particularmente dichosa, sino con miras a que toda la ciudad sea lo más feliz posible” (2005: 280). Esta es la sociedad ideal que alimenta las utopías necesarias para los europeos. Un lugar donde el gobernante es desinteresado y tiene una vocación por la totalidad. La felicidad es para la totalidad. Totalidad es una categoría metafísica aplicada luego al mundo de la praxis y la política. La noción de todo otorga una superioridad en la comprensión de problemas teóricos; pero también da la capacidad de crear mejores comunidades porque es incluyente y ello facilita la estabilidad. Dar felicidad a otros en un sentido cívico o político es un ideal superior de civilización. Esa es la huella platónica en los Comentarios Reales del Inca Garcilaso. Un Inca volcado a la totalidad en actitud conquistadora. Da bienestar; es amado y es amador. El amor político es también expresión de una alta civilización, porque no es abandonarse a las pasiones o impulsos como se caracterizaba a los bárbaros, sino implica una comprensión mutua, no exenta de conflictos, y afectos compartidos que van creando paulatinamente una nueva comunidad Inca siempre en expansión.

3.6 Tiempo turbulento y mesianismo

En el Libro Primero, Cap. XVII, Garcilaso cita el testimonio de su tío materno: “Y por no hacerte llorar no he recitado esta historia con lágrimas de sangre derramadas por los ojos, como las derramo en el corazón del dolor que siento de ver nuestros Incas acabados y nuestro imperio perdido” (2005: 45). Estas líneas muestran el dolor de un mundo perdido y la manera que esto aparecerá como una añoranza y deseo de restitución a través de un discurso utópico. Y a su vez será la fuente de la melancolía por el terruño perdido. Esta dimensión de la afectividad es la sensibilidad andina del Inca Garcilaso quebrada.

Vinculada a su niñez porque el testimonio citado es un recuerdo de sus primeros años en el Perú.

El Barroco europeo se caracterizó por ser un tiempo turbulento e inestable. Maravall (1975) lo denomina “locura del mundo”. Era esa “locura” la que sentirían los personajes del Inca al recordar el desmoronamiento de un mundo y todas las consecuencias vivida por sus habitantes. Esta dimensión afectiva impregnó la visión renacentista de la historia del Perú del Inca Garcilaso. Es decir andinizó su mirada platónica de los Incas. Andiniza la posterior visión utópica de la sociedad y va formando toda una interpretación de los Incas que arraigaría profundamente en el imaginario popular.

El imaginario andino albergó la experiencia del mundo desestructurado y sus consecuencias prácticas como la exclusión social y étnica. La violencia marcó el quiebre del mundo antiguo y su vez el punto de partida de uno nuevo. La violencia ocupa un rol central en la experiencia fundacional del Perú. Es la memoria de un hecho dinámico, no es un recuerdo de un hecho estático; pero ese carácter dinámico del recuerdo provoca no solo nostalgias o melancolía de la patria perdida sino furia, rencor y profundos sentimientos de despojo. Este sentimiento es un tipo de inestabilidad potencial en las distintas comunidades culturales. Ante la incapacidad del Estado o el mercado de poder dar desarrollo integral y crear una comunidad integrada. Ante esas situaciones críticas aflora esa condición abismal y aparecía como único modo de contrarrestar la injusticia. Sin embargo, la imagen platónica del Inca bienhechor, aquel que lidera carismática y mesiánicamente por ser hijo del sol sufre una metamorfosis perversa.

Ante la ausencia de orden y autoridad se requería una figura fuerte e iluminada. El perfil platónico del Inca se transformaba perversamente en el caudillo republicano. Mesiánico y carismático, era el mito del líder fundador, redentor o providencial que designa funciones y compone el desorden. La recepción negativa de la figura del Inca mesiánico

devino en cierto tipo de caudillo republicano debido a la condición abismal. La experiencia sincrética barroca de la colonia no pudo deshacer esa pulsión vital o tendencia desorganizadora producida por el colapso de las culturas prehispánicas. La marginación y pobreza y subordinación al nuevo poder colonial se transformaron junto con el fin del periodo cultural antiguo en un malestar ontológico que estaría presente en el imaginario colectivo peruano a lo largo de los siglos, interactuando en la memoria y las sucesivas coyunturas.

El mesianismo del cristianismo y la tendencia a establecer el orden del filósofo gobernante platónico devino en la recepción andina en el Inca mesiánico que restauraría un imperio andino-católico o simplemente una sociedad justa. Es importante subrayar la religiosidad del término mesiánico. La religiosidad en un sentido básico busca vincular al hombre con dios en un proyecto compartido. El caudillo mesiánico busca vincular su personalidad con las masas en una suerte de totalidad y dar el mensaje de salvación nacional con una inspiración omnipotente.

El platonismo andino habría sido un relato subyacente en los hechos. Habría sido la base de la ideología de los discursos emancipatorios, pero ¿cuál sería la perversión de este relato platónico andino? La enfermedad de este relato habría sido el autoritarismo y la justificación de la violencia política o social, porque la conquista y colonización si bien originó melancolía y nostalgia por el bien perdido. También origino malestar, furia, cólera por la destrucción y sometimiento explotador.

Esta furia o malestar se acumuló en las gentes que empezaron a formar parte de los excluidos de su propio país. José Matos Mar indicaba acerca del desborde popular en Lima: “Irrumpen así críticamente las tensiones, ambigüedades e indecisiones acumuladas por más de cuatrocientos años” (2005: 101). La marginación explotó en la ciudad. Fue una nueva forma de tempestad que acumuló a través de siglos sentimientos de

reivindicación y cólera debido a la fuerza del imaginario colonialista y que al mismo tiempo buscó liderazgos mesiánicos que transformen las condiciones de vida de siempre. La recepción del platonismo en los tiempos modernos habría originado dos elaboraciones: la utopía redentora que implica las ideologías, prácticas emancipatorias y las rebeliones indígenas y la utopía autoritaria en su forma dictatorial o revolucionaria. Cuando las sociedades están en profundas crisis tienen por necesidad a un líder carismático o caudillo que conduzca e ilumine en la oscuridad.

La tradición autoritaria nacería de una matriz religiosa acostumbrada a una espera mesiánica. Tanto la utopía cristiana como la andina colonial aluden al regreso del líder para dar orden en un mundo caótico. Esta búsqueda halla en los distintos caudillos aparecidos el cumplimiento de esa fantasía popular. La matriz religiosa plantea a un mesías ordenador, visible en el discurso andino o cristiano. Esta espera religiosa subyace a las necesidades concretas de la gente como las económicas y sociales.

Al tener un Estado ineficiente en dar bienestar e integración, la sensibilidad utópica se conectó con estas necesidades concretas y se produjo la aparición de los caudillos y la adoración popular de esta tendencia.

CONCLUSIONES

1. En la obra del inca Garcilaso de la Vega se encuentra una concepción barroca: tanto clásica como americana.
2. Esta concepción barroca está compuesta de las siguientes características: visión desengañada y desmesurada del mundo; melancolía, mirada del mundo como ficción; perspectiva tensa y contradictoria. Asimismo, en la obra del inca Garcilaso, para interpretar la conquista y la colonización del mundo andino se emplea categorías del barroco clásico: la del mundo al revés, la de la locura del mundo y la del mundo como confuso laberinto.
3. El Barroco americano es la recuperación de las raíces andinas. En esa perspectiva, la escritura garcilasista busca recuperar sus orígenes y primeras experiencias y recuerdos.
4. En la obra del Inca Garcilaso se encuentra una concepción neoplatónica de tipo renacentista. Está compuesta por las nociones de orden, unidad, rey filósofo, eros, reconciliación de los opuestos, armonía, utopía y amor.
5. Los autores neoplatónicos Marcilio Ficino y León Hebreo influyen en la obra del inca Garcilaso de la Vega. El primero tradujo al latín toda la obra de Platón. Su libro fue hallado en la biblioteca del Inca. Garcilaso leía en latín. El segundo fue traducido por el Inca Garcilaso.

6. En la obra de Garcilaso se halla también una visión estoica, donde la idea de destino es el proceso necesario de todas las cosas y la serenidad una muestra de comprensión de esa lógica.
7. Dando cuenta de la influencia estoica, en la obra de Garcilaso se encuentra una visión providencialista de la historia, es decir, una mirada de la historia como resultado de la previsión y acción divina.
8. La visión providencialista de la historia entra en tensión en la obra del inca Garcilaso cuando asume el valor de la libertad propia del renacimiento.
9. Hay en Garcilaso de la Vega una visión neoplatónica del quechua. Así, el quechua tiene una condición arquetípica de lenguaje y su uso dota de humanidad por la asimilación de nociones civilizatorias como orden, jerarquía y armonía.
10. Subyacente a todas estas influencias, en el Inca Garcilaso hay una visión andina del mundo, que se manifiesta en la percepción de oposiciones y complementariedades; de opuestos vinculados por un chaupi o nexo articulador; así como en la visión cíclica del tiempo.
11. Así, el platonismo andino sería la expresión de un sincretismo de las ideas en los textos de Garcilaso. Tanto de la tradición occidental como de la andina. Es una fusión de estilos que crea una escritura heterogénea tensa.
12. Este platonismo andino sería luego inspirador de rebeliones indígenas a lo largo de la historia.

BIBLIOGRAFÍA

- Aínsa, F (1987). Séneca y América. En Laín, P.; Rosales, L. y Maravall, J. (Editores).
Cuadernos Hispanoamericanos, 442, Abril, pp.10-22
- Alonso, Dámaso (1935). *La Lengua poética de Góngora*. Madrid: S. Aguirre editores.
- Argullol, R. (1982). *El quattrocento*. Barcelona: Montesinos editor.
- Burga, M. (2005). *Nacimiento de una utopía*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Durand, J. (1976). *El Inca Garcilaso. Clásico de América*. México: Sepsetentas.
- Durand, J. (1988). *El Inca Garcilaso de América. El duelo, motivo cómico*. Lima: Serie Perú Libros-Biblioteca Nacional del Perú.
- Estébanez, D. (2002). *Diccionario de términos literarios*. Madrid: Alianza editorial
- Fernández, C. (2004). *Inca Garcilaso: imaginación, memoria e identidad*. Lima. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Flores Galindo, A. (2010). *Buscando un Inca*. Lima: El Comercio.
- Garcilaso de la Vega, I. (1945). *Historia general del Perú*. Lima: Librería internacional del Perú.
- Garcilaso de la Vega, I. (2002). *La Florida del Inca*. Madrid: Dastin.
- Garcilaso de la Vega, I. (2005). *Comentarios Reales*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hebreo, L. (1996). *Diálogos de Amor*. Madrid: Biblioteca Castro.

- Hernández, M. (1990). "A propósito de la infancia del Inca Garcilaso", pp. 71-83. En: Tafur, J. C. (Ed). *La ciencia y el saber psicoanalítico*. Lima: Instituto de Cultura Abierta.
- Kleiber, J. (1995). *La utopía andina y cristiana. Cristianismo y mundo colonial*. Johannes Meir. Munich: Aschenforff Münster.
- Lezama, J (1993). *La expresión americana*. México. F.C.E.
- Maceiras, M. (2002). *Pensamiento filosófico español*. Madrid: Editorial Síntesis.
- Maravall, J. A. (1975). *La cultura del barroco*. Madrid: Editorial Ariel.
- Mataix, R. (s/f). *Apunte bibliográfico*. p.5. Recuperado el 30 de noviembre del 2013 en: www.cervantesvirtual.com
- Matos, J. (2005). *Desborde popular y crisis del Estado*. Lima: Fondo editorial del congreso de la república.
- Melling, D. (1991). *Introducción a Platón*. Madrid: Alianza Editorial.
- Miro Quesada, A. (1945). *El Inca Garcilaso*. Lima: Empresa Gráfica Scheuch.
- Montiel, E. (2009). *Las ediciones en los Comentarios Reales y sus lecturas en el siglo de la independencia*. Lima: Solar nº5.
- Moraña, M. (1994). *Relecturas del barroco de indias*. Hanover, New Hampshire: Ediciones del Norte.
- Moraña, M. (2006). *Viaje al silencio, exploraciones del discurso barroco*. Recuperado el 10 de enero del 2014 en: <http://www.biblioteca.org.ar/>.
- Moreano, A. (s/f). El discurso del (neo) barroco latinoamericano: ensayo de interpretación. Universidad Andina Simón Bolívar, p.71. Recuperado el 30 de octubre del 2013 en: <http://www.uasb.edu.ec/UserFiles/File/el%20neobarroco%20alejandro%20moreano.pdf>

- Oviedo, J. M. (1995). *Historia de la literatura hispanoamericana*. Madrid: Alianza Editorial.
- Pagden, A. (1988). *La caída del hombre natural*. Madrid: Alianza editorial.
- Platón. (1983). *Banquete, Fedón, Fedro*. Barcelona: Ediciones Orbis
- Platón. (2005). *La Republica*. Buenos Aires: EUDEBA.
- Porras, R (2009) Estudios garcilasistas. Lima. Fondo editorial UIGV.
- Ramos, E. (1992). *Los filósofos griegos entre la oralidad y la escritura*. EXCERPTA PHILOLOGICA, (2): 59-70. Recuperado el 28 de setiembre del 2013 en: <http://rodin.uca.es/xmlui/bitstream/handle/10498/10382/17217003.pdf?sequence=1>
- Reale, G. y Antiseri, D. (1988). *Historia del pensamiento filosófico y científico*. Barcelona: Editorial Herder.
- Regalado, L. (2000). “*La cosmovisión andina*”. En: *Mundo peruano antiguo. Una visión interdisciplinaria*. Lima: Facultad de LL.CC.HH. Pontificia Universidad Católica del Perú, PROMPERÚ.
- Riva-Agüero, J. (1962). *Obras completas. Tomo II*. Lima: Publicaciones del I.R.A
- Rodríguez, J. (1975). *La identidad del enunciador en los Comentarios Reales*. *Revista Iberoamericana*. p. 372.
- Serna, M. (2009). *Pensamiento medieval y renacentista en el Inca Garcilaso de la Vega*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Recuperado el 26 de mayo del 2014 en: <http://bib.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=32333&portal=308>
- Sobrevilla, D. (1994). *La teoría de la justicia en la Republica*. Lima: ARETE- Pontificia Universidad Católica del Perú.

- Tamayo, J. (1993). *Inca Garcilaso de la Vega. Primer mestizo de América*. Lima: Studios cydes.
- Toro, C. (1989). *Los Garcilasistas. Antología*. Lima: CONCYTEC, Universidad Inca Garcilaso de la Vega.
- Villoro, L. (1992). *El pensamiento moderno*. México: F.C.E.
- Wardropper, B. (Ed.). (1983). *Temas y problemas del barroco español. Historia y crítica de la literatura española*. Barcelona: Siglos de oro: Barroco.